



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
RELACIONES INTERNACIONALES**

**La homofobia como efecto postcolonial en Uganda:
la implementación de la biopolítica occidental**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN RELACIONES INTERNACIONALES

PRESENTA:
JORGE ESTEBAN DE LA SERNA RUIZ

DIRECTOR DE TESIS:
FEDERICO JOSÉ SARACHO LÓPEZ



MÉXICO, CIUDAD UNIVERSITARIA, 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN	1
1. Capítulo 1. La imagen (británica) del mundo	11
1.1. La modernidad capitalista europea	17
1.2. Del humanismo y la escisión sustancial	27
2. Capítulo 2. Buganda: negros no tan negros	40
2.1. Sobre la biopolítica y el instrumento poblacional	45
2.2. La raza: una misión civilizadora	53
2.3. Del sexo y los cuerpos cercenados	63
3. Capítulo 3. La homofobia en Uganda postcolonial	78
3.1. De la homofobia y la violencia postcolonial	82
3.2. La ontología del sujeto postcolonial	93
CONCLUSIONES	106
FUENTES CONSULTADAS	113

AGRADECIMIENTOS

Me gustaría agradecer al maestro **Federico Saracho**, por su interés en mi tema de investigación y por ser un excelente mentor y asesor, así como por el diálogo tan enriquecedor que creamos desde el momento en que comenzamos a compartir el proceso de elaboración de este trabajo de investigación.

A toda mi familia, en general, por el cariño y el apoyo que me han brindado durante toda mi vida. En particular, a mi madre, **Erika**, a mis abuelos, **Nereida y Esteban**, y a mi hermano, **Gabriel**, quienes, con todo su entendimiento, honestidad, confianza y amor, me han acompañado desde el inicio en mi crecimiento como persona.

A **Leonardo Luviano** por el amor incondicional y recíproco que nos tenemos y que ha permitido construir una relación única y fructífera de deconstrucción y autocrítica constantes. Llegaste a marcar mi vida para siempre y por eso y más te agradezco.

A **Suemy Vega**, quien ha estado siempre a mi lado, tanto en las buenas como en las malas, formando conmigo una amistad irremplazable que nos une desde la preparatoria y que nos ha llevado a vivir momentos inolvidables.

A los neones: **Karen, Brenda, Coco, Lorena, Katia, Juan, Jacqueline y Alondra**, por los ya 8 años de amistad que hemos compartido y que se han vuelto, sin duda alguna, una parte imprescindible de mi vida desde la preparatoria. Todas las locuras vividas juntos han desarrollado un amor y un cariño enorme hacia ustedes.

También quiero agradecer a **Fernanda, Charlie, Gustavo, Vianey, Sam, Phanie, Jackie, Haydee y Sara** por compartir conmigo no solo una amistad que aprecio demasiado, sino también una de las épocas más especiales en mi vida y por los momentos inolvidables que hemos pasado juntos –y seguiremos pasando–.

A los *Babys aus Licht und Durchfall*: **Shakti, Gustav, Luis, Etzel, Yuli y Karen**, por haber creado una amistad tan torcida y sublime en su vinculación como los cuerpos que la conformamos desde que el gusto por el idioma alemán nos unió.

Por último -y no por ello menos importante-, a la doctora **Mariana Aparicio**, no solo por sus consejos, conocimiento y apoyo continuos, sino también por su paciencia al escuchar mis sueños más lúcidos y delirantes, al igual que por una bella amistad que trasciende lo puramente académico.

INTRODUCCIÓN

A lo largo del último siglo -y desde su surgimiento como disciplina distinta de la Ciencia Política y la Sociología-, las Relaciones Internacionales (RRII) se han visto interpeladas, criticadas y modificadas por una serie de discursos teóricos y empíricos que han puesto en entredicho y en constante devenir a su campo de estudios, de investigación y de producción de ideas y conocimientos, lo que obliga a la persona que se dedique a su teorización a mantener una perspectiva siempre abierta a nuevas formas de conocer e interpretar aquello que denominamos como realidad internacional contemporánea.

Uno de los campos que más crítica y debate ha generado al interior de la disciplina es el de su ontología, es decir, el conocimiento de lo que es la realidad, en este caso la realidad internacional. Esta realidad, desde su concepción y teorización más tradicionales, esté definida por un actor único con un protagonismo y un privilegio por encima de otros más posibles: el Estado-nación. Desde esta perspectiva, las RRII parten entonces de una ontología específica en la que la realidad internacional es el producto de un ente particular, el Estado-nación, el cual (re)formula y modifica los vínculos y las interacciones entre las diversas ramificaciones de su misma subjetividad.

Como argumenta Giorgio Shani, las premisas básicas de la tradición teórica de las RRII parten de la aceptación incuestionable del Estado-nación como ente legítimo y soberano por las dos tradiciones principales de la disciplina -realista e idealista-, la división neorrealista entre lo doméstico (intra-estatal) y lo internacional (inter-estatal) y la concepción del sistema internacional como sustancialmente *anárquico*.¹ No obstante, esta interpretación tradicional de la disciplina ha sido puesta en entredicho ininidad de veces debido a la calidad tan esencialista e ideal de sus argumentos.

Autores como Robert W. Cox exponen la problemática de la tradición teórica en RRII como una de “substancias y esencias”, es decir, de sustratos fundamentales e

¹ Giorgio Shani, “Toward a Post-Western IR: The *Umma*, *Khalsa Panth*, and Critical International Relations Theory”, *International Studies Review*, International Studies Association, Ritsumeikan University, 2008, Dirección URL: https://www.researchgate.net/publication/227972784_Toward_a_Post-Western_IR_The_Umma_Khalsa_Panth_and_Critical_International_Relations_Theory, p. 725.

inmutables de manifestaciones y fenómenos cambiantes y accidentales. Se trata de tres realidades fundamentales en las que la historia adquiere una característica ahistórica: una naturaleza humana determinada a partir de una supuesta racionalidad, la cual conlleva una naturaleza estatal con un interés de por medio y separada de la sociedad civil que la conforma, finalizando en una naturaleza presupuesta del sistema inter-estatal, caracterizada por una constante anarquía horizontal en la que Estados-naciones luchan por el poder y el cumplimiento de sus intereses.²

La hipóstasis generada por la idea del Estado-nación como ente omnipotente de la realidad internacional no permite movilidad ni devenir en el pensamiento de la disciplina y de sus productos académicos al perpetuar una perspectiva particular sobre otras más potenciales, dominando y manipulando con esto no sólo sus ontologías, sino también sus epistemologías, es decir, las formas de ser y de conocer. El problema de estas esencializaciones surge cuando la interpretación de ciertos fenómenos afecta o limita los enfoques o perspectivas que puedan elaborarse para enriquecer a la disciplina, pues, como expone Cox, “La teoría es siempre *para* alguien y *para* algún propósito”³.

Esta es la razón por la que múltiples teorías han surgido con el fin de repensar la disciplina desde sus bases más ontológicas y epistemológicas, como la Teoría Crítica, el Posmodernismo y los diversos Feminismos. Así es como la transdisciplinariedad se vuelve fundamental para permitir el ingreso de nuevos enfoques que conlleven un replanteamiento de los límites teóricos -ontológicos y epistemológicos- de las RRII. Áreas del conocimiento como la filosofía y sus diversas ramas podrían facilitar una reformulación y/o una reconcepción de dichas bases teóricas de la disciplina, creando un diálogo interdisciplinario que haga emanar perspectivas distintas a las tradicionales y que, de esta forma, nutran ambos campos del conocimiento de la realidad.

Aquí es donde conceptos filosóficos como el de *biopolítica* de Michel Foucault resultan convenientes e interesantes para dicho diálogo interdisciplinario, ya que invitan a la crítica y el cuestionamiento de la constitución fundamental del Estado-nación y su

² Robert W. Cox, “Social Forces, States and World Others: Beyond International Relations”, *Millenium – Journal of International Studies*, SAGE Publications, 1981, Dirección URL: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/03058298810100020501>, p. 131.

³ *Ibid.*, p. 128.

surgimiento como ente político primordial en la modernidad occidental. Como se verá a lo largo de este trabajo de investigación, Foucault desarrolla el concepto de *biopolítica* con la intención de visualizar y teorizar sobre el control y la regulación de los cuerpos y la vida en sí misma como instrumentos de carácter político que alcanzan su actualización en nuestra época moderna, y que generan una reconstitución de la población como ente político con cualidades propias aparte de aquellas que constituyen a los cuerpos que la forman.

Como argumenta Jamie Kendrick, comprender la biopolítica -y el biopoder, por lo tanto- en RRII es fundamental si se busca problematizar y analizar la nueva conceptualización de la “población” que ésta trae consigo, así como la funcionalidad de la soberanía contemporánea y su territorialización en la performatividad estatal.⁴ Tomando en cuenta que la población es uno de los elementos esenciales para la formación de un Estado-nación, entonces se puede destacar la importancia de la filosofía foucaultiana para el análisis de éstos, sobre todo porque los otros elementos que conforman a un Estado-nación -territorio, gobierno y reconocimiento por parte de otros semejantes- no son más que el resultado interdependiente de un proceso mucho más holista en el que la población tiene una función determinante.

De hecho, siguiendo a Kendrick, una aproximación a la metodología foucaultiana es imprescindible si se intenta transportar un concepto filosófico como el de “biopolítica” al estudio de las relaciones internacionales, ya que proporciona un caso ideal para las RRII al ligar dos procesos recíprocos que pueden correr el riesgo de aislarse o jerarquizarse en una investigación de este tipo: se trata de la subjetivación de los individuos y el fenómeno de su totalización en la población. Por este motivo, Kendrick determina que un empleo del concepto de biopolítica y biopoder en las RRII necesita partir de un método genealógico que surja de lo elucidado a nivel estatal por Foucault, expandiéndolo después a nivel internacional.⁵

No obstante, es en el ámbito de lo postcolonial, es decir, los efectos derivados de los procesos de colonización –tanto para los colonizadores como para los

⁴ Jamie Kendrick, *Foucault, Biopower & IR: A Methodological Discussion*, Victoria University of Wellington, Nueva Zelanda, 2012, Dirección URL: <https://ecpr.eu/Filestore/PaperProposal/03e082fa-7372-4728-9a24-2b4c1a9e2ed0.pdf>, pp. 27.

⁵ *Ídem.*

colonizados- y lo imperial donde la primacía del Estado-nación en la realidad internacional descubre sus puntos más débiles y de donde un replanteamiento de las bases ontológicas de las RRII toma mayor fuerza y necesidad. El uso de la biopolítica para el control de las poblaciones y, con ello, la creación de Estados-naciones funcionales fuera de Occidente, no para los cuerpos que los habitan, sino para las potencias coloniales externas, deja entrever la posición desigual de las relaciones de poder que constituyen histórica y materialmente a las relaciones internacionales, mostrando, de igual manera, los orígenes y la perspectiva generalmente eurocentristas de la disciplina que se encarga de estudiarlas y analizarlas.

Y esto no es algo recientemente planteado. Sanjay Seth destaca que la disciplina mantiene un eurocentrismo cartesiano que se proyecta en sus teorías más tradicionales y que, inclusive, puede seguir marcándose en sus teorías más críticas, razón por la que su crítica se enfoca en una perspectiva *postcolonial* que permita una “provincialización” de Europa y elimine los esencialismos que abundan en la disciplina.⁶ Para el autor, esta teorización tradicional de las RRII le impone obstáculos para su reconocimiento y exploración en otras áreas de estudio de la realidad como lo son la Filosofía u otras Ciencias Sociales, ya que parece más contenta y satisfecha con naturalizar aquello que podría, más bien, problematizar, mientras asume como inmutable aquello que debería ser también deconstruido.⁷

Sankaran Krishna ya antes había contemplado, de igual manera, las ventajas que la teoría postcolonial ofrece a las RRII en todo su campo teórico. Como argumenta este autor, los teóricos críticos y posmodernos de las RRII han conseguido, exitosamente, desenmascarar las pretensiones esencialistas de la disciplina, así como las afirmaciones injustificadas sobre la soberanía y el sistema supuestamente anárquico internacional. No obstante, advierte, existe un problema latente con teorías como la posmoderna de silenciar las voces marginadas por el rechazo absoluto de algunos de estos teóricos a relegar por completo las subjetividades que, irónicamente,

⁶ Sanjay Seth, “Postcolonial Theory and the Critique of International Relations”, *Millennium – Journal of International Studies*, SAGE Publications, University of London, 2011, Dirección URL: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0305829811412325?journalCode=mila>, p. 168.

⁷ *Ibid.*, p. 183.

podrían permitir un accionar político para aquellos grupos y cuerpos que han sido sistemáticamente oprimidos, sobre todo tras procesos como el de una colonización.⁸

Es por ello que también Giorgio Shani, a pesar de su posición crítica con respecto a la misma teoría postcolonial, propone que las premisas ontológicas de las RRII occidentales necesitan ser repensadas desde sus bases, y no sólo “enriquecidas” con la inclusión de nuevas voces del Sur global, debido a la prácticamente incontestable noción del Estado-nación como unidad básica de las relaciones internacionales y su origen colonial.⁹ Como explica Sanjay Seth, las RRII han malinterpretado el origen y carácter del orden internacional contemporáneo, por lo que un entendimiento adecuado de la “expansión del sistema internacional” requiere atención a sus componentes coloniales.¹⁰

Partiendo de lo anterior, la intersección producida entre la teoría postcolonial y conceptos filosóficos como la biopolítica foucaultiana deviene vital para una investigación de este tipo, no sólo en RRII, sino también en Filosofía. Como destaca Krishna, una perspectiva postcolonial permitiría una sensibilización con respecto a las jerarquías relacionales entre razas, géneros y clases que a menudo se ve perdida en pensamientos como el posmoderno o el postestructural¹¹, y es gracias a los estudios foucaultianos que se pueden develar este tipo de micropolíticas de poder en la vida diaria, ya que lo distintivo de muchos de estos autores -postcoloniales- es que desean preservar algunas nociones de subjetividades políticas al reconocer completamente la perspectiva de Foucault correspondiente al nexo entre poder y conocimiento.¹²

Problemáticas de carácter postcolonial como la homofobia en países africanos, desde este punto de vista, son las que demuestran lo complejo de la realidad internacional, así como lo frágil del argumento que expone al Estado-nación como ente supuestamente dominante de ésta. En este proceso, las violencias que los cuerpos individuales sufren dentro del cuerpo colectivo que constituye una población son un

⁸ Sankaran Krishna, *The Importance of Being Ironic: A Postcolonial View on Critical International Relations Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1992, Dirección URL: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/030437549301800306>, pp. 401-403.

⁹ Giorgio Shani, *Op. Cit.*, p. 723.

¹⁰ Sanjay Seth, *Op. Cit.*, p. 172.

¹¹ Sankaran Krishna, *Op. Cit.*, p. 390.

¹² *Ibíd.*, p. 402.

ejemplo acertado del peligro de seguir pensando las relaciones internacionales y su disciplina desde una visión eurocéntrica y pretendidamente “universal” o “neutral”.

La homofobia postcolonial, como se verá a lo largo de la siguiente obra, retrata los efectos no deseados de todo un proceso traumático y determinante como lo es una colonización, al mismo tiempo que deja apreciar la hegemonía ontológica y epistemológica que el pensamiento occidental sigue teniendo a nivel internacional, incluso cuando estos países se suponen “descolonizados” o “independientes”, y que modifica la realidad internacional de diversas maneras. Por esta razón es que se ha decidido indagar en dicha problemática que, debido a los enfoques tradicionales de la disciplina, no parece ser de gran relevancia en el campo de las RRII, pues aparentemente no se trata de un problema a nivel estatal o nacional -o al menos así parece ser-.

Esta investigación parte de la hipótesis inicial de que la homofobia se presenta como un efecto de carácter postcolonial en Estados negro-africanos como el de Uganda debido a la implementación de la biopolítica occidental durante el proceso colonial, con el fin de crear y controlar poblaciones que permitieran el dominio de los recursos -entre ellos los mismos cuerpos que conforman a las poblaciones- de la zona. La elección de Uganda como caso de estudio se basa en la importancia discursiva y material que la homofobia tiene actualmente en los discursos políticos del país, así como la relación de este tipo de violencia particular con el pensamiento de la potencia que se encargó de la colonización del ahora Estado-nación, es decir, Gran Bretaña.

El objetivo principal de esta obra no es el de hallar una solución a la violencia que la homofobia crea en un ambiente como el postcolonial de Uganda, mucho menos una definitiva o ideal. Nuestro propósito es, más bien, el de teorizar sobre este fenómeno desde la propia experiencia material e histórica de la población ugandesa, con el fin de generar un análisis y una reflexión sobre las violencias producidas por el contexto postcolonial biopolítico. Con esto se busca, al mismo tiempo, proporcionar un caso de estudio que facilite un replanteamiento de la disciplina de las RRII, tanto en su teorización como en su praxis política. Para lograr lo anterior, la investigación estará desarrollada en tres capítulos distintos, pero efectivamente entrelazados y dependientes el uno del otro.

En el primer capítulo de esta obra se analizará el papel de Gran Bretaña como potencia mundial a finales del siglo XIX y las repercusiones que esto generó en las colonias y protectorados que estaban bajo su poder. Gran Bretaña llegó a África con una “imagen” específica del mundo y de la otredad, de lo no europeo; imagen que - como veremos-, pese a sus particularidades, constituía el imaginario colectivo de todo el pensamiento europeo. Es por ello que el título del capítulo primero es el de “La imagen (británica) del mundo”, como alusión al desarrollo de todo un sistema de pensamiento particular que puede ser denominado como europeo u occidental, si tomamos en cuenta sus efectos en regiones fuera del “viejo” continente, y que tiene su respectivo impacto en Gran Bretaña.

A lo largo de este capítulo será expuesta la importancia que la modernidad ha tenido en la configuración de las relaciones de poder y las ideas y representaciones de lo europeo con respecto a su alteridad. La filosofía del alemán Martin Heidegger con respecto a esta nueva “época” servirá de guía para nuestro análisis, al mismo tiempo que se verá criticada y complementada por la de autores latinoamericanos como Bolívar Echeverría y Enrique Dussel, quienes ligan la actualización de lo moderno al proceso occidental del capitalismo, teniendo como consecuencia la necesaria deconstrucción de un fenómeno mucho más anterior al moderno en el mismo pensamiento occidental: el del humanismo. A partir de la filosofía de Michel Foucault, y con la ayuda de Javier García Gibert y su libro “Sobre el viejo humanismo: Exposición y defensa de una tradición”, indagaremos en la raíz de un pensamiento que percibe lo humano como una división -en momentos complementaria y en otros opuesta- de dos elementos, dos sustancias interpeladas que lo diferencian ontológicamente de otro tipo de formas de vida como la animal.

Una revisión de la tradición metafísica cartesiana será imprescindible para la comprensión del humanismo en el pensamiento moderno occidental. *Las palabras y las cosas* de Michel Foucault y *Lo abierto* de Giorgio Agamben se presentan como obras potenciales para atender a una crítica precisa sobre un pensamiento que ha sustentado una supuesta superioridad de lo humano frente a lo no-humano al dividir su esencia en dos partes sustanciales, de las cuales una trasciende y tiene mayor poder sobre la otra, es decir, un alma o mente humana sobre el cuerpo y lo material. La importancia de

estudiar un fenómeno de tipo filosófico como el del humanismo para nuestro caso de estudio radica en la permanencia que éste tiene en el pensamiento biopolítico moderna y colonial de Occidente.

Estas repercusiones sobre el proceso colonial de Uganda -y el proceso colonial de África, en general- serán expuestas en el segundo capítulo de esta obra, titulado “Buganda: negros no tan negros”. El caso de Uganda se desarrolla a lo largo de este apartado como un claro ejemplo para destacar la manera en que la biopolítica occidental comenzó a funcionar como fuerza disciplinadora de cuerpos individuales y reguladora de cuerpos colectivos, es decir, de individuos y poblaciones respectivamente. La importancia que esto tuvo para la formación de protectorados y colonias dependientes del Estado británico es central para el estudio de caso, y el análisis de la biopolítica así lo demostrará.

Las filosofías de Michel Foucault y Giorgio Agamben continuarán guiando el proceso de deconstrucción de este accionar biopolítico, cuyas consecuencias se hallan ligadas a la creación de Estados-naciones a través de una espacialización de las poblaciones reguladas y sus sujetos disciplinados. Es por ello que el análisis de los distintos dispositivos de poder que la biopolítica utiliza para identificar los cuerpos que pretende disciplinar y regular se torna conveniente. La raza se presenta como elemento decisivo para todo ello, por lo que la lectura de autores como Ramón Grosfoguel y Frantz Fanon nos brindará las herramientas para deconstruir el pensamiento racista de la población británica en general, tanto en el ámbito religioso como en el científico y el liberal económico del siglo XIX.

Pero no sólo la raza surge como elemento necesario para la comprensión de la relación entre lo colonial y lo biopolítico; el sexo también descubre su centralidad para nuestro análisis al tratarse del dispositivo de poder -en palabras de Foucault- que justamente permite el accionar biopolítico al ligar la disciplina de un cuerpo individual con la regulación de un cuerpo colectivo -de una población-. Es por ello que este segundo capítulo culmina con un análisis del surgimiento del dispositivo de sexualidad occidental gracias a la revisión de los estudios filosóficos de Michel Foucault y Paul B. Preciado, así como de la repercusión de la “idea del sexo” en los mitos raciales y

sexuales que se presentaban en el inconsciente colectivo europeo y que, en general, siguen teniendo repercusiones hasta el día de hoy.

Consecuentemente, el tercer y último capítulo de esta obra se presenta como el producto de lo planteado anteriormente. El objetivo de este tercer apartado titulado “La homofobia en Uganda postcolonial” es el de ligar la influencia colonial del pensamiento victoriano con la homofobia contemporánea en Uganda, para lo cual será necesaria una revisión de los acontecimientos políticos suscitados después de la “independencia” del Estado africano, así como los efectos en el pensamiento ontológico y político de la población en general. Una lectura de autores básicos de la teoría postcolonial como Sandro Mezzadra o Stuart Hall ayudará a esclarecer el fenómeno de aquello denominado como “post-colonial”, con el fin de comprender y analizar el caso específico a continuación.

Los condenados de la Tierra de Frantz Fanon, así como diversos escritos realizados por autores postcoloniales sobre la homofobia en África, en general, y en Uganda, en particular, elicitarán una interpretación de la importancia de la violencia y sus resultados en ámbitos y espacios posteriores a una colonización. La revisión de las leyes penales ugandesas sobre actos de carácter sexual y los estudios de asociaciones internacionales como la ILGA (International Lesbian and Gay Association) o Human Rights Watch servirá de guía en la interpretación anteriormente mencionada.

Pero la revisión de estos documentos no ha sido la única que ha orientado la estructura de este tercer capítulo. Ésta ha sido posible, igualmente, gracias al estudio de uno de los mitos nacionales más populares en Uganda por su connotación altamente religiosa, en la cual radica su trascendencia para la población ugandesa: Los mártires de Uganda. Se trata de un mito relacionado con la muerte de un grupo de ugandeses supuestamente asesinados por negarse a practicar actividades que podríamos denominar “homosexuales” -desde una perspectiva moderna- por contradecir su nueva fe cristiana -católica y anglicana-, lo cual proporciona bases para una posible aprehensión de la problemática que suscita el caso de estudio.

El capítulo concluye, finalmente, con una fructífera reflexión filosófica sobre la ontología del sujeto postcolonial a partir del dilema que presenta el caso específico de la homofobia en Uganda. El cuestionamiento sobre las ideas ugandesas con respecto a

la “naturaleza”, en general y humana específica, a partir de una revisión de su metafísica negroafricana, será enriquecido con una lectura de Ramón Grosfoguel y el concepto de “egopolítica”, y culminando con una vinculación con los conceptos filosóficos de Gilles Deleuze y Félix Guattari sobre el “Cuerpo sin Órganos (CsO)” y los “cuerpos cancerosos”. Lo anterior tiene el propósito de mostrar los entrelazamientos posibles que pueden generarse en una investigación entre la disciplina de las Relaciones Internacionales y áreas de la Filosofía, así como de revelar el apoyo que el estudio de la metafísica y la ontología brindan a la interpretación de investigaciones como ésta en las RRII.

Con todo lo anteriormente mencionado, y antes de continuar con el primer capítulo, resulta prioritario dejar en claro que la investigación a continuación nace del interés de un estudiante **homosexual** de Relaciones Internacionales de la UNAM por comprender las consecuencias de los procesos coloniales en la esencialización y naturalización de ideas que producen violencias determinadas hacia ciertos cuerpos con el afán de favorecer un tipo de identidad impuesta y mantenida a pesar de su fragilidad: la nacional. Por lo tanto, se establece un distanciamiento de cualquier método cartesiano de investigación que pretenda designar al investigador como un ente totalmente desligado de y neutralizado frente a su propia obra, utilizando como resistencia política la “esencialización estratégica”¹³ de las experiencias y contingencias que me han construido como sujeto sexuado con un pasado colonial.

¹³ Sankaran Krishna, *Op. Cit.*, p. 405. Sankaran Krishna advierte de la irónica necesidad de, una vez aceptada la calidad políticamente construida de toda subjetividad a través del nexo entre poder-conocimiento, formular resistencia política por medio de la “esencialización estratégica” de subjetividades que permitan una mayor resistencia política al dar voz a las víctimas más grandes del esencialismo occidental -negros, mujeres, no-heterosexuales, colonizados-.

CAPÍTULO 1. LA IMAGEN (BRITÁNICA) DEL MUNDO

**“¿Qué es el hombre, si siempre es el lugar
-y, al mismo tiempo, el resultado-
de divisiones y cesuras incesantes?”**

Agamben, Giorgio (2002), p. 35.

Ya a mediados del siglo XIX, Gran Bretaña se posicionaba como la potencia europea más importante de la época, pues contaba con una supremacía marítima y un dinamismo particular provocados por la Revolución Industrial, la cual había tenido lugar en su territorio y permitió la adquisición de diversos espacios a lo largo del planeta - desde Norteamérica y Australia hasta India y el continente africano-. Como argumenta Tony Smith, “este periodo se extendió desde la derrota de Napoleón en 1815 hasta aproximadamente el último cuarto del siglo. Durante esta época, los procesos dominantes en la determinación de la relación existente entre las dos áreas eran económicos, derivados de la expansión internacional de la Revolución Industrial iniciada en Inglaterra a fines del siglo XVIII”¹⁴

Aunado a esto, la posición de Gran Bretaña dependía del quiebre político en el continente europeo, cuya unidad y oposición parecían ser los únicos factores amenazantes para su poderío. Fuera de ello, Londres se mantenía como la capital económica del mundo al controlar, hasta el último cuarto del siglo XIX, casi la tercera parte del comercio mundial, mientras manejaba la mayor parte del capital disponible para préstamos e inversiones.¹⁵

A este periodo histórico, en el cual Gran Bretaña mantiene una posición hegemónica como imperio europeo, se le conoce como “Victorianismo”, nombre derivado de la llegada al poder de la reina Victoria en 1837. Martin Hewitt, en la introducción que realiza a la antología de estudios sobre el Victorianismo titulada “The Victorian World”, argumenta que, a pesar de que el Victorianismo nunca fue estable u

¹⁴ Tony Smith, *Los modelos de imperialismo: Estados Unidos, Gran Bretaña y el mundo tardíamente industrializado desde 1815*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, p. 33.

¹⁵ *Ibíd.*, pp. 37-38.

homogéneo, se puede describir su historicidad entre la década de 1830 y el inicio del siglo XX, conformada por una serie de transformaciones acompañadas de coherencias y continuidades relacionadas entre sí.¹⁶

El Victorianismo se formó a partir del consenso, parcial y constantemente debatido, pero real, alrededor de una serie de principios políticos nuevos como el “buen gobierno”, el libre comercio y el *laissez-faire*, apuntalados por una filosofía política basada en el individualismo y el racionalismo -también conocida como liberalismo-, los cuales condicionaban al Estado a una imparcialidad “minimalista” que lo disasociaba de las disputas sociales y enfatizaba su compromiso con los servicios públicos, absolviéndolo virtualmente de toda responsabilidad económica.¹⁷ A partir de esto, la colonización y el imperio eran pensados, según Zoë Laidlaw, desde una visión voluntarista y humanitaria, orientada por estos mismos principios políticos.¹⁸

Durante la primera mitad del Victorianismo, la política comercial británica se orientaba crecientemente hacia el libre comercio. “En lugar del mercantilismo estrecho y competitivo, con sus prácticas de anexión colonial y aranceles proteccionistas, la Gran Bretaña, partidaria del libre comercio, proclamaba la doctrina de la prosperidad con paz mediante una división económica internacional del trabajo basada en la ventaja comparativa de la producción.”¹⁹ De esta manera, hasta el decenio de 1880, el comercio sería el elemento más importante del orden mundial conocido como la *Pax Británica*, seguido por las fuerzas navales británicas y la situación de los demás Estados en Europa, lo que tornaría cada vez más complejas las relaciones entre éstos y Norteamérica, que se industrializaban rápidamente, y los territorios preindustriales de Asia, África y América Latina.²⁰

Es así como el Victorianismo concentraba los ideales que Gran Bretaña poseía como hegemonía a nivel internacional. El imperio británico, explica Dane Kennedy, se definía como una empresa colaborativa de dimensiones globales, en la cual sus

¹⁶ Maryin Hewitt, “Introduction: Victorian milestones” en Hewitt, Martin (ed.), *The Victorian World*, Routledge, Nueva York, 2012, p. 46.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 10.

¹⁸ Zoë Laidlaw, “The Victorian state in its imperial context”, en Hewitt, Martin (ed.), *The Victorian World*, Routledge, Nueva York, 2012, p. 330.

¹⁹ Tony Smith, *Op. Cit.*, p.43.

²⁰ *Ibíd.*, p. 44.

múltiples sujetos se ligaban unos a otros por los beneficios del mandato británico. Estos beneficios se veían expresados por el lenguaje del liberalismo como corriente política, económica y filosófica de Gran Bretaña, la cual se presentaba ante sí misma como una fuerza cosmopolita que promovía el libre comercio y la ética del trabajo, así como derechos legales para las personas y sus propiedades, sirviendo a los propósitos más generales y claros del imperio: la prosperidad, el progreso y la civilización.²¹

De hecho, como señala John Darwin, el imperialismo británico era uno de tipo *informal*, basado en vínculos creados por el comercio, la inversión o la diplomacia, los cuales a menudo son complementados por tratados inequitativos e intervenciones periódicas armadas para anexar nuevas regiones al sistema-mundo de un imperio. Darwin diferencia este tipo de imperialismo del *formal*, el cual se logra a partir de la transferencia explícita de soberanía, acompañada usualmente por la imposición de un control administrativo directo. A pesar de lo anterior, la forma en que el imperialismo se presenta no cambia la esencia de éste, que es definido por Darwin como “el esfuerzo sostenido de asimilar un país o región a un sistema político, económico o cultural de otro poder”.²²

Todo esto constituía una imagen particular del mundo que Gran Bretaña tenía como imperio. Dicha imagen respondía a un proyecto muy reciente en el pensamiento y filosofía europeos que se gestaba ya desde tiempo atrás y que cambiaría, en definitiva, las relaciones que el continente europeo establecía consigo mismo y con su exterioridad: **la modernidad**. Y es que, explica el filósofo alemán Martin Heidegger, sólo en una época como la moderna es que se puede hablar de una “imagen del mundo”, pues éste es el fenómeno fundamental de la Edad Moderna: la conquista del mundo como imagen. Heidegger contempla el concepto de imagen como una “configuración de la producción representadora” en la que el humano lucha por

²¹ Dane Kennedy, “The great arch of Empire” en Hewitt, Martin (ed.), *The Victorian World*, Routledge, Nueva York, 2012, p. 57.

²² John Darwin, “Imperialism and the Victorians: The Dynamics of Territorial Expansion” en *The English Historical Review*, vol. 1112, no. 447, Addison Wesley Longman, Londres, 1997, p. 614, Dirección URL: <https://www.jstor.org/stable/576347>.

alcanzar la posición en que puede llegar a ser aquel ente que da la medida a todo ente e impone todas las normas.²³

Con “ente”, Heidegger hace referencia a aquello que se abre al *dasein*, en tanto que presente y a-la-mano inmediatamente como útil, el cual siempre está dispuesto con referencia a algo más -a otro ente-.²⁴ Lo ente, explica el filósofo alemán, depende siempre de la interpretación que se le da, la cual conlleva una interpretación también de lo verdadero. A esta interpretación siempre presente en el humano -*Dasein*, como él prefiere denominar y que estrictamente no es lo mismo- le llama “metafísica”.²⁵ De esta manera, Heidegger define al “mundo” como la totalidad de lo ente en cuanto tal, que no se reduce al *cosmos* o a la naturaleza, ya que también la historia y la cultura forman parte de éste.²⁶

Lo que esto supone es que el mundo en la modernidad está sometido a una interpretación como imagen que el ser humano se hace de él, la cual parte de una representabilidad determinada. Por representación, Heidegger se refiere al traer a lo ente ante sí mismo, y en esa relación consigo mismo se le obliga a retornar a sí como ámbito que impone normas. Este es un proceso que no es esencial o diferente en la modernidad como en épocas anteriores del ser humano occidental. Lo que lo torna distinto y esencialmente moderno es el hecho de que el hombre²⁷ se sitúa como representante de lo ente en el sentido de lo objetivo, es decir, como nuevo²⁸ sujeto del conocimiento. De esta forma, argumenta Heidegger, comienza ese modo de ser hombre que consiste en ocupar el ámbito de las capacidades humanas como espacio de medida y cumplimiento para el dominio de lo ente en su totalidad.²⁹

²³ Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo” en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2010, p. 77.

²⁴ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Chile, 2002, pp. 81-83

²⁵ Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo” en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2010, p. 63.

²⁶ *Ibíd.*, p. 73.

²⁷ Se utiliza el término “hombre” a lo largo del presente trabajo de investigación con la intención de demostrar el mito de neutralidad u objetividad del pensamiento moderno occidental, en el cual la mujer queda expuesta y descrita como lo alterno o lo otro.

²⁸ *Ibíd.*, p. 74. Heidegger aclara que sólo en la época moderna se puede hablar de novedad, por el hecho mismo de que el hombre se coloca como centro de la representación.

²⁹ *Ibíd.*, p. 75.

Cuanto más completa y absolutamente esté disponible el mundo en tanto que mundo conquistado, tanto más objetivo aparecerá el objeto y más subjetivamente o, lo que es lo mismo, imperiosamente, se elevará el *subjectum*, transformando la contemplación del mundo y la teoría del mundo en una teoría del hombre: una antropología.³⁰ Por lo tanto, la modernidad inaugura una época en la que el humano -el hombre, para ser más precisos- toma la posición del nuevo sujeto a partir del cual está medido el mundo.

Esto es lo que Michel Foucault en su obra *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* ya argumentaba con respecto al fenómeno que llamamos “modernidad”.³¹ Foucault encuentra el punto de partida de la modernidad a finales del siglo XVIII y principios del XIX en Europa, con la aparición de un nuevo personaje en el juego de los saberes de la época: el hombre. De esta manera, sitúa el origen de esta nueva época en el surgimiento de una “analítica del hombre”, la cual sólo es posible a través de una analítica de la finitud de éste mismo. A lo que se refiere es a que, como ya se había descrito con Heidegger, el hombre se posiciona como fundamento de todas las determinaciones ontológicas y epistemológicas de esta nueva era. Es a partir de él que los nuevos juegos de la representación son construidos.³²

Lo anterior quiere decir que la representación sufre una mutación esencial cuando el recorte entre el pensamiento clásico y el pensamiento moderno sucede. “En el pensamiento clásico, aquello para lo cual existe la representación y que se representa a sí mismo en ella, reconociéndose allí como imagen o reflejo, (...) jamás se encuentra presente él mismo. Antes del fin del siglo XVIII, el hombre no existía”.³³

En el pensamiento clásico occidental, por lo tanto, la naturaleza humana y la manera en la que funcionaba excluían la existencia de una ciencia clásica del hombre, ya que las funciones de la “naturaleza” y de la “naturaleza humana” se oponían en todos sus términos, pues la primera hacía surgir, por el juego de una yuxtaposición real y desordenada, la diferencia en el continuo ordenado de los seres -a través de una ontología de lo continuo en la que el ser se define a partir de una metafísica de lo

³⁰ *Ibíd.*, p. 76.

³¹ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 2010, p. 352.

³² *Ídem.*

³³ *Ibíd.*, p. 322.

infinito y entero-, mientras que la segunda hacía aparecer lo idéntico en la cadena desordenada de las representaciones por medio de un juego de exposiciones de las imágenes.³⁴

En cambio, en el pensamiento moderno la representación se ve dominada y hegemonizada por el hombre, pues ya no se trata de reemplazar las cosas al interior del lenguaje -con un ser propio, diferente al del hombre mismo-, sino de liberarlas y hacerlas representar un papel en la dimensión ahora exterior, en la cual el hombre aparece como finito, determinado, comprometido en el espesor de aquello que no piensa -una antropologización del infinito metafísico- y sometido, en su ser, a la dispersión del tiempo.³⁵ La cadena de los seres se convierte, así, en discurso, ligándose por ello a la naturaleza humana y a la serie de las representaciones.³⁶

Esto conlleva, como ya fue expresado anteriormente, un pensamiento de lo Mismo, siempre por conquistar(se) en su contrario, en el cual surge el Doble, es decir, la identidad separada de sí misma en una distancia que, en cierto sentido, le es interior, pero que en otro la constituye, así como la repetición que da lo idéntico, pero en la forma de un alejamiento. Con esto, Foucault menciona que “en el pensamiento moderno, lo que se revela en el fundamento de la historia de las cosas y de la historicidad propia del hombre es la distancia que ahueca lo Mismo, es el rodeo que lo dispersa y lo recoge en los dos extremos de sí mismo. Es esta profunda espacialidad la que permite al pensamiento moderno pensar siempre el tiempo -conocerlo como sucesión, prometérselo como término, origen o retorno-”.³⁷

Por ello, la comprensión de los conceptos del tiempo y el espacio, según Peter Huggill, fue una de las principales consecuencias del proyecto moderno occidental. Gran Bretaña, explica, se encargó de desarrollar todo un imperio basado más en el comercio libre y el control de la economía global que en la adquisición de territorios en cuanto tal, asegurando su posición en el mercado global gracias a la construcción de una red de telégrafos submarinos que se manejaban desde Londres a partir de 1860, así como por la conexión que ésta tenía con sus colonias y protectorados a través de la movilización

³⁴ *Ibíd.*, pp. 322-323.

³⁵ *Ibíd.*, p. 350.

³⁶ *Ibíd.*, p. 323.

³⁷ *Ibíd.*, pp. 352-353.

de personas, materiales e información.³⁸ De esta manera, Gran Bretaña se formaba una imagen del mundo en la cual el libre mercado y el comercio internacional determinaban la forma en que el imperio y sus colonias tendrían una mayor conexión a través del colonialismo, y que tiene sus bases en el nuevo pensamiento moderno europeo.

1.1. La modernidad capitalista europea

Bolívar Echeverría define la modernidad como “la característica determinante de un conjunto de comportamientos que aparecen desde hace ya varios siglos por todas partes en la vida social y que el entendimiento común reconoce como discontinuos e incluso contrapuestos a la constitución tradicional de esa vida, comportamientos a los que precisamente llama ‘modernos’.”³⁹ Lo que esto sugiere es que, como menciona el autor, se trata de un conjunto de argumentos que estarían en proceso de sustituir esa constitución tradicional, y que se afirman como innovaciones sustanciales llamadas a satisfacer una necesidad de transformación surgida en el propio seno del mundo de la vida.⁴⁰

Echeverría coloca el punto de auge de la modernidad en el siglo X, a partir de lo que Lewis Mumford en su obra *Técnica y Civilización* llamó la “fase eotécnica” en la historia de la técnica humana. Dicha eotécnica se caracteriza por un cambio en la productividad humana, en la cual se suscita la capacidad de emprender premeditadamente la invención de instrumentos nuevos y de nuevas técnicas de producción.⁴¹

Lo que esta nueva técnica supone es que la naturaleza -esa otredad no humana- se convierte en una contrincante/colaboradora comprometida en el enriquecimiento mutuo de lo humano y lo extrahumano. A partir de ella, la conversión narcisista que defiende la “mismidad” amenazada de lo humano mediante la conversión amenazante de lo otro, de la “naturaleza” -en un puro objeto que sólo existe para servir

³⁸ Peter J. Hugill, “The shrinking Victorian World” en Hewitt, Martin (ed.), *The Victorian World*, Routledge, Nueva York, 2012, p. 73.

³⁹ Bolívar Echeverría, “Un concepto de modernidad” en *Contrahistorias*, no. 11, 2008, Dirección URL: <http://bolivare.unam.mx/ensayos/Un%20concepto%20de%20modernidad.pdf>.

⁴⁰ *idem*.

⁴¹ *idem*.

de espejo a la autoproyección del hombre como sujeto puro-, resultaría innecesaria en el momento mismo en que esa amenaza dejaría de existir, pues la sujetidad humana no implicaría la anulación de la sujetidad inevitablemente misteriosa de lo otro al no utilizar el trabajo humano como arma para dominar a la naturaleza, tanto en el propio cuerpo humano como en la realidad exterior.⁴²

Resulta bastante obvio señalar que lo expuesto por Echeverría, basándose en Mumford sobre la eotécnica y la modernidad, no coincide con la realidad material de lo que el pensamiento moderno destaca a lo largo del tiempo. Esto lo explica Echeverría al constatar la eotécnica simplemente como la esencia de la modernidad, la cual se actualiza dependiendo del contexto material e histórico en el que se desarrolla. En este caso, por lo tanto, se estaría hablando de una modernidad cuya virtualidad se ha actualizado en el contexto europeo del capitalismo, el cual, mediante la colonización de nuevos territorios, se propagaría a nivel global en lo que Echeverría justifica llamar la modernidad “realmente existente” o “modernidad capitalista”.⁴³

De esta manera, se puede argumentar que Echeverría encuentra una diferencia imprescindible entre la modernidad que él denominaría “potencial o esencial” y aquella que se halla “realmente existente”. Esta última sería de la que Martin Heidegger y Michel Foucault estarían hablando en el momento en que teorizan sobre la “imagen del mundo” y la representabilidad del hombre como sujeto puro del pensamiento. Es por esto que Echeverría establece lo siguiente:

“Se plantea así una discordancia y un conflicto entre ambos niveles de la modernidad, el potencial, virtual o esencial y el efectivo, empírico o real; el primero, siempre insatisfecho, acosando al segundo desde los horizontes más amplios o los detalles más nimios de la vida; el segundo, intentando siempre demostrar la inexistencia del primero. Se abre también así, en la vida cotidiana, un resquicio por el que se vislumbra la utopía, es decir, la reivindicación de todo aquello de la modernidad que no está siendo actualizado en su actualización capitalista.”⁴⁴

⁴² *ídem.*

⁴³ *ídem.*

⁴⁴ *ídem.*

La actualización capitalista que Echeverría menciona se trata del proyecto moderno occidental en su despliegue total; es la forma que la esencia de lo moderno ha adquirido con respuesta al contexto material e histórico que la determina. En su ensayo sobre las *15 tesis de la Modernidad y el Capitalismo*, explica las causas principales por las que lo moderno se actualiza mediante lo capitalista en Europa y, tras las colonizaciones emprendidas por ésta, de manera global, destacando tres constantes principales de la historia del capitalismo como forma o modo de reproducción de la vida económica del ser humano “trabajadas” o integradas en la historia de lo moderno:

1. La reproducción cada vez mayor y cíclica de una escasez relativa artificial de la naturaleza con respecto a las necesidades humanas y en referencia a satisfactores cada vez más diferentes;
2. El avance de alcances totalitarios, extensivos o intensivos (como la globalización y la tecnificación, respectivamente) de la subsunción real del funcionamiento de las fuerzas productivas bajo la acumulación del capital, y
3. El flujo indetenible de la dirección en la que corre el tributo que la propiedad capitalista -y su intencionalidad mercantil y pacifista- paga al dominio monopólico -y su arbitrariedad extra-mercantil y violenta-, el cual pasa de alimentar la renta de la tierra a engrosar la de la tecnología.⁴⁵

El capitalismo es definido por Echeverría, siguiendo el discurso teórico de Karl Marx sobre la economía política, como un proceso *formal* de producción de plusvalor y acumulación de capital (es decir, el estrato abstracto de esa vida económica como “formación” de valor) que subsume o subordina a un proceso *real* de transformación de la naturaleza y restauración del cuerpo social (el estrato concreto de “formación” de riqueza).⁴⁶ A manera de resúmen, explica que:

“En la economía capitalista, para que se produzca cualquier cosa, grande o pequeña, simple o compleja, material o espiritual, lo único que hace falta es que su producción sirva de vehículo a la producción de plusvalor. Asimismo, para que cualquier cosa se consuma, usable o utilizable, conocida o exótica, vital o lujosa, lo único que se requiere es que la satisfacción que ella proporciona esté

⁴⁵ Bolívar Echeverría, “Modernidad y Capitalismo (15 tesis)” en *Review*, vol. XIV, no. 4, Fernand Braudel Center, Nueva York, 1991, Dirección URL: <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Modernidad%20y%20Capitalismo%20%2815%20Tesis%29.pdf>.

⁴⁶ *Ídem*.

integrada como soporte de la acumulación de capital. En un caso y en otro, para que el proceso técnico tenga lugar es suficiente (y no sólo necesario) que su principio de realización ‘social-natural’ esté transfigurado o ‘traducido’ fácticamente a un principio de orden diferente, ‘social-enajenado’, que es esencialmente incompatible con él -pues lo restringe o lo exagera necesariamente-: el principio de la actividad valorizadora del valor.”⁴⁷

Esto quiere decir que el capitalismo se diferencia de cualquier otro modo de producción y reproducción de la vida económica de lo humano al constituirse por una necesidad constante de producir por y para la producción misma, y no con finalidades exteriores a ella, en la medida en que re-encauza la mayor parte del plusvalor explotado hacia la esfera productiva, afirmando la riqueza abstracta del capital como siempre existente. El capitalismo requiere de una “ganancia extraordinaria” que permita el monopolio de una innovación técnica capaz de incrementar la productividad de un determinado centro de trabajo y de fortalecer así la competitividad de las mercancías producidas por él en el mercado.⁴⁸

Europa, argumenta Echeverría, se encontraba especialmente preparada para darle una oportunidad real de despliegue al *fundamento* de la modernidad, y lo logra a través del capitalismo, en gran parte gracias a la coincidencia e interacción de al menos tres realidades históricas que se presentaban ya durante la Edad Media: la construcción del orbe civilizatorio europeo, la subordinación de la riqueza a la forma mercantil de intercambio y la consolidación de la revolución cultural cristiana a través del catolicismo.⁴⁹

Europa, dice, se hallaba en plena “revolución civilizatoria” y sometida al esfuerzo de construirse como totalidad concreta de fuerzas productivas que potencializaría la productividad del trabajo humano. De igual manera, había quedado atrás la época en la que la circulación mercantil no era capaz de ejercer más que una “influencia exterior” o apenas deformante sobre el metabolismo del cuerpo social, pues tendía ya a atravesar lo social, promoviendo y privilegiando (como mecanismo de crédito) el mercado de valores aún no producidos, lo que la convierte en una *mediación técnica* indispensable

⁴⁷ *Ídem.*

⁴⁸ *Ídem.*

⁴⁹ *Ídem.*

de la reproducción de la riqueza social. Esto permitía el vaciamiento de los sujetos políticos arcaicos -comunidades y señores feudales- de su capacidad de injerencia tanto en la distribución de bienes como en su producción y consumo, pues cosificaba el mecanismo de circulación de la riqueza en calidad de “sujeto” distribuidor de la misma.⁵⁰

No obstante, el fenómeno que permitió de mejor manera la actualización de lo moderno mediante el capitalismo fue la transformación cristiana de la cultura judía a través de la refuncionalización de lo occidental grecorromano y el sometimiento de las culturas germanas como empresa histórica de la Salvación del género humano, que era capaz de integrar a todos los destinos particulares de las comunidades autóctonas y de proponer un “sentido único” y una racionalidad (cuando no una lengua) común para todo lo humano. Fenómeno que sustituyó la consistencia eclesial (mediterránea y judaica) de su religiosidad -perceptible de manera corporal y exterior para todos- por una consistencia puramente individual, imperceptible para los otros, pero presente en la interioridad psíquica de cada individuo: una experiencia puramente imaginaria en la que el cumplimiento moral, convertido en autosatisfacción, coincide con la norma moral, devenida auto-exigencia.⁵¹

De esta forma surge el carácter individualista de la modernidad capitalista, consistente en una constitución de la persona que se contrapone a cualquier identidad comunitaria cualitativamente diferenciada y en interioridad, y que se distingue -según Echeverría- por 2 momentos importantes: la partición en dos de la sustancia natural-cultural del individuo, en tanto que facultad soberana de disponer sobre las cosas (como alma limpia de afecciones hacia el valor de usos) que se enfrenta al individuo a sí mismo con objeto de su propiedad (como un “cuerpo” que “se tiene”, como un aparato exterior, compuesto de facultades y apetencias), y la oposición natural fundamentada en lo anterior del cuerpo individual íntimo al cuerpo colectivo de la vida cotidiana comunitaria, representado por la *contradicción* entre lo privado y lo público.⁵²

Se trata de la muerte de todo lo divino-numinoso como dimensión cohesionadora de la comunidad, que conduce a la necesidad social moderna de colmar esa ausencia

⁵⁰ *Ídem.*

⁵¹ *Ídem.*

⁵² *Ídem.*

divina y reparar la desviación teocrática de lo político mediante una re-sintetización puramente funcional de la sustancia social bajo la figura de la Nación, la cual descansa en la confianza ingenua y autoritaria de que dicha identidad concreta se generará espontáneamente, a partir de los restos de la “nación natural” que ella misma niega y desconoce, en virtud de la mera aglomeración o re-nominación de los individuos abstractos, perfectamente libres (desligados), en calidad de socios de la empresa estatal, de compatriotas o connacionales.⁵³

Es así, de hecho, como el Estado-nación se constituye como la forma civilizatoria por excelencia de la modernidad, impactando en toda esfera del ámbito social desde 1648 en Europa con el tratado de Westfalia, y posicionándolo como principal actor de las relaciones internacionales.⁵⁴ Esto contribuiría a un *economicismo* característico de la modernidad capitalista, en el cual acontece un predominio de la dimensión civil de la vida social -la que constituye a los individuos como burgueses o propietarios privados- sobre la dimensión política de la misma -la que personifica a los individuos como ciudadanos o miembros de la república-, en una empresa histórico-económica, el Estado, cuyo contenido central es “el fomento del enriquecimiento común” como instrumento igualitario de la suma de las fortunas privadas en abstracto.⁵⁵

Esta ideología ya se podía contemplar claramente en el pensamiento victoriano de Gran Bretaña, en el cual, como explica Simon Gikandi, el trabajo representaba la libre voluntad del individuo, pues, según el discurso liberal de la época, “cuando los trabajadores realizan su tarea con valor, se vuelven libres”.⁵⁶ Esta era la idea que los colonizadores tenían en el momento en que se veían enfrentados a las diferentes culturas de las regiones a las que llegaban. Lauren Goodlad argumenta al respecto que el discurso británico imperial se caracterizaba por combinar frecuentemente una política exterior idealista con una realista al articular intereses económicos e imperiales

⁵³ *Ídem.*

⁵⁴ Gerald Delanty, Patrick O'Mahony, *Nationalism and Social Theory*, SAGE Publications, Londres, 2002, p. 10.

⁵⁵ Bolívar Echeverría, “Modernidad y Capitalismo (15 tesis)” en *Review*, vol. XIV, no. 4, Fernand Braudel Center, Nueva York, 1991, Dirección URL: <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Modernidad%20y%20Capitalismo%20%2815%20Tesis%29.pdf>.

⁵⁶ Simon Gikandi, “Afro-Victorian worlds” en Hewitt, Martin (ed.), *The Victorian World*, Routledge, Nueva York, 2012, p. 681.

mediante retóricas que acentuaban la difusión liberadora del comercio británico, la democracia y sus ideales humanitarios.⁵⁷

No sólo se trataba del conflicto y mantenimiento de poder frente a otras potencias europeas, sino también de los intereses económicos liberales que sustentaban al imperio mismo. Por eso Goodlad define la "geopolítica victoriana" como "una categoría con el potencial de emparejar locaciones y contextos particulares con prácticas igualmente específicas, permaneciendo consciente de las características sistémicas del capital globalizante"⁵⁸.

Sin embargo, a partir de la segunda mitad del Victorianismo, el Estado británico se había vuelto ya más intervencionista, debido a que, a lo largo del periodo, los liberales habían dejado de ver al Estado como una amenaza para sus ideales y aceptaron su intervención más profunda y general en las vidas de sus sujetos. El sentido de que el Estado representaba a la población fue reforzado, por lo que las intervenciones más generales en la vida de las personas se volvieron un asunto menos problemático.⁵⁹

Según Hewitt, el cambio se dio en una inflexión más intervencionista basada en una política exterior que apoyaba a regímenes liberales con el fin de seguir incrementando el comercio internacional. Las colonias, en este aspecto, representaban una instancia del poder nacional británico y sus alcances, exportando todos los ideales victorianos a la periferia del imperio, logrado en gran parte por la compresión espacial y temporal que las nuevas creaciones de la Revolución Industrial traían consigo -el telégrafo y el ferrocarril eran de las más importantes-.⁶⁰

Este mismo intervencionismo se podía notar en los demás Estados coloniales que conformaban el imperio británico, lo que provocaba diferencias determinantes entre ellos. Los Estados coloniales de Gran Bretaña, incluyendo aquellos con una población sustancial de colonos blancos, se encontraban más preparados para usar o amenazar con el uso de la fuerza contra sus habitantes que a negociar con ellos, como todavía se realizaba al interior del Estado británico. Era común para los británicos liberales, dice

⁵⁷ Lauren M.E. Goodlad., "Geopolitics and the Victorian geopolitical unconscious" en Hewitt, Martin (ed.), *The Victorian World*, Routledge, Nueva York, 2012, p. 176.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 175.

⁵⁹ Zoë Laidlaw, *Op. Cit.*, p. 331.

⁶⁰ Martin Hewitt, *Op. Cit.*, pp. 19-20.

Laidlaw, denunciar las intervenciones del Estado o la violencia doméstica, a la vez que aceptaban su incorporación en las colonias. Esto consolidaría las bases de una de las características principales del Estado moderno liberal: mientras se reserva el uso de la violencia para sí mismo, su efectividad yace en un contrato social de paz negociado con sus sujetos.⁶¹

Dane Kennedy menciona que lo anterior se debía en gran parte a que los ideales liberales se contradecían con el poder imperial mediante el que eran impuestos en las colonias y protectorados del imperio, ya que éste se caracterizaba por un despotismo hegemónico de tipo autocrático, militar y basado en la renovación o reformulación de la monarquía, las élites hereditarias y la iglesia. Todo esto se veía asociado al orden moral de lo político y al patriotismo, que convirtieron a Gran Bretaña en un nuevo sistema imperial liberal definido por el libre comercio, derechos políticos y legales para aquellos individuos que se consideraban calificados para poseerlos y una necesidad de moralización para aquellos que no.⁶²

Esto es confirmado por Tony Smith cuando afirma que:

“La política británica hacia el mundo preindustrial se caracterizó progresivamente, en este periodo, por la celebración de acuerdos comerciales no discriminatorios (la ‘puerta abierta’ tipificada por las cláusulas de la nación más favorecida) y por una oposición a las anexiones territoriales. De acuerdo con las creencias de la época, una división internacional del trabajo en la producción basada en la ventaja comparativa ayudaría a crear un mundo mejor integrado, más rico y más armonioso. (...) Pero si la política británica era en teoría ‘antimperialista’, en la práctica resultaron los regímenes políticos de muchas regiones del Sur tan frágiles o maleables que la influencia del comercio británico apoyado por su marina equivalía a un imperialismo liberal a pesar de la aversión genuina del Estado británico hacia una política intervencionista en esos lugares. Las circunstancias convertían la expansión económica en imperialismo.”⁶³

Mencionando, posteriormente, que:

“(...) la expansión económica se convirtió en imperialismo a resultas del carácter de las sociedades sureñas tanto como de los designios agresivos formulados en

⁶¹ *Ídem.*

⁶² *Ibíd.*, pp. 59-60.

⁶³ Tony Smith, *Op. Cit.*, pp. 33-34.

Gran Bretaña. Por lo tanto, la significación del imperialismo económico liberal parece tener una magnitud diferente según se vea desde Gran Bretaña o desde la periferia: para aquélla, los problemas económicos podían manejarse en forma relativamente rutinaria y raras veces se presentaban como problemas básicos, dignos de la atención de los líderes políticos; pero para los territorios de la periferia comprometían en forma clara e inmediata la estructura misma de la vida social.”⁶⁴

Pero, si Gran Bretaña podía desarrollar a tal grado su imperialismo era gracias al eurocentrismo característico de la “modernidad capitalista”. Enrique Dussel argumenta que dicho eurocentrismo se fundamenta en la confusión de la universalidad abstracta buscada por el proceso mismo con la mundialidad concreta hegemonizada por la Europa del norte como “centro” de dicho proceso. “Si se entiende que la ‘modernidad’ de Europa será el despliegue de las posibilidades que se abren desde su ‘centralidad’ en la Historia Mundial, y la constitución de todas las otras culturas como su ‘periferia’, podrá comprenderse el que, aunque toda cultura es etnocéntrica, el etnocentrismo europeo moderno es el único que puede pretender identificarse con la ‘universalidad-mundialidad’”.⁶⁵

Para Dussel, el proyecto moderno en realidad da inicio con la colonización de América desde 1492, siendo España, entonces, la primera nación “moderna”, y estableciendo así la primera etapa “moderna” del mercantilismo mundial, en la cual el Mediterráneo es sustituido por el Atlántico como fuente de comercio. El papel que identifica con respecto a América es fundamental, pues abre la definición y delimitación de lo moderno a un proceso que no se caracteriza por un desarrollo intra-europeo y propio solamente del “viejo continente”, a diferencia de la perspectiva eurocéntrica, la cual contempla a la modernidad como una emancipación o “salida” de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abriría a la humanidad a un nuevo desarrollo a partir del siglo XVIII.⁶⁶

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 51.

⁶⁵ Enrique Dussel, “Europa, Modernidad y Eurocentrismo” en Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales*, CLACSO/UNESCO, Buenos Aires, 2000, p. 68.

⁶⁶ *Ibíd.*, pp. 65-66.

La Europa moderna, entonces, utilizará la conquista de América Latina desde el siglo XV como “trampolín” para sacar una ventaja comparativa determinante con respecto a sus antiguas culturas antagónicas (la turca y la musulmana, por ejemplo), instalando una supuesta superioridad como fruto de la acumulación de la riqueza, experiencia y conocimientos. Sin embargo, por parte *ad extra*, esta modernidad realiza un proceso irracional -contrapuesto a sus intenciones más racionales de liberación- basado en su contenido oculto, secundario y negativo de carácter *mítico*, que justifica una praxis continua de violencias múltiples⁶⁷, y que Dussel describe a través de 7 características importantes:

1. “La civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior (lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica).
2. La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral.
3. El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa (es, de hecho, un desarrollo unilineal y a la europea, lo que determina, nuevamente sin conciencia alguna, la ‘falacia desarrollista’).
4. Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario, para destruir los obstáculos de la tal modernización (la guerra justa colonial).
5. Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), violencia que es interpretada como un acto inevitable, y con el sentido cuasi-ritual de sacrificio; el héroe civilizador inviste a sus mismas víctimas del carácter de ser holocaustos de un sacrificio salvador (el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción ecológica de la tierra, etcétera).
6. Para el moderno, el bárbaro tiene una ‘culpa’ (el oponerse al proceso civilizador) que permite a la ‘Modernidad’ presentarse no sólo como inocente, sino como ‘emancipadora’ de esa ‘culpa’ de sus propias víctimas.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 69.

7. Por último, y por el carácter 'civilizatorio' de la 'Modernidad', se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la 'modernización' de los otros pueblos 'atrasados' (inmaduros), de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etcétera."⁶⁸

La imagen británica del mundo, por lo tanto, se verá conformada por todo el carácter *mítico* que Dussel atribuye al proyecto modernizador occidental, basado en esta "falacia desarrollista" que posiciona a las demás culturas como Alteridad frente al ego moderno "civilizado y desarrollado". No obstante, la raíz de esta "falacia desarrollista" que posiciona a Europa como el modelo del desarrollo y reafirma sus ideales más imperialistas y coloniales con respecto a las demás culturas se halla en una de las características principales -quizás la más importante- que Echeverría destaca sobre la modernidad actual y el pensamiento occidental: el humanismo.⁶⁹

1.2. Del humanismo y la escisión sustancial

Para dar paso al siguiente apartado, resulta necesario el establecimiento de un axioma determinado por el estado del arte que constituye nuestro tema de análisis: la modernidad es la conclusión de una historia del pensamiento occidental que se caracteriza por fundamentarse en una separación, una escisión que realiza de sí misma. Con esto se quiere expresar la noción de que la época moderna sustenta su propio proyecto en la identidad que crea consigo misma sobre la realidad de las cosas.

Así es como se origina la antropología, la cual tiene un papel constitutivo en la modernidad, pues se trata de la analítica del hombre de la que habla Foucault y permite la imagen del mundo como representación, según Heidegger. La filosofía moderna, consecuentemente, se caracteriza por la preocupación que tiene por el hombre mismo, la cual reivindica en sus discursos. Se trata, dice Foucault, de una duplicación empírico-crítica por la cual se pretende hacer valer al hombre de la naturaleza, del cambio o del discurso como fundamento de su propia finitud, pues el análisis precrítico de lo que el

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 70.

⁶⁹ Bolívar Echeverría, "Modernidad y Capitalismo (15 tesis)" en *Review*, vol. XIV, no. 4, Fernand Braudel Center, Nueva York, 1991, Dirección URL: <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Modernidad%20y%20Capitalismo%20%2815%20Tesis%29.pdf>.

hombre es en su esencia se convierte en la analítica de todo aquello que puede darse en general a la experiencia del hombre.⁷⁰

Sin embargo, la antropología no es más que la configuración actual de la filosofía moderna en cuanto tal⁷¹, y, para poder comprender los motivos de su origen, es necesario destacar que tanto el pensamiento clásico como el pensamiento moderno, a pesar de las diferencias que se han expuesto anteriormente, mantienen una vinculación tan estrecha que resulta imprescindible hablar de uno para definir o criticar al otro. En pocas palabras: no puede existir el pensamiento moderno -actualizado en su fase antropológica- sin el pensamiento clásico detrás de él. Este vínculo fundamental puede ser encontrado en lo que occidentalmente se denomina como “**humanismo**”, el cual, con todas sus modificaciones y derivaciones, se presenta como una constante a través de la historia del pensamiento europeo-occidental.

Martin Heidegger definía al humanismo como el “meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no-humano, incluso de lo ‘inhumano’, esto es, ajeno a su esencia”⁷². De lo que se trata, explica, es de un esfuerzo por que el hombre se torne libre para su humanidad y encuentre en ella su dignidad, lo que conlleva una interpretación del concepto que se tenga por “libertad” y, obviamente, por “naturaleza” y “esencia” de lo humano. Por esto mismo, nos dice Heidegger, variarán también los caminos que conducen a su realización.⁷³

Javier García Gibert, en su obra *Sobre el viejo humanismo: Exposición y defensa de una tradición*, define al humanismo como “la tradición de una larga sabiduría, vertida por escrito, que tiene sus orígenes en la cultura greco-latina y en el posterior elemento catalizador cristiano, y cuyo propósito no es otro que el ennoblecimiento armónico del ser humano en sus facetas ética y estética, existencial y espiritual”⁷⁴, dividiéndolo en dos: uno al que le agrega el adjetivo de “viejo” en oposición a los “nuevos” humanismos -que serían los segundos-, los cuales son determinados

⁷⁰ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 2010, pp. 353-354.

⁷¹ *Ídem*.

⁷² Martin Heidegger, “Carta sobre el ‘humanismo’” en *Hitos*, Alianza, España, 2014, p. 264.

⁷³ *Ibíd.*, p. 265.

⁷⁴ Javier García Gibert, *Sobre el viejo humanismo: Exposición y defensa de una tradición*, Marcial Pons Ediciones de Historia, Madrid, 2010, p. 11.

por el pensamiento moderno y que, sin embargo, siguen manteniendo sombras de la tradición “vieja”, de la cual se declara defensor, como el título de su obra lo señala.⁷⁵

Como se aprecia en la definición de García Gibert, el “viejo” humanismo se inaugura en la cultura greco-latina, en la cual ve definidas sus bases metafísicas, ontológicas y epistemológicas.⁷⁶ No obstante, es gracias al judeocristianismo europeo que éste se vuelve tradición y emblema del pensamiento clásico occidental. Desde Sócrates y Platón, pasando por Cicerón y Séneca, hasta San Jerónimo y San Agustín, dicho pensador elaborará el entramado mediante el cual este sistema filosófico ha dejado sus huellas hasta nuestros días.⁷⁷

Este viejo humanismo se caracteriza, explica García Gibert, por el cultivo autónomo de la razón, siempre dirigido al análisis de la realidad humana y al perfeccionamiento moral del individuo.⁷⁸ Sus bases metafísicas se hallan en la creencia platónica del universo como réplica exhaustiva del mundo de las Ideas, y en la concepción aristotélica, en un plano más horizontal que vertical, de la continuidad del ser a través de sus distintas formas, procreando una concepción analógica entre lo terrenal (la Materia) y lo divino (la Idea). La verdadera aspiración de todo humanista, argumenta, era la de hallar el centro y sentido de uno mismo⁷⁹, la cual descende de la ética filosófica socrática del “autoconocimiento de uno mismo”, y que se sedimenta en en la cultura romana y el judeocristianismo.

En cambio, los “nuevos humanismos” -a los que también denomina García Gibert como “**humanitarismo**”- se plantean a partir de los ideales de “libertad, igualdad y fraternidad” establecidos tras la Revolución francesa; ideales que, explica el autor, tras su utilización con fines políticos -introduciéndolos a los dominios de lo ideológico-, son vaciados del significado humanista que los caracterizaba y se llenan de una

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 12.

⁷⁶ García Gibert, en la primera mitad de su obra, argumenta, de manera detallada, las ideas del por qué el humanismo tradicional y “viejo” se encuentra en este periodo de tiempo y dentro de este espacio de la historia europea. Para una mejor descripción y análisis de ello, véase: Javier García Gibert, *Sobre el viejo humanismo: Exposición y defensa de una tradición*, Marcial Pons Ediciones de Historia, Madrid, 2010, pp. 28-250.

⁷⁷ *Ibíd.*, pp. 102-103.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 263.

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 270.

contradicción filosófica que se proyectaría en el terreno de lo práctico.⁸⁰ El humanitarismo del hombre ilustrado, que se describe como un proceso emancipador de la razón respecto a dogmas, supersticiones y prejuicios, surge como continuación natural del proyecto humanista viejo, siendo, más bien, los postulados teóricos de este nuevo proyecto los que hacen la distinción entre ambos. Entre ellos, los más importantes se refieren a la identificación entre el progreso material y el espiritual, el sacrificio del pasado en aras del futuro y el sometimiento de los principios éticos en beneficio de la ideología y la manipulación política.⁸¹

De esta manera, lo que marcaría la diferencia, la escisión, entre el humanismo -viejo humanismo- y el humanitarismo -nuevo humanismo-, dirá García Gibert, será a partir del pensamiento renacentista de Descartes, o lo que denomina como la “revolución cartesiana”. Esta escisión se produce en el momento en que surge un nuevo modelo epistemológico basado en la racionalidad absoluta de la ciencia moderna, la cual pone toda su confianza en el conocimiento físico-matemático de lo ente a partir de la abstracción y la deducción de un método basado en la pura técnica mecanizada, heredada del pensamiento de Galileo Galilei.⁸²

Sin embargo, agrega éste, no es sólo el puro racionalismo filosófico lo que aparta a Descartes de la tradición humanista. Es, sobre todo, la reducción y tecnificación de todo misterio existencial de lo humano lo que le distancia de la tradición humanista. Aquí es donde acontece lo que hemos definido como la **escisión sustancial** de la era moderna: la concepción del ser humano a partir de su separación en dos mitades irreductibles: el alma *-ego cogito ergo sum-*, que tiene por esencia al lenguaje y el pensamiento, y el cuerpo *-res extensa-*, concebido como una máquina y sometido, consecuentemente, a las leyes mecánicas que rigen la materia y la naturaleza, más no a lo humano.⁸³

No obstante, y contrario a lo que García Gibert defiende a lo largo de su obra, esta separación ontológica de lo humano ya comenzaba desde mucho antes a

⁸⁰ *Ibíd.*, pp. 316-318. Un ejemplo que da el autor con respecto a esto es el del concepto de la *Libertad*, el cual, al llevar implícito el desarrollo sin trabas de las cualidad personales, indefectiblemente, daría lugar a una desigualdad de actitud y carácter entre las personas.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 314.

⁸² *Ibíd.*, pp. 259-272.

⁸³ *Ibíd.*, pp. 263-264.

mostrarse a manera de simulacro de lo que se actualizaría más tarde como sustancia del pensamiento moderno. Ello se puede corroborar cuando éste explica cómo la oposición platónica entre la *psyché* -mente- y el *soma* -lo corpóreo- como realidades distintas de lo humano, donde lo material es considerado como una imagen degradada y mutable -y, por lo tanto, inferior- de lo verdadero (el mundo de las Ideas y la Forma), se transforma en el pensamiento cristiano de San Pablo y San Agustín en una dialéctica permanente entre dos tendencias antagónicas presentes y circunstanciales en el ser humano, el espíritu y la carne, en las cuales la última limita a la primera.⁸⁴

Se puede argumentar, entonces, que el humanismo se ha hallado, al menos virtual y potencialmente, como fundamento de todo el pensamiento occidental -ya sea el clásico, el medieval o el moderno-. Es por esto que autores como Irina Deretic y Stefan Lorenz Sorgner solamente definen al humanismo con base en su virtualidad y esencia, pues destacan la existencia de múltiples actualizaciones de éste a lo largo de la historia occidental, y lo hacen partiendo de la implicación de una constante afirmación de dualidades categóricas ontológicas como la de lo material y lo inmaterial.⁸⁵

Por consiguiente, René Descartes sólo llegaría a actualizar, a través de un nuevo modelo epistemológico, la esencia de un humanismo que no sólo partiría al ser humano -su sujeto y objeto de conocimiento- en dos mitades irreductibles. En la quinta parte del *Discurso del Método*, éste indaga en las leyes y la naturaleza de las cosas materiales, en un intento por racionalizar el concepto cristiano de Dios, describiendo todo lo material como algo mecánico que Dios ha creado de manera perfecta e incomparablemente ordenada; por lo tanto, el cuerpo humano, al ser material, funciona de esta manera: obrando por la disposición de sus órganos con acciones particulares.⁸⁶

Por esta razón, el hombre se asemeja a los animales, pues posee una extensión de su ser, es decir, un cuerpo material. Sin embargo, el hombre se conforma, igualmente, por un alma razonable que está siempre añadida al cuerpo para manejar a este último, ya que puede ser víctima de las pasiones e impulsos que afectan al animal

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 135.

⁸⁵ Irina Deretic, Stefan Lorenz Sorgner, Introducción a *From Humanism to Meta-, Post- and Transhumanism?*, Peter Lang, Frankfurt Am Main, 2016, p. 13.

⁸⁶ Descartes, René, *Discurso del Método*, Alianza, México, 2011, p. 80.

en su materialidad.⁸⁷ Esta alma, que es creación divina, funciona a través del lenguaje y del pensamiento, cualidades específicas y superiores de lo humano, al cual describe como un espectador de las infinitas creaciones de Dios; esas máquinas perfectas que conforman la creación entera.⁸⁸

Es por esto que Descartes posiciona al hombre sobre los animales, pues éstos, según su lógica, están desprovistos de razón y, debido a ello, no se puede encontrar en ellos ninguna función que dependa del pensamiento, que es la única que le pertenece a los hombres. Para Descartes, un animal no es más que "...una máquina que, por ser hecha de manos de Dios, está incomparablemente mejor ordenada y posee movimientos más admirables que ninguna otra de las que pueden inventar los hombres."⁸⁹ El hombre, hecho a semejanza de Dios, puede crearse también sus propias máquinas, pero éstas nunca llegarán a ser tan perfectas como las creadas por Dios.

De lo expuesto por Descartes a principios del siglo XVII se puede intuir ya el comienzo del pensamiento moderno y del nacimiento del hombre como sujeto y sustancia de todo conocimiento y realidad. La diferencia jerárquica que elabora con respecto al hombre y al animal establece las bases para la escisión sustancial del sujeto moderno, que le dejaría una apertura permanente entre su materialidad y su espiritualidad, y que se traduciría dos siglos después en la visión antropológica que constituye lo humano en la modernidad, identificada por una jerarquización de las partes que lo conforman: el cuerpo, al ser lo más animal que el humano posee, queda subordinado a las reglas del alma racional, como especificidad ontológica del hombre frente a otros seres vivientes -incluida la mujer-.

Esta es la razón por la que Bolívar Echeverría considera al humanismo como una de las características fundamentales de la modernidad actual. De hecho, el concepto que Bolívar Echeverría contempla para el humanismo coincide con lo expuesto por Michel Foucault al respecto del pensamiento antropológico moderno, así como lo argumentado por García Gibert con respecto al "humanitarismo", ya que lo define como la pretensión de la vida humana de supeditar la realidad de lo Otro a la

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 81.

⁸⁸ *Ibíd.*, pp.68-70.

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 79.

suya propia; su afán de constituirse, en tanto que Hombre o sujeto independiente, en calidad de fundamento de la Naturaleza, es decir, de todo lo infra-, sobre- o extra-humano, convertido en puro objeto, en mera contraparte suya, y que surge a partir de un antropocentrismo característico de la vida humana que crea para sí un mundo (cosmos) autónomo y dotado de autosuficiencia relativa respecto de lo Otro mismo (el caos).⁹⁰

Su efectividad práctica se basa en el conocer como un “trabajo intelectual” de apropiación de lo que se tiene al frente como de la modalidad matemático-cuantitativa de la razón que él emplea. El buen éxito económico de su estrategia como *animal rationale* en la lucha contra la Naturaleza convence al Hombre de su calidad de sujeto, fundamento o actividad autosuficiente, y lo lleva a formar una jerarquía como tal sobre el conjunto del proceso de reproducción social: sobre todos los elementos (de la simple naturaleza humanizada, sea del cuerpo individual o del territorio común, al más elaborado de los instrumentos y comportamientos), sobre todas las funciones (de la más material, pro-creativa o productiva, a la más espiritual, política o estética) y sobre todas las dimensiones (de la más rudimentaria y automática a la más extraordinaria y creativa) del mismo.⁹¹

Lo productivo se vuelve el resultado del azar o la casualidad, pero en tanto que susceptible lo otro de ser “domado” y aprovechado por el poder de la razón instrumentalista. “El racionalismo moderno, la reducción de la especificidad de lo humano al desarrollo de la facultad racionante y la reducción de ésta al modo en que ella se realiza en la práctica puramente técnica o instrumentalizadora del mundo, es así el modo de manifestación más directo del humanismo propio de la modernidad capitalista.”⁹²

Para complementar lo expuesto por Echeverría, Una Popovic, en su ensayo sobre la transformación del concepto tradicional del ser humano a partir de la filosofía de Martin Heidegger, explica que el hombre moderno no sólo fue concebido primariamente en términos de sus características cognitivas, sino que también, con

⁹⁰ Bolívar Echeverría, “Modernidad y Capitalismo (15 tesis)” en *Review*, vol. XIV, no. 4, Fernand Braudel Center, Nueva York, 1991, Dirección URL: <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Modernidad%20y%20Capitalismo%20%2815%20Tesis%29.pdf>.

⁹¹ *Ídem*.

⁹² *Ídem*.

base en ello, se le fue adscrito el poder de ser el juez final y actor principal entre otros seres: la única autoridad que tiene poder sobre él es la mente, la cual es el atributo único que lo vuelve el humano que es. Esto representaría, dice, la fundación de un hombre independiente de cualquier ser supremo y limitado a través de un movimiento de reflexión que le devuelve el balance en la misma cosa por la que empezó, es decir, la dignidad y el poder adscritos a lo humano y a la humanidad.⁹³

A todo este proceso histórico y filosófico que culmina en el humanismo actual Giorgio Agamben lo denomina como *antropogénesis*, que describe como el resultado de la cesura y de la articulación entre lo humano y lo animal, la cual se da ante todo en el interior del hombre. Esta cesura es creada a partir de la ontología y la metafísica, que permiten el devenir humano de lo viviente en el momento en que se establece como meta -metafísica- la superación de la *physis* animal en dirección de la historia humana, lo que conlleva una separación no definitiva e inmediata, sino constantemente actualizable, que decide cada vez y en cada individuo acerca de lo humano y de lo animal, conllevando también una definición determinada de lo natural y lo histórico, la vida y la muerte, el cuerpo y el espíritu, etc.⁹⁴

El resultado de dicha antropogénesis es el nacimiento de lo que Agamben denomina como **la máquina antropológica** de la filosofía occidental, a la que define como un dispositivo irónico que funciona como fuente de producción y reconocimiento de lo humano mediante una exclusión (que es también y siempre ya una captura) y una inclusión (que es también y siempre ya una exclusión) en las oposiciones hombre/animal, humano/inhumano. “Precisamente porque lo humano está, en efecto, siempre ya presupuesto, la máquina produce en realidad una especie de estado de excepción, una zona de indeterminación en la que el afuera no es más que la exclusión de un adentro y el adentro, a su vez, tan sólo la inclusión de un afuera”.⁹⁵

Esta máquina antropológica, explica Agamben, puede funcionar tan sólo instituyendo en su centro aquella zona de indiferencia en la que debe producirse, como un *missing link* siempre carente porque ya virtualmente presente, la articulación entre lo

⁹³ Una Popovic, “Heidegger’s Transformation of Traditional Concept of the Human Being” en Deretic, Irina, Sorgner, Stefan Lorenz (eds.) *From Humanism to Meta-, Post- and Transhumanism?*, Peter Lang, Frankfurt Am Main, 2016, pp. 117-118. Traducción del autor.

⁹⁴ Giorgio Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Adriana Hidalgo, 2002, p. 145.

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 75.

humano y lo animal, el hombre y el no-hombre, el hablante y lo viviente. Dicha apertura permanente que la separación entre lo animal y lo humano crea en el hombre es lo que Agamben describe como **lo abierto**, y consiste en la suspensión de la animalidad misma del humano que permite la apertura de una zona “libre y vacía” entre ambas categorías, donde lo verdaderamente humano que debe producirse es tan sólo el lugar de una decisión incesantemente actualizada, en la que las cesuras y articulaciones están ya siempre de nuevo dislocadas y desplazadas.⁹⁶

Por este motivo, Agamben argumenta que es más importante pensar al hombre de manera opuesta a la que se ha seguido a lo largo de la cultura y filosofía occidentales. Es decir, en vez de pensarlo a partir de la articulación y conjunción de aquellos elementos escindidos que lo conforman -un cuerpo y un alma, un viviente y un *logos*, un elemento natural (animal) y uno sobrenatural, social o divino (humano)-, se trata de hacerlo desde el resultado de la desconexión de estos dos elementos, dejando de lado el misterio metafísico de la conjunción para centrar la investigación en el misterio práctico y político de dicha separación.⁹⁷

Es aquí donde entra en funcionamiento la idea sobre la colonización, ya que el individuo colonizado se vuelve el eslabón perdido, la representación de lo abierto, de los imperios europeos en el momento en que su humanidad es puesta en duda. Los ideales modernos de los victorianos respaldaban las intenciones imperialistas y coloniales de Gran Bretaña, no sólo a través de la religión, sino también de la ciencia misma. Como explica Dane Kennedy, el imperio británico estaba plagado de ideales humanitarios y liberales que chocaban incluso con las pretensiones imperiales; la idea que sujetaba dichas pretensiones se hallaba en la perspectiva liberal de que la colonización haría mucho más civilizados a los sujetos nativos, preparándolos para el momento en que fueran capaces de gobernarse a sí mismos de manera responsable y racional⁹⁸, es decir, de que puedan ser soberanos de sí mismos como los británicos supuestamente lo eran.

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 76.

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 35.

⁹⁸ Dane Kennedy, “The great arch of empire” en Hewitt, Martin (ed.), *The Victorian World*, Routledge, Nueva York, 2012, p. 65.

Es por ello que las misiones cristianas resultaban tan importantes para los victorianos durante la colonización. Para los anglicanos victorianos, el “emprendimiento” o activismo constante de su religión era un punto clave en sus ideales, pues estaban en contra de ideas arraigadas en la población británica que colocaban al clero como un ente pasivo políticamente; por esto mismo, uno de los proyectos más grandes de la iglesia anglicana fue la movilización de misiones extranjeras. Se trataba de sociedades organizadas que proliferaron en el siglo XIX por activistas misioneros que, por décadas, y a través de diversas controversias, persuadieron a la mayoría de los feligreses de que lo que era bueno para Gran Bretaña -el anglicanismo- lo era para el mundo entero.⁹⁹

Gran parte de esto se debía a las representaciones que se tenían sobre las demás culturas en el pensamiento victoriano de los misioneros; para justificar la supuesta necesidad de las misiones en el extranjero, se hacía uso de discursos retóricos basados en las características más exóticas y a menudo repulsivas que pudieran encontrar en las otras culturas, con el fin de reducir la complejidad de éstas a sus aspectos menos agradables.¹⁰⁰

Estas representaciones, explica Jeffrey Cox, tuvieron mucho éxito en su exportación y conservación gracias a la fascinación que lo “exótico” producía entre los occidentales, así como por su hibridación con otras corrientes humanitarias liberales de mayor amplitud en Occidente. Lo que esto provocaba entre los misioneros era una promoción de un tipo de humanitarismo etnocéntrico en el que el Otro, las personas no occidentales, necesitaban de la ayuda de éstos, a pesar de lo mucho que pudieran tener en común y las complejidades que constituían sus cosmogonías.¹⁰¹

Pero no sólo entre los misioneros se encontraban este tipo de ideales humanistas modernos; también el ambiente científico dejaba entrever las raíces de un nuevo tipo de humanismo que justificaba la colonización y el imperialismo. Como argumenta Adrian Desmond, la ciencia jugaba un papel vital en la cultura victoriana, ya que las doctrinas biológicas estuvieron integradas en estrategias comerciales o

⁹⁹ Jeffrey Cox, “Worlds of Victorian religion” en Hewitt, Martin (ed.), *The Victorian World*, Routledge, Nueva York, 2012, p. 444.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 445-446.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 446.

políticas de largo alcance desde la década de 1830, ya sea para ganar como para mantener privilegios políticos, económicos y sociales. A esto le llama “políticas de la evolución”, las cuales, entre rivalidades y enemistades, eran aprovechadas tanto por las élites -el clero o la alta burguesía-, como por las clases bajas, el proletariado y los demócratas entre la sociedad.¹⁰²

Múltiples eran las teorías evolucionistas que se propagaban entre los victorianos, sin embargo, la más importante de ellas fue la que Charles Darwin consolidó con la publicación de su obra “*Del origen de las especies por medio de la selección natural, o la preservación de las razas favorecidas en la lucha por la existencia*” en 1859. Su importancia radica en la popularidad que obtuvo entre la élite victoriana de la segunda mitad del siglo XIX, conformada por miembros del clero y de la clase social más alta. El evolucionismo darwiniano venía a consumir toda una tradición del pensamiento científica en Gran Bretaña que contemplaba nociones ideales sobre la hiperproductividad y la abundancia de las riquezas. Con una influencia enorme del liberalismo político y económico, esta tradición consideraba al individuo como sujeto ontológico elemental de la realidad, y abogaba por su supervivencia y la continuidad de las especies.¹⁰³

La “selección natural” se convertía en el eje de acción esencial de la naturaleza, y éste venía acompañado de las nociones de mutabilidad y flujo continuo en la materia, el mundo físico. A través del cambio se supone que las cosas alcanzan su forma perfecta, total, lo cual implicó un nuevo mito sobre el pasado: en vez de un jardín del Edén judeo-cristiano, el vacío y los átomos conformaban el inicio de todo. Al mismo tiempo, en lugar de especies fijas e inmutables, las formas en flujo constante eran las que proliferaban; no obstante, esto también inauguraba un nuevo mito sobre el futuro: que toda evolución era lineal y progresiva, por lo que no valía la pena añorar o siquiera pensar en el pasado, ya que toda forma de perfección o de evolución se encontraba en

¹⁰² Adrian Desmond, “Evolution before Darwin” en Boyd, Kelly, McWilliam, Rohan (eds.), *The Victorian Studies Reader*, Routledge, Nueva York, 2007, p. 264.

¹⁰³ Gillian Beer, “Darwin’s Imagination” en Boyd, Kelly, McWilliam, Rohan (eds.), *The Victorian Studies Reader*, Routledge, Nueva York, 2007, p. 285.

el camino hacia adelante. Se trata de un ascenso constante que pide el abandono de lo “primitivo” y lo “bárbaro” al pasado y sin reinterpretación posible sobre ello.¹⁰⁴

La “revolución” darwiniana no era conservadora, como explica Gillian Beer, pero sin duda fue utilizada para ratificar una ideología política liberal que ya se gestaba desde antes del victorianismo en cuanto tal; una ideología que se basaba en una competitividad individualista con el comercio libre como su forma de socialización primordial. Lo que Darwin hizo fue aplicar esta ideología a la naturaleza en general, creando una imagen de ésta como un conflicto salvaje permanente entre las especies, con el fin de progresar en la evolución mediante la eliminación de los más débiles.¹⁰⁵

El pensamiento victoriano era tan complejo que, incluso, llegaron a darse hibridaciones entre la teología anglicana -aún muy fuerte en la época- y las teorías científicas evolucionistas. Éste fue el caso de las misiones cristianas, mencionadas anteriormente, que llegaron a colonizar regiones del África negra. Los anglicanos utilizaron la ciencia hegemónica para justificar su estabilidad, supremacía y superioridad en la sociedad victoriana¹⁰⁶, y argumentaban que la evolución se realizaba a través de las leyes naturales de Dios, que introducían nuevas especies y daban ascenso a otras más¹⁰⁷; discurso que brindaba soporte a las ideas de civilización y providencialidad moral con las que emprendieron el proceso de colonización de las demás razas.

Es por todo ello que la característica principal del imperio británico era su versatilidad como imperio *informal*. Como expone John Darwin, se basaba en una relación tensa e inestable entre la metrópolis y las colonias, cuyo propósito era la transformación -a veces dolorosa y violenta- de una economía “no desarrollada” y sus instituciones socio-políticas. El instinto de los intereses privados británicos era el de forzar el ritmo hacia cambios políticos y económicos donde pudieran y donde tuvieran el apoyo del centro imperial. Casi siempre se trataba de los residuos de poder de la región desestabilizada y las restricciones geopolíticas del accionar británico lo que mantenían la informalidad del imperialismo.¹⁰⁸

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 286.

¹⁰⁵ Adrian Desmond, *Op. Cit.*, pp. 257-258.

¹⁰⁶ Callum Brown, “How religious was Victorian Britain?” en Boyd, Kelly, McWilliam, Rohan (eds.) *The Victorian Studies Reader*, Routledge, Nueva York, 2007, p. 250.

¹⁰⁷ Adrian Desmond, *Op. Cit.*, pp. 259-260.

¹⁰⁸ John Darwin, *Op. Cit.*, 619-620.

De esta manera, comerciantes extranjeros, misioneros evangelistas o especuladores de tierras podían desestabilizar una región fácilmente, aumentando la probabilidad de intervención extranjera y, posteriormente, su anexión. “Con intereses comerciales, industriales, misioneros, coloniales, científicos, navales y militares para avanzar, y una variedad de mensajes ideológicos y religiosos que transmitir, habían pocas sociedades en las que la influencia británica era incapaz de penetrar”¹⁰⁹

Ya sea por los ideales humanitarios y voluntaristas que se enseñaban en las escuelas dominicales cristianas a partir de la figura del misionero -o misionera, más bien, pues la mayoría eran mujeres- como un héroe civilizador que llevaba “la verdad” a las poblaciones no británicas para evitar el otro gran miedo de los anglicanos aparte del eterno tormento post-mortem: el declive social y la inmoralidad a través de la destrucción de los valores familiares¹¹⁰; así como por la manipulación ideológica de los científicos naturalistas a partir de la teoría de Darwin de la evolución material como resultado de la selección natural aleatoria, que acabó en un pensamiento eugenésico y racista¹¹¹, o por las nociones de un mundo conectado y civilizado a través del libre comercio y el individualismo liberal¹¹², el pensamiento victoriano de la época demostraba ya el protagonismo de la antropogénesis y su máquina antropológica, pues, a pesar de las múltiples diferencias y oposiciones que existían, estos ideales se basaban en un mismo principio humanista: la escisión mente/cuerpo del hombre, que implica, consecuentemente, aquella de lo humano/animal, y que encontrará la actualización de su *missing link* -su eslabón perdido- en las poblaciones colonizadas por el imperio británico.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 628.

¹¹⁰ Jeffrey Cox, *Op. Cit.*, pp. 433-448.

¹¹¹ Bernard Lightman, “The creed of science and its critics” en Hewitt, Martin (ed.), *The Victorian World*, Routledge, Nueva York, 2012, pp. 449-465.

¹¹² Bolívar Echeverría “Modernidad y Capitalismo (15 tesis)” en *Review*, vol. XIV, no. 4, Fernand Braudel Center, Nueva York, 1991, Dirección URL:
[.http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Modernidad%20y%20Capitalismo%20%2815%20Tesis%29.pdf](http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Modernidad%20y%20Capitalismo%20%2815%20Tesis%29.pdf).

CAPÍTULO 2

BUGANDA: NEGROS NO TAN NEGROS

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, mientras la economía del mundo comenzaba a compactarse y cerrarse cada vez más, se tornaba obvio que el acceso a los recursos naturales diversos se limitaría de manera exponencial para los imperios europeos por las políticas estatales que surgían en una Europa cada vez más nacionalista; por esta razón, el control político sobre las regiones de producción colonizadas era necesario. La única forma de asegurar esto, argumenta Peter Hugill, fue a través del “nuevo imperialismo” propuesto en la Conferencia de Berlín de 1884-85.¹¹³

La Conferencia de Berlín de 1884 fue convocada por Otto von Bismarck con la intención de facilitar el acceso a todas las naciones comerciales al interior de África, especialmente en la cuenca del Congo.¹¹⁴ Se buscaba, por lo tanto, el establecimiento de una zona de libre comercio entre las naciones europeas que, no obstante, ocultaba rivalidades políticas entre ellas. Como argumenta P. J. M. McEwan, se trataba de un acuerdo totalmente europeo que no tomó en cuenta los deseos de las personas indígenas, creando fronteras totalmente artificiales que unían a tribus heterogéneas en una misma nación, así como dividía y rompía tribus a través de líneas divisorias y meridianos.¹¹⁵

Esta nueva etapa del imperialismo europeo trajo consigo un aumento exponencial de la población mundial y una competencia en incremento por la adquisición de territorios, ya que la mayoría de los recursos necesarios para los Estados europeos provenían de fuera, provocando el conflicto entre potencias -Gran Bretaña, Francia y Alemania, por ejemplo- y el sometimiento de las poblaciones indígenas tras la resistencia de varias al imperialismo europeo.¹¹⁶ Al respecto de esto, Patrick Brantlinger explica que, por lo mismo, no es hasta esta etapa tardía del

¹¹³ Peter J. Hugill., *Op. Cit.*, p. 74.

¹¹⁴ P.J.M McEwan., *Nineteenth-century Africa*, Oxford University Press, Londres, 1978, pp. 209.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 214.

¹¹⁶ Peter J. Hugill, *Op. Cit.*, p. 86-87.

imperialismo británico que el imperio se volvió algo consciente y omnipresente en el imaginario de los británicos.¹¹⁷

De esta forma es que se puede entender la colonización tardía de regiones de África como lo es Uganda. Cuando los británicos llegaron a lo que hoy conocemos como Uganda, como bien explica Ramkrishna Mukherjee en su libro *Uganda: an historical accident? Class, nation and state formation*, se enfrentaron a diversos reinos y pueblos que habitaban la región, de entre los cuales se destacaba uno en particular: **Buganda**. Este reino sorprendió a los británicos por su estructura económica, política, social y cultural, la cual se alejaba de cualquier noción “primitiva” en las representaciones ideadas de los colonos sobre los pueblos que buscaban colonizar. Buganda era ya una civilización fuerte y bien organizada mucho antes de la llegada de los británicos, incluso de la de los árabes, quienes arribaron durante la primera mitad del siglo XIX.¹¹⁸

Buganda era un reino que, por sus tradiciones y testimonios lingüísticos, es posible que haya sido fundado por la tribu bantú. En sus inicios, explica John Iliffe, durante los siglos XV y XVI, era poco más que una confederación de grandes clanes patriarcales a orillas del lago Victoria, regida por un rey (*Kabaka*) que no poseía un clan propio, sino que sentaba su autoridad en sus parientes y allegados por línea materna y en una soberanía laxa sobre los demás clanes. La historia posterior de Buganda, explica, es la historia de su expansión territorial a expensas de otros reinos vecinos, principalmente Bunyoro.¹¹⁹

El kabaka era una autoridad semi-divina que no era absoluta, pero que tampoco se cuestionaba, y representaba el símbolo divino de la salud y el bienestar del reino, por lo que tenía, consecuentemente, la responsabilidad de ver por la comunidad. La transferencia de su poder se basaba en mitos sobre supuestos “signos” que implicaba su cualidad semi-divina.¹²⁰ El *Kabaka* era la única figura política que detentaba el poder

¹¹⁷ Patrick Brantlinger, “Imperialism at home” en Hewitt, Martin (ed.), *The Victorian World*, Routledge, Nueva York, 2012, p. 126.

¹¹⁸ Ramkrishna Mukherjee, *Uganda: an historical accident? Class, nation and state formation*, Africa World Press, Estado Unidos, 1985, pp. 88-89.

¹¹⁹ John Iliffe, *África. Historia de un continente*, Ediciones Akal, Madrid, 2013, pp. 161-162.

¹²⁰ E., Wamala, “The Socio-Political Philosophy of Traditional Buganda Society” en Dalfavo, A. T. (ed.), *The Foundations of Social Life: Ugandan Philosophical Studies I*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington D.C., 1992, pp. 38-39. Wamala explica que algunos de estos signos se

a través de una calidad divina de herencia por nacimiento; las demás figuras políticas eran escogidas siempre por sus cualidades individuales y habilidades necesarias para los cargos que ocuparían, algo que no sucedía en los demás reinos vecinos.¹²¹

El *kabaka*, en tanto que soberano, era el propietario nominal de la tierra, y los jefes que él colocaba al frente de los distritos (*sazas*) recibían sus derechos solamente de él.¹²² Como argumentan J.B. Webster, B.A. Ogot y J.P. Chretien, el sistema de Buganda le daba la sensación a todas las personas de pertenecer a la “monarquía”, al reino, ya que cualquier clan tenía la posibilidad de proveer al reino. De hecho, el *kabaka* no era más que el primero entre muchos jefes más, llamados *Bataka*. Los distritos periféricos eran gobernados por un sistema indirecto de gobierno donde los jefes se volvían nuevos *Bataka* y servían de agentes locales para el *Kabaka*.¹²³

Sin duda era raro que les relevara de sus funciones, pero podía hacerlo cuando el jefe desmerecido era privado a la vez de su autoridad administrativa y de su propiedad. Pero salvo este caso, era el jefe quien mantenía el orden en su distrito, cobraba los impuestos y administraba la justicia, así como subdelegaba sus poderes a la nobleza menor, conocidos como *batongolos*. Este sistema, según Pierre Bertaux, que aseguraba la cohesión del reino, la continuidad del poder y su control efectivo de la administración, era el resultado de una combinación de tradiciones bantúes y nilóticas, y se trataba más de una nobleza administrativa que de una feudal.¹²⁴ El *kabaka* no era tampoco un soberano absoluto, como menciona Bertaux, ya que tenía junto con él un Consejo (*Lukiko*), representante de la aristocracia dirigente. Los deseos de este Consejo, continúa, eran escuchados y cuidados por el *kabaka*, a pesar de que no eran expresados al modo europeo de voto.¹²⁵

describían como la presencia de dos cordones umbilicales al nacer o los puños atados a objetos no especificados.

¹²¹ Ramkrishna Mukherjee, *Op. Cit.*, p. 94.

¹²² Pierre Bertaux, *África. Desde la prehistoria hasta los Estados Actuales*, Siglo Veintiuno Editores, México, vol. 32, 1985, p. 226.

¹²³ J.B. Webster; B.A. Ogot; J.P. Chretien, “The Great Lakes region, 1500-1800” en Ogot, B.A. (comp.) *General History of Africa V. Africa from the Sixteenth to the Eighteenth Century*, UNESCO, University of California Press, Estados Unidos, 1992, p. 800. La terminología empleada (monarquía) es la utilizada por los autores.

¹²⁴ Pierre Bertaux, *Op. Cit.*, p. 226.

¹²⁵ *Ídem*.

El núcleo de la organización social era militar, ya que un jefe era un guerrero, y cada hombre libre podía elegir el capitán a cuyas órdenes quería servir, recibiendo a cambio protección y tierras para cultivar, lo que creó cadenas de lealtades personales. El sistema político era igualmente abierto, competitivo y centrado en el trono, con el poder pasando de hermano a hermano (por lo general, tras una guerra de sucesión) para recaer sobre un príncipe joven designado por su padre y los jefes más destacados que mataban a los príncipes rivales. La corte, en estos casos, redistribuía los productos que cada provincia aportaba como tributo, y la conquista territorial fue transformando una sociedad basada en clanes en un reino militarizado con cargos públicos hereditarios.¹²⁶

Es necesario rescatar que, para los baganda (gentilicio), existían grados de distinción que no correspondían a una equidad o igualdad entre personas individuales y libres, como en la democracia moderna. Eran categorías político-sociales por las cuales se podía transitar dependiendo del nivel de trabajo y diligencia o, incluso, a través del matrimonio. Había, por lo tanto, equidad de oportunidades para cambiar de “clases” y distinciones.¹²⁷ No sólo eso, un elemento que tenía gran peso en toda la estructura política del reino era el consenso. Wamala argumenta que siempre había lugar para la discusión crítica y el debate, incluso el rechazo de ciertas ideas del kabaka. Los “derechos” de las personas no estaban escritos en constituciones, pero eran ampliamente aceptados por la sociedad.¹²⁸

De igual manera, la calidad de sus relaciones comerciales con los árabes, así como su estructura económica -que recordaba a una de tipo feudal-, la colocaban como el reino más importante de la región, superando incluso a otros reinos vecinos también grandes como el de Kitara o el de Ankole.¹²⁹ Inclusive, con el ascenso del kabaka Mutesa Mukabya -considerado el más importante de todos- en 1852, el reino obtuvo un progreso social y económico de grandes proporciones debido al comienzo de una etapa de comercio con los árabes, basada en el tráfico de marfil y de esclavos, que permitió el surgimiento de nuevas ideas sobre la vida de las personas que mejorarían el reinado de

¹²⁶ John Iliffe, *Op. Cit.*, p. 162.

¹²⁷ Ramkrishna Mukherjee, *Op. Cit.*, pp. 46-47.

¹²⁸ *Ibid.*, pp. 40-41.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 91.

Mutesa Mukabya. Jean Brierly y Thoms Spear comentan al respecto que, a la par, esto trajo consigo una amenaza a nivel regional y local de desestabilidad con respecto al gobierno central, el cual podría perder poder si los jefes subsidiarios adquirían armas de forma independiente gracias al auge comercial.¹³⁰

No obstante, esta situación cambió con la llegada de los británicos en 1861. Al respecto de esto, explica Mukherjee que:

“Antes de que la primaria acumulación de capital, mediante el comercio de marfil y esclavos, pudiera ser utilizada para elevar a la sociedad a un nivel más alto al mejorar el estado de las fuerzas productivas y, de este modo, cambiar las relaciones sociales de producción, o antes de que una distinta clase de burguesía mercantil pudiera surgir de la sociedad, el reino quedó bajo el mandato británico.”¹³¹

De esta manera, el reino de Buganda era el que más impresionaba a los exploradores europeos por el equilibrio que había sabido encontrar en el siglo XIX, pues no habían conflictos sociales, políticos ni religiosos y, aunque disponía de un ejército disciplinado y de una flota con varios centenares de canoas de guerra, el *kabaka* era un soberano pacífico. Numerosas tribus vecinas, de hecho, pedían su protección, pagando tributos a cambio. Por ello, cuando los británicos llegaron tuvieron la impresión de que Buganda ofrecía un terreno más favorable para una experiencia de cooperación.¹³²

Todo esto preparó el terreno para las políticas que Gran Bretaña, junto con otras potencias europeas, implementaron con el fin de lograr sus objetivos imperialistas y coloniales. Estas políticas se basaban en el conocido principio de “divide y vencerás”, y se vieron beneficiadas, de igual manera, por divisiones y rivalidades que ya existían en la zona, de las cuales Buganda salió favorecida. “Cuando los poderes imperiales europeos llegaron a África, se encontraron con jefes enemistados listos para ser favorecidos y apoyados contra rivalidades locales, sólo para ser templados después de la ‘victoria’.”¹³³

¹³⁰ Jean Brierley, Thomas Spear, *Mutesa, the missionaries and Christian Conversion in Buganda*, *The International Journal of African Historical Studies*, vol. 21, no. 4, 1988, pp. 601-618, Dirección URL: <https://www.jstor.org/stable/219743>, p. 601.

¹³¹ Ramkrishna Mukherjee, *Op. Cit.*, pp. 98-100.

¹³² Pierre Bertaux, *Op. Cit.*, p. 227.

¹³³ Ramkrishna Mukherjee, *Op. Cit.*, p. 5.

2.1. Sobre la biopolítica y el instrumento poblacional

Políticas como la del tipo “divide y vencerás” ponen en juego la vida y los cuerpos - individuales y colectivos- de los pueblos nativos al momento en que se vuelven estrategias de juego dentro del tablero colonial de dominación, lo que muestra las intenciones políticas de Gran Bretaña. El concepto de **biopolítica** toma así forma dentro del pensamiento colonial de las potencias de Occidente. Éste es pensado por el filósofo francés Michel Foucault para definir el proceso mediante el cual la vida y sus mecanismos entran en el dominio de los cálculos explícitos, convirtiendo al poder-saber en agente de transformación de la vida humana. La especie humana, explica Foucault, entra como apuesta del juego en sus propias estrategias políticas.¹³⁴

Tomando en cuenta lo expuesto por Foucault, Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez, de igual manera, la definen como “...un poder [el **biopoder**, en palabras de Foucault] diferenciador que cualifica la vida, decidiendo qué vidas merecen ser vividas o qué muertes valen la pena”¹³⁵ Esto quiere decir que la vida se convierte en el elemento de estrategia y control político de la humanidad en la modernidad. Lo biológico comienza a reflejarse ahora en lo político gracias a los avances tecnológicos y científicos del siglo XVIII en Europa, permitiendo que el hombre occidental se empiece a pensar como especie viviente y comprenda su cuerpo, su vida, su salud individual y colectiva.¹³⁶ Ahora es en la vida y a lo largo de su desarrollo donde el poder establece su fuerza, convirtiendo a la muerte en su límite, aquello que no puede apresar: “el viejo derecho de hacer morir o dejar vivir fue reemplazado por el poder de hacer vivir o de rechazar hacia la muerte.”¹³⁷

Pero la biopolítica puede articular el biopoder porque la vida adquiere un carácter de indistinción entre vida natural y vida política, en el cual se encuentra sujeta al poder soberano de ser eliminada. Giorgio Agamben le llama a este tipo de vida que surge en la política y la metafísica occidentales -como si pudieran separarse- **nuda vida** o **vida**

¹³⁴ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber*, Siglo XXI, Madrid, 2013, p. 174.

¹³⁵ Gabriel Giorgi, Fermín Rodríguez, *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Paidós, México, 2009, p. 22.

¹³⁶ Cfr. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber*, Siglo XXI, Madrid, 2013, p. 173.

¹³⁷ *Ibíd.*, p. 168.

desnuda. La nuda vida se trata de esa zona de indistinción -que coincide con la categoría de *lo abierto* que se argumentó en el primer capítulo de esta obra- en la que, en palabras de Agamben, vida y muerte entran en simbiosis como fuente primordial de la política y del poder soberano.¹³⁸

La nuda vida es “una vida humana a la que puede darse muerte, pero que es insacrificable”, es decir, es una vida a la que se politiza por medio de su misma posibilidad de que se le dé muerte.¹³⁹ Esto es posible, explica Agamben, porque la nuda vida surge en el momento en que la soberanía se expone como “desligadura” entre la naturaleza y el Estado o la cultura -más que como contrato social que da paso entre ambos-, donde la naturaleza se presenta siempre como *nómos* y estado de excepción a la vez, y donde el soberano adquiere una condición ontológica y natural de poder excepcional.¹⁴⁰

Lo que la excepcionalidad del poder soberano crea, como contraparte, es otra figura ontológico-política que detenta la oposición a éste. Agamben le llama **homo sacer** (hombre sagrado), que no es más que el *missing link* al cual hace referencia al hablar de lo abierto. De igual manera, Antonio Negri se refiere a éste como un **monstruo político**¹⁴¹. Con respecto a esto, explica Agamben que:

“En los dos límites extremos del ordenamiento, soberano y homo sacer ofrecen dos figuras simétricas que tienen la misma estructura y están correlacionadas, en el sentido de que soberano es aquel con respecto al cual todos los hombres son potencialmente *hominis sacri*, y homo sacer es aquel con respecto al cual todos los hombres actúan como soberanos. Ambos se comunican en la figura de un actuar, que situándose fuera tanto del derecho humano como del divino, tanto del *nomos* como de la *physis*, delimita, no obstante, en cierta forma el primer espacio político en sentido propio, distinto tanto del ámbito religioso como del profano, tanto del orden natural como del orden jurídico normal.”¹⁴²

¹³⁸ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, España, 2006, pp. 129-130.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 115.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 141.

¹⁴¹ Antonio Negri, “El monstruo político. Vida desnuda y potencia” en Gabriel Giorgi, Fermín Rodríguez (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Paidós, México, 2009, pp. 93-139.

¹⁴² Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, España, 2006, p. 110.

De esta forma, lo que la nuda vida expone no es una naturaleza ontológica de lo humano que deba ser resguardada a toda costa, sino más bien un ideal de representación sobre lo que debería de ser el humano “desnudado” de toda connotación política o civil. Su fundamento se halla en la apertura que las divisiones entre soberanía y bestialidad, cultura y naturaleza, forma y materia, logos y physis, en fin: humano y animal, generan. La nuda vida se hace pasar por una realidad ontológica que simplemente impide la potencialidad de los cuerpos -de lo material, en contraposición a lo ideal- en el momento en que impone formas de ser, que Antonio Negri describe como “eugenésicas”, y pretende mantenerlas alejadas de todo contexto político, como una reducción ontológica de la naturaleza del sujeto y del poder.¹⁴³

Sin embargo, el hecho de que la aportación fundamental del poder soberano sea la producción de la vida desnuda como elemento político original y como umbral de articulación entre naturaleza y cultura implica que la política occidental es desde el inicio una de tipo biopolítico, en palabras de Agamben¹⁴⁴, quien intuye el punto de encuentro de la nuda vida en la historia de Occidente a partir de la relación analógica entre metafísica y política. “Lo que constituye, por una parte, al hombre como animal pensante, tiene su correspondencia precisa, por otra, en lo que le constituye como animal político.”¹⁴⁵

La diferencia espacio-temporal radica en que en la modernidad la vida pasa a ser lo que realmente ocupa el centro de todo pensamiento político, ya que la nuda vida, que en el medievo era políticamente indiferente y pertenecía, en tanto que vida creatural, a Dios como ente trans-sensible, y que en el mundo clásico grecorromano se distinguía claramente -al menos en apariencia- en su condición de zoé (vida natural) de la de bíos

¹⁴³ Antonio Negri, “El monstruo político. Vida desnuda y potencia” en Gabriel Giorgi, Fermín Rodríguez (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Paidós, México, 2009, pp. 122-123.

¹⁴⁴ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, España, 2006, pp. 230-231.

¹⁴⁵ *Ibíd.*, p. 231. Agamben encuentra una analogía entre el concepto ontológico de Aristóteles del “ser puro” (haplos) y la nuda vida, dos conceptos que parecen custodiar sólidamente el destino histórico-político de lo que denominamos Occidente, a pesar de su aparente carencia de contenido, indeterminación e impenetrabilidad como conceptos metafísicos. “Llegada al límite del ser puro, la metafísica (el pensamiento) se transforma en política (realidad), de la misma manera que es en el umbral de la nuda vida donde la política se transmuta en teoría.” Lo que Agamben quiere decir es que la ontología ha estado siempre compenetrada con el pensamiento político de Occidente, y que las categorías que se forman en una se reflejan en la otra, pues, como Heidegger también menciona -y que fue argumentado en el primer capítulo de este trabajo-, el pensamiento nunca deja de ser metafísico, pues siempre parte de una interpretación de lo ente y, por lo tanto, de lo verdadero.

(vida política), se vuelve el fundamento de la soberanía moderna.¹⁴⁶ Esto se debe, explica Agamben, a que una vez que la política entra en simbiosis con la nuda vida, se pierde la inteligibilidad característica de la política clásica¹⁴⁷ y la nuda vida se convierte en una frontera movediza que debe ser modificada incesantemente, desplazándose más allá de los límites que separan la vida de la muerte, para reconocer en ellos un nuevo muerto viviente: un homo sacer o eslabón perdido.¹⁴⁸

Foucault explica que esta agudización y complejización de la soberanía en la modernidad se debe al surgimiento del problema de la **gubernamentalidad**, es decir, el arte de gobernar, que se separa de los ideales soberanos de siglos anteriores al XVIII. La idea de gubernamentalidad nace de la aparición de **la población** como potencia del soberano, como fin e instrumento del gobierno, el cual -argumenta Foucault- permitirá la conversión de la soberanía política en un arte de gobernar. La población va a aparecer como sujeto de necesidades, aspiraciones, pero también como objeto entre las manos del gobierno, supuestamente consciente frente al gobierno de lo que quiere, e inconsciente también de lo que se le hace hacer.¹⁴⁹

La familia, a partir de esto, deja de ser el modelo económico del Estado para convertirse en un elemento al interior de la **población**, la cual surge como su sustituto.¹⁵⁰ La familia como modelo a escala del Estado pertenecía a una idea clásica de la economía -donde *oikos* designa casa y *nomos*, regla o ley- que se basa en la noción de que el soberano era una réplica ascendente del padre de familia, mientras que el Estado (el territorio y la población) eran custodiados por éste, así como los demás integrantes de la familia y el hogar lo eran por el mismo padre de familia. Sin embargo, este modelo resultaba estrecho, demasiado débil e inconsciente para las potencialidades del gobierno que comenzaban a desarrollarse.¹⁵¹

El problema de la población se originó, específicamente, porque la estadística, que había funcionado hasta entonces dentro de los marcos administrativos y

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 162.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 153.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 166.

¹⁴⁹ Cfr. Michel Foucault, "La 'gubernamentalidad'" en Gabriel Giorgi, Fermín Rodríguez (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Paidós, México, 2009, p. 209.

¹⁵⁰ *Ibid.*, pp. 208-209.

¹⁵¹ *Ibid.*, pp. 206-207.

funcionales para la soberanía -la cual sólo se basaba en el cumplimiento de la ley en cuanto tal y la conservación del poder por parte del soberano¹⁵²-, descubre y muestra poco a poco las regularidades que constituyen a la población en general: su número de muertos, de enfermedades, accidentes, nacimientos, etc. De igual manera, demostraba que la agregación de la población como objeto conlleva efectos propios e irreductibles a los de la familia. Excepto para ciertos temas residuales -dice Foucault- como los morales y los religiosos, la familia desaparece por ello como modelo del gobierno.¹⁵³

Esto coincide con la expansión significativa de las burocracias de recopilación de información gracias al primer censo poblacional completo y eficiente en Gran Bretaña, el cual se llevó a cabo en 1841. El registro de nacimientos, muertes y matrimonios, así como la creación de fuerzas policíacas urbanas, contribuyeron al surgimiento de una sociedad estadística victoriana que creía que el conocimiento se adquiría por acumulación de información.¹⁵⁴ La estadística como ciencia del Estado se origina del desarrollo de un conjunto de análisis y saberes desde finales del siglo XVI y que alcanzaron su plenitud en el siglo XVII. Se trataba del conocimiento del Estado en sus diferentes datos, en sus diferentes dimensiones, en los diferentes factores de su potencia, y a los que se llamó precisamente la “estadística”.¹⁵⁵

En los cursos que el filósofo francés llevó a cabo entre 1975 y 1976, titulados *Defender la sociedad*, explica que, durante la segunda mitad del siglo XVIII, aparece una nueva tecnología de poder que se distingue de la que dominaba en los dos siglos anteriores, pero que la complementa al mismo tiempo. Se trata de una técnica del poder que, a diferencia de la que denomina “disciplinaria” -dirigida al cuerpo en su individualidad-, se destina al hombre como especie, como ser viviente en su multiplicidad, pero no en cuanto se resumen en cuerpos individuales, sino en la medida

¹⁵² *Ibid.*, pp. 187-215. Foucault concluye esto tras el análisis que elabora sobre “El Príncipe” de Maquiavelo y su comparación con distintas obras de la época que se posicionaban en contra de lo que éste argumentaba.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 208.

¹⁵⁴ Martin Hewitt, “Introduction. The Victorian Milestones” en Hewitt, martin (ed.), *The Victorian World*, Routledge, Londres, 2012, p. 13.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 203.

en que forma una masa global, la cual se verá afectada por procesos de conjunto propios de la vida: el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, etc.¹⁵⁶

De esta forma se puede apreciar cómo la biopolítica va a extraer su saber de este nuevo ente que es la población como problema político, científico y de poder. Un nuevo cuerpo de múltiples cabezas que se distingue del cuerpo individual de la *anatomopolítica* -la tecnología del poder a través del disciplinamiento que Foucault destaca en los siglos XVI y XVII-, que permitirá al biopoder establecer mecanismos reguladores para una especie de homeostasis o equilibrio en los procesos biológicos del hombre como especie mediante mecanismos de carácter global, y que abordará, para esto, todo acontecimiento aleatorio que sea producido en una población considerada por su duración.¹⁵⁷

Foucault concluye que por gubernamentalidad, entonces, entiende tres cosas en particular:

1. “El conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esta forma tan específica, tan compleja, de poder, que tiene como meta principal la población, como forma primordial de saber, la economía política, y como instrumento técnico esencial, los dispositivos de seguridad.
2. La tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no ha dejado de conducir, desde hace muchísimo tiempo, hacia la preeminencia de este tipo de poder que se puede llamar el ‘gobierno’ sobre todos los demás: soberanía, disciplina; lo que ha comportado, por una parte, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno y, por otra, el desarrollo de toda una serie de saberes.
3. Y el proceso o, más bien, el resultado del proceso por el que el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en los siglos XV y XVI en Estado administrativo, se vio poco a poco ‘gubernamentalizado’.”¹⁵⁸

¹⁵⁶ Michel Foucault, *Defender la sociedad. Cursos en el College de France (1975-1976)*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, pp. 219-220.

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 222-223.

¹⁵⁸ Michel Foucault, “La ‘gubernamentalidad’” en Gabriel Giorgi, Fermín Rodríguez (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Paidós, México, 2009, p. 213.

Lo que la gubernamentalidad descubre, entonces, es el elemento primordial que la biopolítica necesita para poder desarrollarse como biopoder en Occidente: la **población**. Pero la regulación de la población necesita, como ya se vio, el disciplinamiento de los cuerpos individuales. Por eso la biopolítica no anula la anatomopolítica anterior a ésta, pues, como dice Foucault, "...esos dos conjuntos de mecanismos, uno disciplinario y el otro regularizador, no son del mismo nivel. Lo cual les permite, precisamente, no excluirse y poder articularse uno sobre el otro. Inclusive, podemos decir que, en la mayoría de los casos, los mecanismos disciplinarios de poder y los mecanismos regularizadores de poder, los primeros sobre el cuerpo y los segundos sobre la población, están articulados unos sobre otros."¹⁵⁹

El punto en el que estas dos técnicas de poder se cruzan y funcionan como engranajes de una misma es a través de la **norma**, ya que ésta puede aplicarse tanto a un cuerpo al que se quiere disciplinar como a una población a la que se pretende regularizar, creando una sociedad -en palabras de Foucault- de normalización. En este tipo de sociedad se cruzan la norma de la disciplina -individual- y la norma de la regulación -colectiva-. Es por esto que para Foucault "decir que el poder, en el siglo XIX, tomó posesión de la vida, decir al menos que se hizo cargo de la vida, es decir que llegó a cubrir toda la superficie que se extiende desde lo orgánico hasta lo biológico, desde el cuerpo hasta la población, gracias al doble juego de las tecnologías de disciplina, por una parte, y las tecnologías de regulación, por la otra."¹⁶⁰

Como consecuencia, el problema de la población abre una nueva forma de percibir la soberanía en la modernidad a un nivel ontológico. En palabras de Agamben, el que se presentará como portador de derechos y nuevo sujeto soberano sólo puede constituirse como tal repitiendo la excepción soberana y aislando en sí mismo la nuda vida.¹⁶¹ El soberano moderno, que ya no se trata de uno designado divinamente, es ahora el individuo mismo en su "racionalidad", en su persona y en su logos: en su alma; mientras tanto, su corporeidad le recuerda al animal que supuestamente tiene que trascender para poder devenir humano completamente y dejar de ser ese eslabón

¹⁵⁹ Michel Foucault, *Defender la sociedad. Cursos en el College de France (1975-1976)*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p. 227.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 229.

¹⁶¹ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, España, 2006, p. 158.

perdido que, aunque insacrificable como categoría, subyace en lo abierto. Un animal que tiene que ser disciplinado y regulado para su humanización -normalización- constante.

La parte más “animal” -el cuerpo- es sacrificada, pero la nuda vida continúa existiendo para poder sostener la diferencia jerárquica entre lo humano y lo animal. Por eso la nuda vida es insacrificable, porque es necesaria su presencia para que el biopoder siga funcionando. Permite el accionar biopolítico al ser una categoría pretendidamente externa a lo político -pero muy interna, de manera indirecta- que crea la diferencia entre lo humano y lo animal, es decir, lo que debe ser cuidado/soportado en la polis y lo que debe de ser sacrificado/expulsado.

A pesar de que, como argumenta Phares Mutibwa, cuando los británicos llegaron a Uganda no buscaban una colonización como tal, sino una expedición geográfica para conocer el origen del río Nilo -el cual era de suma importancia para el imperio británico-¹⁶², lo que motivó principalmente su posterior colonización fue la intención de volverla una reserva de materia prima barata para las industrias inglesas y, consecuentemente, un mercado para los productos terminados.¹⁶³ Ésta era la razón por la que la colonización de los pueblos que habitaban la región se presentaba como un elemento de fuerza vital para el logro de esta prioridad, lo cual demandaba como fundamental la disciplina de los individuos y el control de las poblaciones.

Esto quiere decir que, si Gran Bretaña pretendía extender su imperio a estas nuevas regiones, tenía que empezar por extender también su dominio al pensamiento de estos pueblos y, con ello, la extensión de la biopolítica. A ello se debe que la población tuviera una característica totalmente imprescindible durante la colonización ugandesa. Simon Gikandi expone al respecto que, con el fin de poder habilitar la misión civilizadora de lo colonial en África, los británicos se encargaron de crear élites negras - a las cuales llama “afro-victorianos”- que operaban en la infraestructura colonial como agentes activos del proyecto civilizatorio del siglo XIX en las fronteras coloniales.¹⁶⁴

¹⁶² Phares Mutibwa, *Uganda since Independence. A Story of Unfulfilled Hopes*, Africa World Press, Estados Unidos, 1992, p. 1.

¹⁶³ Mahmood Mamdani, *Imperialism and Fascism In Uganda*, Africa World Press, Estados Unidos, 1984, p. 6.

¹⁶⁴ Simon Gikandi, “Afro-Victorian worlds” en Martin Hewitt (ed.) *The Victorian World*, Routledge, Londres, 2012, p. 677.

La población baganda fungió aquí un papel determinante para los británicos al ser utilizada para hacerse del control de las zonas aledañas, comenzando por Bunyoro, reino que ya había desarrollado una enemistad con Buganda. Tras la derrota de éste, Gran Bretaña recompensó a los baganda con territorios arrebatados del reino caído - conocidos como condados perdidos o “lost counties”-, reino que resultaba hostil para los planes de “civilización” y modernización victorianos.¹⁶⁵

Esto desató, como consecuencia, una enemistad aún más grande entre ambas poblaciones, pues Buganda se hizo de espacios importantes para Bunyoro como los lugares que utilizaban para enterrar a sus reyes muertos. En cambio, la extensión del imperio británico a otras regiones como Toro y Ankole fue más pacífica; sin embargo, al llegar a Kigezi y la mayor parte del noreste de la actual Uganda, los bagandas adquirieron un liderazgo mayor para el imperio como resultado de la falta de recursos financieros y humanos por parte de Gran Bretaña, convirtiéndose en agentes del imperialismo británico en lo que se conoce como el “sub-imperialismo de Buganda”.¹⁶⁶

2.2. La raza: una misión civilizatoria

Después del tratado Anglo-alemán de 1890, celebrado por Gran Bretaña y Alemania con respecto a los territorios africanos, se le concedió a la primera una carta real para comerciar con Uganda y administrarla a través de una compañía comercial conocida como la Imperial British East Africa Company (IBEAC). Tres años después, con el tratado de Uganda de 1893, Gran Bretaña tomó el control total de la administración del país, declarándolo protectorado del imperio, ya con planes importantes como el de la creación de un ferrocarril que le conectara con la costa, a través del Lago Victoria.¹⁶⁷

A pesar de esto, los intereses a largo plazo en Uganda sólo pudieron ser protegidos y asegurados por un sistema político y socio-económico que atara el protectorado a las redes del imperialismo.¹⁶⁸ Es por esta razón que en 1900 se firma un tratado celebrado entre Gran Bretaña y Buganda, el cual otorgaba privilegios a éste último al permitirle conservar sus instituciones políticas para gobernar todo Uganda,

¹⁶⁵ Phares Mutibwa, *Op. Cit.*, pp. 2-3.

¹⁶⁶ *Ídem.*

¹⁶⁷ Pierre Bertaux, *Op. Cit.*, p. 225. El ferrocarril reduciría los costos de transporte de mercancías entre el interior y la costa en un 97%.

¹⁶⁸ Mahmood Mamdani, *Op. Cit.*, p. 6.

siempre y cuando le fueran útiles a los intereses del imperio por gobierno indirecto. Este tratado afectó a los demás reinos, los cuales, a pesar de haber realizado tratados parecidos con Gran Bretaña, se hallaban en desventaja frente a Buganda y al *kabaka*, sobre todo al haber sido fomentado el personalismo entre los líderes -algo que no existía anteriormente-, eliminando muchas de las responsabilidades de los *kabaka* con sus gobernados.¹⁶⁹

El imperio creó, de esta forma, una clase social que actuaba como un instrumento de gobierno colonial, y cuyo estatus socio-económico era lo suficientemente elevado para que actuaran como amortiguadores de cualquier problema interno, dividiendo al Estado recién formado en dos zonas: una donde la inequidad social y política ya se había gestado antes de la colonización, lo cual permitía mantener en el gobierno a líderes flexibles como agentes coloniales (los casos de Buganda, Bunyoro, Toro, Busaga y Ankole), y otra zona donde no se había institucionalizado aún alguna autoridad, en la cual se introdujeron agentes desde afuera (al noreste de la región).¹⁷⁰

En este proceso, las misiones cristianas tuvieron un papel fundamental para la colonización. El interés de los británicos por importar los ideales humanitarios cristianos al este de África tiene sus orígenes, según Ben Knighton, en la campaña del siglo XIX formada contra el comercio de esclavos en Buganda, ya mencionado anteriormente, la cual fue liderada por Thomas Fowell Buxton (1837-1915) y estaba basada en la búsqueda por reemplazar la esclavitud económica por el libre comercio y el cristianismo en África del este. Ya que la corte baganda era alfabeta para entonces y el *kabaka* Mutesa mostraba empatía con los misioneros, un número significativo de personas se convirtieron al cristianismo dentro de Buganda, por lo que el anglicanismo comenzó a ser considerado la religión de los jefes y líderes bagandas.¹⁷¹

Pero el cristianismo tuvo una recepción tan eficiente entre los baganda debido al permiso que el *kabaka* Mutesa otorgó a los exploradores británicos entraran al reino, empezando por personajes como John Hanning Speke (1827-1863) y James Grant

¹⁶⁹ Phares Mutibwa, *Op. Cit.*, p. 4.

¹⁷⁰ Mahmood Mamdani, *Op. Cit.*, p. 9.

¹⁷¹ Ben Knighton, "Uganda" en Thomas Riggs (ed.), *Worldmark Encyclopedia of Religious Practices*, Farmington Hills, MI: Gale, 2012, p. 427.

(1827-1892). Cuando el periodista nacionalizado americano Henry Morton Stanley (1841-1904) visitó Buganda, quedó sorprendido por el interés del kabaka en el cristianismo y, después de publicar una carta en el *Daily Telegraph* en 1875, misioneros evangelistas de la Church Missionary Society (CMS) llegaron a Buganda en 1877. Dos años después, los padres blancos católicos de Francia llegaron también al lugar e hicieron un impacto importante en la corte del kabaka por sus discusiones sobre alfabetización. A pesar de esto, el kabaka Mutesa nunca se convirtió a ningún credo, rechazando ideas tanto cristianas como musulmanas -la monogamia y la circuncisión, principalmente-, lo cual no impedía que permitiera a los miembros más jóvenes de la corte su conversión.¹⁷²

Sin embargo, es importante recalcar que todo esto también se pudo lograr gracias a la petición del kabaka Mutesa, quien se encontraba, al mismo tiempo, en una situación desfavorable por una posible intromisión militar egipcia en la zona y por enemistades con otros reinos vecinos como el de Bunyoro, al norte de Buganda.¹⁷³ Bertaux explica que Mutesa recibió de buena manera a ambas misiones que llegaban desde Europa -protestantes británicas y católicas francesas-, a pesar de no permitir que se desarrollaran cómo tenían planeado. Y es que el *kabaka* no pensaba servirle a estas misiones, sino al contrario, utilizarlas para luchar contra la influencia musulmana. De esta forma, dejó convertirse a buena parte de su familia, del *Lukiko* y de la corte.¹⁷⁴

Como bien argumenta Mahmood Mamdani, las políticas coloniales basadas en el principio político del “divide y vencerás” no hubieran funcionado ni habrían podido ser fomentadas si no existieran ya divisiones y enemistades en las sociedades a las que llegaron.¹⁷⁵ y esto fue lo que sucedió en Buganda, y la situación fue totalmente aprovechada por los británicos. La recepción tan prominente que el cristianismo anglicano tuvo desde 1877 entre los baganda demuestra el grado de apertura al que estaban dispuestos, así como las habilidades británicas para su implementación; con esto, la religión venía a intensificar aún más las divisiones entre reinos y, de igual

¹⁷² *Ibíd.*, p. 425.

¹⁷³ Jean Brierley, Thomas Spear, *Op. Cit.*, pp. 601-602.

¹⁷⁴ Pierre Bertaux, *Op. Cit.*, p. 224.

¹⁷⁵ Mahmood Mamdani, *Op. Cit.*, p. 6.

manera, la de las poblaciones católicas -derivadas de los franceses- y las musulmanas que comenzaron a establecerse también.¹⁷⁶

Al respecto de esto, Brierley y Spear parecen hallar otra causa paralela a la conversión de las personas a las religiones reveladas. Según ellos, el reino de Buganda atravesaba una serie de conflictos no sólo políticos y comerciales durante el periodo de reinado de Mutesa, sino también por el auge de múltiples enfermedades que no se habían presentado con anterioridad entre la población. Entre golpes de cólera, tifoidea, viruela y fiebre amarilla, la última década del reinado de Mutesa se caracterizó por epidemias incontrolables y misteriosas para las personas, afectando igualmente a las fuerzas kigandas (cualidad de Buganda). Ante esto, las personas buscaban salvación y entendimiento en el kabaka -a quien se ligaba el bienestar del reinado y de las personas, como se vio anteriormente-, sin embargo, Mutesa sufrió de una gonorrea crónica que afectó gran parte de su mandato, dejándolo incapaz de reinar apropiadamente y suscitando el pánico entre la población.¹⁷⁷

El resultado de esto fue el acercamiento de gran parte de la población de menor grado jerárquico a los misioneros cristianos -así como también a los católicos y a los musulmanes- como sanadores religiosos. La religión kiganda había fallado en proporcionar orden a todo el caos que se estaba presentando en Buganda, por lo que el cristianismo anglicano, el catolicismo y el islam ganaron seguidores entre los jefes y las cortes, quienes se hallaban en búsqueda de poderes espirituales y curativos. Para los anglicanos, de hecho, los habitantes de Buganda se pensaban salvados por Dios al momento de convertirse, y -como describen los autores- estas conversiones sucedían de manera voluntaria.¹⁷⁸

Brierley y Spear describen que la conversión era tan sencilla entre la población, en gran parte, porque la religión precolonial de los baganda compartía muchas similitudes con las religiones reveladas. Su Dios (*Katondo*) era un supremo y omnipotente creador al igual que el Dios cristiano (tanto en su manifestación protestante como católica) o el Allah del Islam. La presencia de espíritus como los ángeles y demonios o fantasmas cristianos también tenía paralelismos en la religión

¹⁷⁶ Phares Mutibwa, *Op. Cit.*, p. 2.

¹⁷⁷ Jean Brierley, Thomas Spear, *Op. Cit.*, pp. 608-610.

¹⁷⁸ *Ibíd.*, pp. 612-613.

kiganda. Los baganda buscaban una sanación espiritual, sin embargo, que no estaba alejada de la material, por lo que la medicina era parte importante de lo que los misioneros les podían ofrecer por sus avances científicos.¹⁷⁹ Por esto mismo es que el cristianismo tomó tanto auge entre la población baganda, lo cual beneficiaba a los misioneros y su actividad religiosa.

A pesar de todo esto, las instituciones religiosas importadas por los colonizadores crearon múltiples tensiones contradictorias al interior de las misiones civilizadoras, pues, incluso cuando la intención de muchos de ellos era la de crear “instituciones cristianas no-occidentales” que se auto-gobernaran, en la mayoría de los casos, mientras las instituciones eran importadas y adaptadas, se crearon jerarquías de privilegio altamente visibles que beneficiaban a las personas blancas sobre las demás.¹⁸⁰ En este contexto es donde surge un elemento fundamental para el funcionar biopolítico occidental que facilitó y le dio una lógica civilizatoria a la perspectiva colonial humanista: **la raza**.

Como expone Michel Foucault, la raza surge como un corte en el ámbito de la vida tomada a cargo del biopoder, es decir, el corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir. Se trata de una cesura de lo humano como especie en diferentes subgrupos llamados “razas”, que funcionan como un continuum biológico con un sentido evolucionista. El racismo, de esta manera, surge como medida del biopoder para establecer diferencias entre las poblaciones, en las cuales se tiene que eliminar el peligro biológico, externo o interno, fortaleciendo a la especie misma: a la población.¹⁸¹

La raza es, por lo tanto, una manera de transcribir en términos biológicos la lógica del discurso político del soberano y el *homo sacer*, no sólo para ocultar dicho discurso bajo un disfraz científico, sino también para pensar las relaciones de la colonización, las necesidades de las guerras inter-estatales, la criminalidad, la enfermedad, las clases sociales, etcétera. Es una extrapolación biológica del tema del enemigo político que busca el fortalecimiento de la raza de una población mediante la eliminación de la raza rival, con el fin de dar, al mismo tiempo, una purificación o

¹⁷⁹ *Ibid.*, pp. 614-619.

¹⁸⁰ Jeffrey Cox, *Op. Cit.*, pp. 445-446.

¹⁸¹ Michel Foucault, *Defender la sociedad. Cursos en el College de France (1975-1976)*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, pp. 230-232.

regeneración a la propia. Por eso, explica Foucault, el racismo atiende la función de muerte en la economía del biopoder, de acuerdo con el principio de que la muerte de los otros significa el fortalecimiento biológico de uno mismo en tanto miembro de una raza o una población, y como elemento dentro de una pluralidad ontológica de tipo unitaria y viviente.¹⁸²

Pero la raza no siempre hizo referencia a características biológicas -el color de la piel o la forma del cráneo, por ejemplo- en cuanto tal, como actualmente se piensa. Como explica Ramón Grosfoguel, contrario al sentido común contemporáneo, el “racismo de color” no fue el primer discurso racista en Europa, sino el del “racismo religioso”. Éste se formula en la transición moderna del pensamiento occidental en la que el encuentro con América en 1492 propició. La raza se valía de la religión como fuente de discriminación gracias al concepto de “gente sin secta” o “gente sin religión”, originado en España entre el siglo XV y XVI, que partía de una lógica peculiar basada en la tradición humanista que describía al humano como aquél que tiene alma -aparte de cuerpo- y que, por lo tanto, tiene Dios y una religión.¹⁸³ Al respecto, menciona que:

“En el imaginario cristiano, todos los humanos tienen religión. Podían tener el ‘Dios equivocado’ o los ‘dioses equivocados’, podía haber guerras y podían matarse entre sí en la batalla contra el ‘dios equivocado’, pero la humanidad del otro, como tendencia y como forma de dominación, aún no se había puesto en duda. Lo que se estaba cuestionando era la teología del ‘otro’. Esto último se modificó radicalmente desde 1492 con la conquista del continente americano y la caracterización de los pueblos indígenas por Cristóbal Colón como ‘gente sin religión’. Una lectura anacrónica de esta expresión podría llevarnos a pensar que Colón se refería a ‘ateos’. Pero no tener religión en el imaginario cristiano de la época era equivalente a no tener alma, es decir, a ser expulsado del reino de lo humano.”¹⁸⁴

El discurso de la “gente sin religión” partía de la forma en que, según Colón, las personas del “nuevo continente” actuaban con respecto a la naturaleza y entre sí, la

¹⁸² *Ibíd.*, pp. 232-233.

¹⁸³ Ramón Grosfoguel, “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI”, *Tabula Rasa*, no. 19, Colombia, 2013, pp. 31-58, Dirección URL: <http://www.revistatabularasa.org/numero-19/02grosfoguel.pdf>, p. 45.

¹⁸⁴ *Ibíd.*, p. 44.

cual siempre era de una socialización colectiva.¹⁸⁵ De hecho, Hannah Arendt (1998) argumenta, de igual manera, que lo que hacía diferentes a los “salvajes” -y justificaba su colonización- no era tanto el color de su piel, sino el hecho de que se comportaban como parte integrante de la naturaleza; la naturaleza era considerada como el amo incontestable, su superior. Los salvajes, entonces, eran representados como seres que carecían del carácter humano, de la realidad humana específica, lo cual invalidaba el argumento de que estuvieran civilizados; necesitaban una “ayuda” externa.¹⁸⁶

Mamdani, de igual manera, ratifica esto al hablar del caso de Uganda, pues, mientras la población africana era una de tipo feudal, con una metafísica que se basaba en una relación de superioridad de la naturaleza en general frente a lo humano específico (que permitía la adoración de la primera como superior), la Gran Bretaña victoriana se basaba en un conocimiento capitalista que favorece la explotación de lo natural a favor de lo humano.¹⁸⁷ Esto significaba una inversión de la lógica moderna occidental en el pensamiento de los victorianos, el cual posicionaba -como se vio en el capítulo anterior- al hombre como sujeto total del conocimiento moderno.

En los debates que se llevaron a cabo a partir del surgimiento de la “gente sin religión”, Grosfoguel encuentra dos principales argumentos con respecto a las “personas sin religión” en Ginés Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. El primero defendía la idea de que los “indios” -primera identidad moderna, según Grosfoguel y siguiendo a Dussel- no tenían alma, lo que les acercaba más a los animales, pues no tenían sentido de la propiedad privada ni noción de lo mercantil, al producir de manera recíproca y siempre colectiva, y que, por lo tanto, no había problema con esclavizarlos. Mientras tanto, De las Casas sostenía que se trataba de seres con alma, pero que estaban en un estado de barbarie que necesitaba de una cristianización.¹⁸⁸

Ambos discursos comenzaron a mutar con el paso del tiempo y, cuando la autoridad epistémica pasó en Occidente de la teología cristiana a la ciencia moderna tras el proyecto de la Ilustración del siglo XVIII y la Revolución Francesa, se transformaron en un discurso biológico racista de “gente sin biología humana” o “gente

¹⁸⁵ *Ídem.*

¹⁸⁶ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Barcelona, 1998, p. 168.

¹⁸⁷ Mahmood Mamdani, *Op. Cit.*, p. 5.

¹⁸⁸ Ramón Grosfoguel, *Op. Cit.*, p. 47.

sin genes” -en el caso del discurso de Sepúlveda- y uno de tipo racista cultural antropológico sobre “primitivos a civilizar” -en el caso de De las Casas-. Así es como el “racismo religioso” pudo pasar del alma al cuerpo y devenir “racismo de color” tras su secularización científicista en el siglo XIX, a través de los discursos racistas elaborados en España por la iglesia cristiana a partir del contacto con América.¹⁸⁹

Como explica Grosfoguel, con la esclavización de los africanos, el racismo religioso fue complementado o lentamente sustituido por el racismo de color, volviendo el racismo contra los negros en una lógica estructurante del mundo moderno y colonial. Esto era posible porque se basaba en el argumento de una inferioridad epistémica por parte de los negros, que fue usada para aducir la inferioridad social y biológica por debajo de la línea de lo humano. “La idea racista a finales del siglo XVI era que los ‘negros carecían de inteligencia’, lo que en el siglo XX se convirtió en los ‘negros tienen bajos niveles de CI’ (CI = coeficiente de inteligencia).”¹⁹⁰

Pero el color de la piel como indicador de la raza corresponde, de igual manera, a un problema del inconsciente europeo que se materializó a través de la biopolítica muy recientemente, y que tiene que ver con el comienzo de la esclavización de negros considerados como musulmanes durante la colonización de América. Frantz Fanon argumenta, siguiendo un análisis basado en los estudios y teorías de Carl Jung, que las razas medidas por el color de la piel parten de la valorización afectiva que los europeos asignaban ya a los colores blanco y negro, fenómeno que denomina como “**maniqueísmo**”: bien-mal, hermoso-feo, blanco-negro, en fin, una escisión más en la que lo biológico surge como determinante de lo humano y lo no-humano. Se trata, sencillamente, del simbolismo que el color negro tiene en el inconsciente colectivo europeo, el cual se basa en una imposición cultural irreflexiva. Aquí el color negro representa las nociones maniqueas del Mal, la miseria, la muerte, la hambruna y las sombras; algo que es necesario evadir o trascender, como lo animal y lo material.¹⁹¹ “El pecado es negro como la virtud es blanca.”¹⁹²

¹⁸⁹ *Ídem.*

¹⁹⁰ *Ibíd.*, p. 48.

¹⁹¹ Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Ediciones Akal, Madrid, 2009, p. 163.

¹⁹² *Ibíd.*, p. 131.

El negro, de esta manera, se convierte en el nuevo encargado de llenar el espacio de apertura que la escisión entre el animal y el humano crearon en el imaginario occidental, relegándolo a un escalón anterior al hombre blanco en la cadena evolutiva de la ciencia moderna y de la biopolítica, en la que está más en contacto con la animalidad que con la humanidad.¹⁹³ Inclusive, Fanon menciona que “...el negro, por su cuerpo, estorba la clausura del esquema corporal del blanco en el momento, naturalmente, en el que el negro hace su aparición en el mundo fenoménico del blanco. (...) con el negro empieza el ciclo de lo biológico.”¹⁹⁴ La negritud, por lo tanto, no es más que un sincretismo psicobiológico basado en una progresión dialéctica en la que la superioridad teórica y práctica del blanco es la tesis y la inferioridad del negro la antítesis que es necesario erradicar.¹⁹⁵

A pesar de todo lo anterior, Buganda no encajaba del todo en estas categorías racistas. Si los baganda, como explica Mutibwa, eran beneficiados por Gran Bretaña, se debía a su entusiasmo por el cristianismo anglicano, el apoyo en la extensión del imperio a otros reinos y por lo bien armados que ya se encontraban antes de la llegada de los victorianos.¹⁹⁶ Esto les otorgaba una posición de mayor “civilización” frente a los demás reinos de la región, sobre todo los del norte y el este, lo cual se veía reflejado en el acuerdo firmado entre Buganda y Gran Bretaña mencionado anteriormente.

Esta situación no ocurrió con los demás reinos y sociedades étnicas que habitaban el territorio, en las cuales los cambios fueron más radicales y con una mayor presencia de coerción, donde las fuerzas kigandas tuvieron gran presencia e infundían temor entre las personas. A. T. Dalfavo explica que esta coerción se daba en forma de cambios estructurales forzados, tanto al interior de las sociedades como en su relación entre ellas. Incluso, cuando el protectorado fue ya establecido, los tratados que habían celebrado con Buganda y con los demás se volvieron una nueva forma de coerción

¹⁹³ *Cfr. Ibíd.*, p. 152.

¹⁹⁴ *Ibíd.*, p. 145.

¹⁹⁵ *Ibíd.*, p. 126.

¹⁹⁶ Phares Mutibwa, *Op. Cit.*, p. 3.

indirecta que mantenía intenciones fraudulentas de manipulación y beneficio unilateral de la élite victoriana baganda y del imperio.¹⁹⁷

Por esta razón, el reino de Buganda carecía de cualquier característica que los discursos para justificar la colonización promovían en Europa. No se trataba de algún pueblo “incivilizado” o “primitivo”, como se les representaba comúnmente en el imaginario colectivo científico-teológico europeo, cuestión por la que resultó tan importante para Gran Bretaña y la extensión de su imperio. Buganda se convertía, así, en la élite negra victoriana de Uganda, y el sistema político, administrativo y económico instaurado durante el proceso de colonización en el protectorado así lo demuestra, el cual se basaba en una división entre norte y sur que estaba asegurada por el estilo económico de vida de las poblaciones.¹⁹⁸

Gran Bretaña convirtió a la parte sur -Buganda, Busoga y Ankole- en áreas de cultivo comercial, mientras la zona norte -el oeste del Nilo, Acholi y Lango- y Kigezi, al oeste, se volvieron regiones de reserva laboral, de las cuales se reclutaban personas para funciones de tipo policiacas, personal para el ejército y obreros para las fábricas y plantaciones en el sur. La división se basaba en una perspectiva colonial que contemplaba a las personas del norte como “marciales” o bélicas debido a su apariencia física; mientras tanto, Buganda se posicionaba como el centro económico, comercial, educacional y de administración política de todo el protectorado, lo que elevaba a los baganda a esta característica de élite frente a las demás poblaciones.¹⁹⁹

Es por todo esto que se podría decir que, en el inconsciente colectivo de los británicos, los baganda eran menos negros que los demás africanos; no porque su epidermis tuviera una tonalidad más clara que la de los demás, sino porque, partiendo de las nociones maniqueistas que explica Fanon, al adoptar el cristianismo y mostrar indicios de una economía mercantil, demostraban tener un alma capaz de la blancura, lo que les brindaba una mayor humanidad. Es decir que, como expone Fanon, había ahí un blanqueamiento del alma, la cual ya siempre se halla dissociada del cuerpo que

¹⁹⁷ A. T. Dalfavo, “Cultural Heritage and Contemporary Life: The Moral Continuum” en A. T. Dalfavo (ed.), *The Foundations of Social Life: Ugandan Philosophical Studies I*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington D.C., 1992, pp. 82-83.

¹⁹⁸ Mahmood Mamdani, *Op. Cit.*, p. 11.

¹⁹⁹ Phares Mutibwa, *Op. Cit.*, pp. 6-11.

habita.²⁰⁰ No obstante, para que esta perspectiva pudiera ejercer efecto alguno, era necesario algo más que la división racial de lo biopolítico; otra forma de escisión que el imperio británico se encargaría de exportar a las colonias, y que permitiría un disciplinamiento efectivo de los cuerpos y una regularización completa de las poblaciones como la baganda y sus aledaños.

2.3. Del sexo y los cuerpos cercenados

María Lugones explica que, para que el proyecto moderno capitalista pueda funcionar, es necesaria la clasificación constante de las cualidades físicas de los cuerpos, algo que denomina como las “necesidades cognitivas del capitalismo”, es decir, la “...mediación, cuantificación, externalización (u objetivación) de lo cognoscible en relación al sujeto concededor, para controlar las relaciones entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre mismo con respecto a la naturaleza, en particular la propiedad sobre los medios de producción.”²⁰¹

Estas necesidades cognitivas capitalistas requieren, por lo tanto, de la creación constante de identidades geoculturales, como formas de ser y conocer, que dependan del yo colonial y que permitan la dominación efectiva de los cuerpos para su utilización como materia prima. Dentro de este proceso, explica Lugones, las dos formas de identificación fundamentales en la colonización, entonces, devienen la raza y el género, las cuales se encuentran ligadas profundamente por un elemento imprescindible en la maquinaria biopolítica: el **sexo**.²⁰²

Al igual que Lugones, Grosfoguel expone que, para que Occidente adquiriera las cualidades hegemónicas que lo caracterizan en la producción de formas de ser y de conocer a nivel global, fue necesaria la conformación de un racismo/sexismo epistemológico que permitiera la universalización y objetivación del ego cartesiano y colonial occidental. A través de cuatro genocidios/epistemicidios llevados a cabo en lo

²⁰⁰ Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Ediciones Akal, Madrid, 2009, p. 112.

²⁰¹ María Lugones, “Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial” en Walter D. Mignolo et. al (comps.) *Género y Descolonialidad*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2014, p. 20.

²⁰² Cfr. *Ibíd.*, p. 18.

que él denomina como el largo siglo XVI (1450-1650), no sólo la raza, sino también el sexo surgen como elementos discriminadores de los cuerpos humanos.²⁰³

Para destacar la esencialidad del sexo en la modernidad, Michel Foucault, en su obra sobre la *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber*, elabora toda una teoría sobre el surgimiento de la sexualidad y del sexo como el elemento clave del funcionar biopolítico occidental, partiendo de la condición que obtiene éste como forma de acceso a la vida, tanto del cuerpo individual como de la especie o cuerpo colectivo, es decir, como conexión entre las disciplinas anatomopolíticas individuales y la regulación de la población.²⁰⁴

La sexualidad, como él indica, se origina como consecuencia de una extrapolación de dos elementos de poder transitorios que buscan ejercer un control sobre los ámbitos existenciales de la población y los individuos que la conforman. De lo que habla Foucault es de la transición de una “simbólica de la sangre” -donde la sangre funge un papel de realidad con función simbólica- a una analítica de la sexualidad” -donde la idea del sexo surge como efecto con un valor de sentido-.²⁰⁵

La sangre, según Foucault, representaba el punto más simbólico de la existencia de los cuerpos al estar vinculada con la muerte de éstos, en la cual se ejercía el derecho soberano de matar, siempre disimétrico, pues no indica su poder sobre la vida, sino en virtud de la muerte que puede exigir. Sin embargo, como ya se vio anteriormente, cuando la muerte deja de hostigar directamente al hombre moderno en su corporeidad, la sexualidad surge como nuevo elemento de poder para desarrollar un control eficiente y una normalización de lo viviente. Ahí donde la sangre determinaba la

²⁰³ Los cuatro genocidios/epistemicidios de los que habla Grosfoguel giran en torno a la colonización del continente americano, con la conquista de Al Andalus como precedente y la esclavización de africanos como consecuencia de esto. Sin embargo, el cuarto genocidio/epistemicidio que relata, y que le parece igualmente indispensable para la mitificación del ego cogito cartesiano mediante la colonización, es la quema de brujas al interior de Europa, en la cual murieron millones de mujeres acusadas de brujería y por un peligro epistemológico frente al cristianismo patriarcal. Ver: Ramón Grosfoguel, “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI”, *Tabula Rasa*, no. 19, Colombia, 2013, pp. 31-58, Dirección URL: <http://www.revistatabularasa.org/numero-19/02grosfoguel.pdf>.

²⁰⁴ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber*, Siglo XXI, Madrid, 2013, pp. 175-176.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 178.

muerte, y con ello la ley, la transgresión y lo simbólico, la sexualidad se posiciona del lado de la vida, constituyendo la norma, el saber y el sentido mismo.²⁰⁶

Esta “analítica de la sexualidad” es lo que el filósofo francés llama la implementación del **dispositivo de sexualidad**. En una entrevista realizada a Foucault en el año 1977, con respecto al primer tomo de la Historia de la sexualidad, éste define un dispositivo como un conjunto decididamente heterogéneo que comprende una red de elementos perteneciente tanto a lo dicho como a lo no dicho. Se trata de un conjunto de discursos, instituciones, leyes, enunciados científicos, filosóficos, morales, etc. que pretende un objetivo estratégico necesario para responder a una urgencia históricamente situada.²⁰⁷ Los dispositivos de poder, añade, se articulan de forma directa en el cuerpo, es decir, en sus funciones, procesos fisiológicos, sensaciones, placeres y demás, invadiendo toda materialidad posible.²⁰⁸

El dispositivo de sexualidad surge como respuesta a la urgencia capitalista moderna y colonial de ejercer un control de los cuerpos -cercenados del alma- que tanto en las metrópolis como en las colonias se necesitaba para dar realización total al proyecto occidental. La sexualidad deviene así una figura histórica muy real, suscitando la creación de un elemento especulativo e ideal que le sirva para su propio funcionamiento: la “idea del sexo”²⁰⁹, la cual hace referencia a una unidad artificial compuesta de elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones y placeres que le es útil al biopoder.²¹⁰

El sexo, en toda su calidad abstracta e ideal, se convierte en algo dotado de propiedades intrínsecas y leyes propias que permite articular el funcionamiento mismo del dispositivo de la sexualidad como principio causal de su unidad ficticia, adquiriendo un sentido de omnipresencia, con un “secreto” a descubrir en todas partes; como significante único y significado universal de lo humano.²¹¹ En la idea del sexo, el poder se sustancializa al ser pensado como ley y como prohibición que se fundamentan en una línea de contacto establecida entre un saber de la sexualidad humana -convertido

²⁰⁶ *Ibíd.*, p. 179.

²⁰⁷ Michel Foucault, “El juego de Michel Foucault”, *Diwan*, nos. 2 y 3, 1978, pp. 171-202.

²⁰⁸ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber*, Siglo XXI, Madrid, 2013, p. 183.

²⁰⁹ *Ibíd.*, p. 190.

²¹⁰ *Ibíd.*, p. 187.

²¹¹ *Ibíd.*, pp. 185-187.

en una suerte de cuasi-ciencia moderna- y las ciencias biológicas, las cuales permitieron la normalización de lo sexual a partir de contenidos biológicos y fisiológicos.²¹² Al respecto, comenta Foucault que:

“...es por el sexo, punto imaginario fijado por el dispositivo de sexualidad, por lo que cada cual debe pasar para acceder a su propia inteligibilidad (puesto que es a la vez el elemento encubierto y el principio productor de sentido), a la totalidad de su cuerpo (puesto que es una parte real y amenazada del cuerpo y constituye simbólicamente el todo), a su identidad (puesto que une a la fuerza de una pulsión la singularidad de una historia).”²¹³

Esto significa que el sexo se vuelve la constitución ontológica básica del ser humano, lo que suscita, en palabras de Foucault, la creación del deseo de éste mismo. Deseo de conocerlo, de afirmarlo, descubrirlo y hasta liberarlo, ya que se posiciona en el umbral de la Verdad ontológica del individuo.²¹⁴ No es coincidencia que la idea del sexo reafirme los ideales liberales y humanitarios del pensamiento moderno capitalista. De hecho, es gracias a la filosofía de los “ideólogos” del siglo XIX que el dispositivo de sexualidad encuentra su surgimiento en cuanto tal. Es en este mismo desarrollo ideológico que se elabora, como conclusión de todo un pensamiento mucho más antiguo en Occidente, una “teoría general del sexo” en los discursos científicos y filosóficos de la época.²¹⁵

Dicha teoría, intuye Foucault, se compone de cuatro elementos basados en las funciones biopolíticas del disciplinamiento de los cuerpos y la regulación de las poblaciones. Estos cuatro elementos se refieren a la histerización de la mujer, la sexualización del infante mediante el onanismo, la psiquiatrización de las perversiones y la socialización de las conductas procreadoras, y son explicados a continuación:

1. En el caso de la histerización de la mujer, el sexo adquiere una cualidad ontológica del todo y la parte, del uno y el otro y del principio y la carencia. Se define, así, de 3 maneras co-pertencientes: como común a dos sexos: hombre y mujer (heterosexual); como perteneciente por excelencia al hombre y carente a

²¹² *Ibíd.*, p. 188.

²¹³ *Ibíd.*, p. 189.

²¹⁴ *Ibíd.*, p. 190.

²¹⁵ *Ibíd.*, p. 185.

la mujer, y como constituyente del cuerpo femenino, es decir, de la mujer, con una orientación estricta hacia la reproducción de la especie.

2. En el caso de la sexualización del niño o infante, el sexo se entrega al juego de lo manifiesto y lo oculto, de lo presente y lo ausente, ya que se determina como presente anatómicamente en su actividad constante a través de la masturbación (onanismo) y como ausente de manera fisiológica, ya que su finalidad reproductiva aún no es posible.
3. Al respecto de la psiquiatrización de las perversiones, el sexo ocupa un entrelazamiento de función -biológica y anatomofisiológica- e instinto, en un juego de finalidad y significación. De esta manera, a pesar de que su función será la de la reproducción, será pensado también como un instinto que puede adherirse a cualquier objeto histórico, suscitando una “inadecuación biológica” percibida como perversión carente de la finalidad esencial de éste.
4. La socialización de las conductas procreadoras, por último, se encarga de ligar al sexo a la reproducción de la especie, atrapándolo entre una ley de realidad y una economía del placer que intenta esquivar dicha ley. Es por esto que el placer se ve contrapuesto a una necesidad económica primordial en el sexo, que es la procreación como ley de realidad.²¹⁶

Como se puede apreciar, la idea del sexo surge en torno a la necesidad capitalista de una reproducción constante de los cuerpos, y tiene su esencialidad en la constitución de la población. Foucault explica que la importancia de la sexualidad para la biopolítica radica, por un lado, en su papel como conducta precisamente corporal que se halla en una órbita de control disciplinario, individualizador y en forma de vigilancia permanente, mientras que, por el otro, se inscribe y tiene efecto, por sus consecuencias procreadoras, en procesos biológicos amplios que ya no conciernen al cuerpo del individuo en cuanto tal, sino a ese elemento, esa unidad múltiple que constituye a la población, al hombre como especie. “La sexualidad está exactamente en la encrucijada

²¹⁶ *Ibíd.*, pp. 185-186

del cuerpo y la población. Compete, por tanto, a la disciplina, pero también a la regularización.”²¹⁷

Lo que el surgimiento de la raza y el sexo demuestran, entonces, es la importancia biopolítica que el cuerpo tiene en su desarrollo. A diferencia de la tradición cartesiana, Michel Foucault define el cuerpo como una fuerza de producción de lo humano que depende de un sistema político y de conocimiento, y que no existe en cuanto tal como artículo biológico o material, sino como formación conjunta de saberes y poderes diversos. El poder político, establece, le proporciona al individuo un espacio dónde comportarse y tomar una postura particular²¹⁸: ese es el cuerpo.

En la modernidad capitalista, explica Bolívar Echeverría, el humano no es su cuerpo -no es lo que produce como conjunto de saberes y poderes-, sino que *tiene* un cuerpo, el cual lo identifica como una simple fuerza de trabajo con una plusvalía que otorgar y que está bajo su soberanía como individuo. “De ser el conjunto de los modos que tiene el ser humano de estar concretamente en el mundo, el cuerpo es convertido en el *instrumento animal* de una sola y peculiar manera de estar en él, la de una apropiación del mismo dirigida a reproducirlo en calidad de medio para un afán productivo sin principio ni fin.”²¹⁹

La sexualidad de los sujetos individuales se vuelve una cuestión de economía política de esta forma, pues se encuentra ligada a la (re)producción y al mantenimiento de la riqueza fundamental del gobierno de un Estado, es decir, su población.²²⁰ Es por esto que Paul Beatriz Preciado, en su obra filosófica titulada *Manifiesto contra-sexual*, describe al sexo como una “tecnología de dominación heterosocial que reduce el cuerpo a zonas erógenas en función de una distribución asimétrica del poder entre los

²¹⁷ Michel Foucault, *Defender la sociedad. Cursos en el College de France (1975-1976)*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p. 228.

²¹⁸ Michel Foucault, “Diálogos sobre el poder” en *Obras esenciales*, Paidós, Madrid, p. 744.

²¹⁹ Bolívar Echeverría, “Modernidad y Capitalismo (15 tesis)” en *Review*, vol. XIV, no. 4, Fernand Braudel Center, Nueva York, 1991, Dirección URL: <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Modernidad%20y%20Capitalismo%20%2815%20Tesis%29.pdf>.

²²⁰ Michel Foucault, “La ‘gubernamentalidad’” en Gabriel Giorgi, Fermín Rodríguez (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Paidós, México, 2009, p. 213.

géneros (femenino/masculino), haciendo coincidir ciertos afectos con determinados órganos, ciertas sensaciones con determinadas reacciones anatómicas.”²²¹

Lo que Preciado quiere decir es que la naturaleza humana es un efecto de tecnología social que reproduce en los cuerpos, los espacios y los discursos la idea del sexo, o sea, la ecuación naturaleza = heterosexualidad. Así es como se constituye “el sistema heterosexual”, como aparato social de producción de lo femenino y lo masculino, los cuales operan por división y fragmentación del cuerpo, es decir, por diferencia sexual. La diferencia sexual -continúa el filósofo- es una hetero-partición del cuerpo en la que no hay cabida para la simetría, debido a que consiste en la extracción de determinadas partes de la totalidad del cuerpo para aislarlas y convertirlas en significantes sexuales.²²²

De esta forma, los hombres y las mujeres se revelan como construcciones metonímicas de dicho sistema de producción y reproducción que subordinan a las mujeres y reducen la superficie erótica a los órganos reproductivos, privilegiando al pene como único centro mecánico de producción del impulso sexual. Siguiendo a la filósofa estadounidense Judith Butler, Preciado argumenta que esta tecnología social heteronormativa puede caracterizarse como una máquina de producción ontológica que funciona a través de la invocación performativa del sujeto como cuerpo sexuado. Esta performatividad del género se basa en trozos de lenguaje cargados históricamente del poder de investir un cuerpo como masculino o femenino, así como de sancionar los cuerpos que amenazan la coherencia de lo heterosexual.²²³

Sin embargo, añade Preciado, el género no sólo funciona como performatividad o efecto de las prácticas culturales lingüístico-discursivas, sino también como fabricación prostética, es decir, material e imitativa de los cuerpos. “Es puramente construido y al mismo tiempo enteramente orgánico. Escapa a las falsas dicotomías metafísicas entre el cuerpo y el alma, la forma y la materia. (...) Su plasticidad carnal desestabiliza la distinción entre lo imitado y el imitador, entre la verdad y la

²²¹ Paul B. Preciado, *Manifiesto contra-sexual*, Ópera Prima, Universidad Complutense de Madrid, España, 2002, p. 22.

²²² *Ídem*.

²²³ *Ibíd.*, pp. 22-24.

representación de la verdad, entre la referencia y el referente, entre la naturaleza y el artificio, entre los órganos sexuales y las prácticas del sexo.”²²⁴

Así es como se confiere a los géneros femenino y masculino su carácter sexual-real-natural. Es por esto que la heterosexualidad cumple con el efecto normalizante mediante el cual se puede producir y mantener una población, gracias al idealismo trascendental que caracteriza al sexo. De hecho, Preciado argumenta que el sexo permitirá la (re)construcción total del cuerpo dentro del ideal de lo humano a partir de la sexualización de los órganos genitales específicos. Según esta lógica, es imposible construir cuerpos desde órganos “periféricos” a los genitales (nariz, boca, ano, manos), pues éstos no se encuentran sexuados. “Solo como sexuado, el cuerpo tiene sentido, un cuerpo sin sexo es monstruoso”.²²⁵

La heterosexualidad descubre la producción del cuerpo vivo como “bien” y “mercancía” mediante la regulación de la sexualidad, donde la energía sexual no es más que una modalidad de la energía del cuerpo susceptible de ser transformada en fuerza física o de procreación. Por eso, destaca Preciado, “el trabajo y la sexualidad pertenecen así a un mismo circuito ergonómico en el que toda forma de capital puede convertirse en sexo, y en el que todo trabajo sexual se vuelve capital (reproductivo).” El bebé representa una plusvalía que la actividad del coito heterosexual y del posterior embarazo generan.²²⁶

Pero, advierte Preciado, como toda máquina, el fallo se presenta siempre en ella. Debido a que lo que se invoca como “real masculino” y/o “real femenino” no existe, toda aproximación imperfecta se debe renaturalizar en beneficio del sistema, relegando todo accidente sistemático como excepción perversa que confirma la regularidad de la naturaleza establecida. Así es como surgen las perversiones de las que hablaba también Foucault, siendo la **homosexualidad** la más importante directamente, ya que se trata de un accidente sistemático producido por la maquinaria heterosexual misma, que se estigmatiza como anti-natural, anormal y abyecta en beneficio de la estabilidad de la “naturaleza humana”.²²⁷

²²⁴ *Ibid.*, p. 25.

²²⁵ *Ibid.*, p. 105.

²²⁶ *Ibid.*, pp. 82-83.

²²⁷ *Ídem.*

Preciado destaca el surgimiento de la homosexualidad en 1868, cuando las instituciones médico-legales comenzaron a identificar este accidente “contra-natura” como estructuralmente amenazante para la estabilidad del sistema de producción de los sexos, oponiendo la perversión (que también incluye el fetichismo, la masturbación, el sexo oral y anal) a la normalidad heterosexual. Al ser una tecnología social y no un origen natural fundador, la (hetero)sexualidad se puede invertir y modificar sus prácticas de producción de la identidad sexual y del género, creando lo que denomina -citando a la teórica feminista Monique Wittig- como “bromas ontológicas” de un código sexual trascendental falso²²⁸: la idea del sexo.

La homosexualidad era ya un tema complejo y de gran importancia para la población victoriana de finales del siglo XIX. Ésta era siempre asociada con cuestiones biopolíticas como la enfermedad, el desorden social y la muerte. De hecho, en el lenguaje médico y científico de la época, la homosexualidad se relacionaba con una condición conocida como “histeria”, una enfermedad que se consideraba femenina y particular de las mujeres. Sin embargo, como explica Elaine Showalter, la histeria también se adjudicaba a hombres “afeminados” que se pensaban homosexuales.²²⁹ Inclusive, en el caso de las mujeres, la histeria también se asociaba a un desinterés o “frigidez” frente a la heterosexualidad y los fines reproductivos del sexo, indicando algún tipo de lesbianismo.²³⁰

Lo que esto generaba era una sensación de ansiedad y pavor con respecto a la homosexualidad entre toda la población de Gran Bretaña. Se trataba de una homofobia igualmente histórica que se suscitaba entre las personas, provocando, incluso, el surgimiento de un estilo de vida doble en el que los hombres dividían sus jornadas entre la familia y el matrimonio por el día, mientras participaban en experiencias homoeróticas

²²⁸ *Ibíd.*, pp. 26.

²²⁹ Elaine Showalter, “Homosexuality and the late Victorian anxiety” en Kelly Boyd, Rohan McWilliam (eds.), *The Victorian Studies Reader*, Routledge, Nueva York, 2007, p. 371.

²³⁰ Paul B. Preciado, *Op. Cit.*, p. 90. Paul Preciado describe lo contradictorio que resultaba el diagnóstico de la histeria, pues, a pesar de que se intuía que era causado por cierta indiferencia frente a la (hetero)sexualidad, la cura -que consistía en producirle un orgasmo controlado a la mujer mediante la estimulación del clítoris- podía, de igual manera, proporcionarle una forma de placer que la condujera al lesbianismo. Preciado, Paul B. (2002). *Op. Cit.*, p. 90.

durante las noches, por el miedo de revelar emociones que constituían un lado oscuro del patriarcado Victoriano.²³¹

Esta ansiedad partía del miedo al declive moral y a la destrucción de la familia, institución primordial entre los victorianos. Kelly Boyd y Rohan McWilliam argumentan que el siglo XIX se caracterizó por un entusiasmo de gran impacto con respecto a la vida familiar a través de las clases.²³² Así es como surge el núcleo familiar moderno, distinguiéndose del ámbito político y, por ende, público de la sociedad a través de la división -una escisión más- entre lo público y lo privado. La familia pertenecía al ámbito de la “privacidad”, justificando las ideas liberales de los economistas políticos que la percibían como una esfera separada del mundo económico, la cual promovía un refugio ante la competencia voraz de éste último.²³³

Esto provocó una división laboral basada en el discurso sobre la “diferencia sexual”, en el cual las mujeres se encargarían de las labores hogareñas en el ámbito privado, mientras que los hombres marcaban su ausencia en éste al remitirse siempre a la esfera pública del trabajo. Leonore Davidoff y Catherine Hall señalan que este estilo de vida se originó con el renacimiento religioso de finales del siglo XVIII, consolidándose en el victorianismo temprano de 1830-1840. La familia estaba para proveer de una base segura a la estabilidad nacional, relegando a las mujeres la responsabilidad de recrear desde abajo a la sociedad gracias al trabajo doméstico como deber moral.²³⁴

Por ello se entiende que la homosexualidad tuviera un efecto tan fuerte en la población, pues se le veía como una amenaza a la estabilidad social y nacional, al igual que el pánico que causaba la idea de ver mujeres trabajando en minas, industrias o fábricas como necesidad de las clases más bajas.²³⁵ El miedo que se tenía en el pensamiento anglicano al infierno era igual, e incluso menor, que el que se tenía a la declive moral, social y familiar, ya que éste último se trataba de un peligro mucho más

²³¹ Elaine Showalter, *Op. Cit.*, pp. 372-375.

²³² Kelly Boyd, Rohan McWilliam (eds.), *The Victorian Studies Reader*, Routledge, Nueva York, 2007, p. 306.

²³³ Leonore Davidoff, Catherine Hall, “Separate Spheres” en Kelly Boyd, Rohan McWilliam (eds.), *The Victorian Studies Reader*, Routledge, Nueva York, 2007, p. 313.

²³⁴ *Ibid.*, pp. 309-311.

²³⁵ *Ibid.*, p. 312.

visible y presente que el de la incierta, y ya debatible para su época, idea de un tormento eterno post-mortem.²³⁶

Aquí es donde la raza y el sexo se entrelazan y mutan como tecnologías del biopoder colonial moderno. Según Preciado, la piel se vuelve, durante los siglos XVIII y XIX, la superficie de inscripción en la que se escriben los signos de la desviación sexual como de la diferencia de razas, haciendo a la piel burguesa europea, amenazada al mismo tiempo por el contagio sexual y la contaminación colonial, actuar como soporte fisiológico de una cierta “porno-cartografía” que permite intuir una historia sexual con sólo ver la piel.²³⁷ Foucault ya también explicaba que la raza surge como sustitución de las particularidades aristotélicas de la sangre por los efectos controlables del sexo, convirtiendo al racismo en una justificación de proteger el mito de la “pureza de la sangre” y llevar la raza propia al triunfo.²³⁸

De igual manera, Showalter señala que, en los discursos médicos del periodo victoriano y europeo en general, se comenzaba a establecer la noción de que el cerebro humano estaba dividido en dos hemisferios: uno racional, intelectual y ocupado de las habilidades motrices -el izquierdo-, y otro encargado de actividades más emocionales e irracionales -el derecho-. Esta dualidad representaba las ideas de raza, sexo y clase que constituían el imaginario occidental, caracterizando al hemisferio izquierdo del cerebro como “masculino, racional, civilizado y europeo”, mientras el hemisferio derecho se contemplaba como “femenino, irracional, primitivo y atrasado”. El resultado era la teorización, por parte de los científicos de la época, de que la inferioridad social e intelectual de las personas negras y de las mujeres en general partía del predominio del hemisferio derecho.²³⁹

La situación se complejiza aún más cuando tomamos en cuenta las repercusiones que el sexo tiene sobre la raza, y vice versa. Como argumenta Frantz Fanon en la misma obra que ya mencionamos con anterioridad, en el imaginario colectivo de los europeos, los negros representan una sexualidad “primitiva” o “no-

²³⁶ Jeffrey Cox, *Op. Cit.*, p. 436.

²³⁷ Paul B. Preciado, *Op. Cit.*, p. 85.

²³⁸ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber*, Siglo XXI, Madrid, 2013, pp. 180-181. También Grosfoguel destaca la transformación del discurso de la “pureza de sangre” en “raza”, como se argumentó en el apartado anterior. Ver subcapítulo “Buganda: negros no tan negros”.

²³⁹ Elaine Showalter, *Op. Cit.*, pp. 376-377.

controlada” de lo humano, que, de nuevo, los acerca más a los animal, a lo impulsivo encarnando el instinto sexual no educado y la potencia genital por encima de toda moral o prohibición.²⁴⁰ Fanon menciona que esto se debe a que se proyecta en ellos una nostalgia irracional por una sexualidad incontrolada en épocas anteriores del blanco, fijando al negro en una zona de peligro biológico e hipersexualizándolo²⁴¹; es decir que, al ser pensado en términos evolucionistas como anterior o menos desarrollado, se le considera como una regresión potencial de lo humano.

Signe Arnfred explica al respecto que es la mujer negra la que carga con el peso de toda la ideología sexista y racista europea. La autora argumenta que el estandarte de la civilización para los occidentales es la mujer blanca que reprime o controla su sexualidad, pues es la mujer la que lleva el estigma del pecado cristiano y la “sexualidad descontrolada” científica. De hecho, aquí Arnfred hace un paralelismo con el que se ha expuesto por Fanón con respecto al blanqueamiento del negro a partir de la moral occidental: la mujer blanca, en cuanto se torna sexual y no guarda castidad o pureza, se ennegrece. La mujer negra, expone Arnfred citando a Sander Gilman, sufre de una doble proyección por parte del hombre blanco (como mujer y como negra), volviéndose un ser sexual por excelencia, y destacando la clave escondida del pensamiento biopolítico occidental: la sexualidad es salvaje, animal, e implícitamente, por lo tanto, negra.²⁴²

De acuerdo con la noción evolucionista de la época, en el extremo superior de la cadena evolutiva se hallaba el hombre blanco, mientras la mujer negra se posicionaba hasta el extremo inferior de ésta, mostrando la interseccionalidad entre la raza y el sexo, en la cual se presenta una proyección de deseos sexuales reprimidos a los hombres y mujeres negras como los Otros, la cual sustentaba la base del “barbarismo” que caracterizaba, según los hombres occidentales, a los negros. Para mantener la civilización y el control, las energías sexuales perturbadoras tenían que ser controladas, lo cual también partía de otra proyección que realizaba el hombre blanco sobre la mujer blanca gracias a la metafísica cristiana y a la división humanista del alma/cuerpo: el

²⁴⁰ Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Ediciones Akal, Madrid, 2009, p. 154.

²⁴¹ *Ibid.*, pp. 143-150.

²⁴² Signe Arnfred, “African Sexuality/Sexuality in Africa: Tales and Silences” en Signe Arnfred (ed.) *Rethinking Sexualities in Africa*, Almqvist & Wicksell Tryckeri AB, Suecia, 2004, pp. 59-76.

alma -la mente- es masculina, mientras el cuerpo es femenino, relegando lo sexual a la mujer, la cual podía obtener salvación mientras se controlara y fuera casta.²⁴³ Esto demuestra la hibridación que también existía entre la fe cristiana y la ciencia, y que continúa hasta nuestros días.

Cuando los misioneros llegaron al territorio que conocemos hoy en día como Uganda, éstas eran, en gran medida, las ideas que permeaban su moral y su fe cristiana, así como también la representación de su nación como potencia europea mundial. La superioridad de sus discursos se basaba en la calidad de los mitos y proyecciones que efectuaban sobre los sujetos negros, a quienes consideraban inferiores en relación con el uso de sus cuerpos. Stephen Murray y Will Roscoe explican que, para los europeos, los negro-africanos, de entre todas las demás razas, personificaban al “hombre primitivo”, suponiendo que, como tal, se encuentra más cerca de lo natural, guiado por el instinto y sin una sofisticación cultural, por lo que debía de ser heterosexual estrictamente. De esta forma, sus energías sexuales tendrían que estar encaminadas con el único fin natural del sexo: la reproducción biológica.²⁴⁴

Es por ello que, al igual que a los británicos colonos, se intentaba proteger a las personas nativas de cualquier “contagio” con la homosexualidad de culturas como la europea o la árabe, manteniendo el estereotipo y prejuicio del hombre y la mujer negros primitivos e hipersexualizados. Si se buscaba su domesticación o civilización, la prohibición de la homosexualidad era indispensable. Incluso, como advierten Murray y Roscoe, cuando los europeos notaban presencia indígena o nativa de conductas aparentemente homosexuales, ésta era reducida y minimizada en su significado y simbolismo culturales, relegándola a una “falta de mujeres” o a procesos de una supuesta “fase de adolescencia”. De esta forma, el deseo homoerótico en los negro-africanos es negado completamente, entonces, por los europeos.²⁴⁵

Una de las importaciones jurídicas más importantes al respecto de esto fue la sección 377 del Código Penal de la India de 1860 (IPC, por sus siglas en inglés), el cual se convertiría en el primer sistema legal colonial de Gran Bretaña, y que se exportaría

²⁴³ *Ídem*.

²⁴⁴ Stephen O. Murray, Will Roscoe, *Boy-wives and Female Husbands*, Palgrave, Estados Unidos, 2001, p. XI.

²⁴⁵ *Ibíd.*, p. XIII.

posteriormente a las demás colonias del imperio. Como describe Human Rights Watch, el ambiente colonial era el campo perfecto para experimentar con la racionalización y la sistematización de leyes, pues las colonias eran contempladas como laboratorios pasivos, y la sección 377 se encargaba de resolver los miedos que los colonos tenían con respecto a las poblaciones nativas y su falta de criminalización y jurisdicción sobre prácticas “perversas” o “no-naturales” como la homosexualidad. Desde esta perspectiva, la asociación internacional explica que:

“La sección 377 era, y sigue siendo, una ley modelo de diferentes maneras. Era un intento colonial de fijar estándares de comportamiento, tanto para reformar a los colonizados como para proteger a los colonizadores de peligros morales. También se trataba de la primer “ley sobre sodomía” colonial integrada a un código penal, convirtiéndose en un modelo de ley anti-sodomía para países más allá de India, Malasia y Uganda. Su influencia se propagó por Asia, Las Islas del Pacífico y África, casi en todas partes en donde la bandera imperial británica se enarbolaba.”²⁴⁶

Como se puede apreciar por el uso del término “sodomía”, la ley tiene origen en principios morales cristianos que influyeron más allá de la iglesia anglicana, llegando a secularizarse a través del estatuto de 1533 durante el reinado de Enrique VIII, el cual sobrevivió en Gran Bretaña hasta el año de 1861. Y aunque la sodomía se trataba de una forma de denominar a todo “acto carnal” que “contaminara” las almas cristianas -es decir, todo acto sexual que buscara el placer o no se realizara con fines reproductivos-, mediante reformas y adaptaciones coloniales de la ley terminó haciendo referencia al acto específico del sexo anal -incluyendo tanto a la parte que penetra como a la penetrada- y a actos de bestialidad o zoofilia.²⁴⁷

La ley sirvió de modelo para su implementación en todo el espacio colonizado por Gran Bretaña, y como en la metrópolis su implementación directa resultaba

²⁴⁶ Human Rights Watch, *This Alien Legacy. The Origins of “Sodomy” laws in British Colonialism*, Human Rights Watch, Estados Unidos, 2008, p. 5, Dirección URL: http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/lgbt1208_webwcover.pdf. Traducción propia.

²⁴⁷ Human Rights Watch, *This Alien Legacy. The Origins of “Sodomy” laws in British Colonialism*, Human Rights Watch, Estados Unidos, 2008, p. 5, Dirección URL: http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/lgbt1208_webwcover.pdf. También en Michael Kirby, “The Sodomy Offence: England’s Least Lovely Law Export?”, *Journal of Commonwealth Criminal Law*, Association of Commonwealth Criminal, 2011, Law, Dirección URL: <https://www.michaelkirby.com.au/images/stories/speeches/2000s/2001/2540-ARTICLE-JOURNAL-COMMONWEALTH-CRIMINAL-LAW.pdf>.

complicada por la confrontación de opiniones e ideales de la época al respecto, en las colonias los misioneros y colonos pudieron imponerlas sin consultar a las poblaciones originarias, siendo la primera de éstas la incluida en el ya mencionado Código Penal de la India -la colonia más importante del imperio británico-, y esparciéndose con sus respectivas modificaciones y materializaciones en las demás colonias. En el caso de Uganda, el Código Penal para Queensland (QPC, por sus siglas en inglés) fue el introducido durante el protectorado, dejando un legado moral y ontológico que mantendrá sus consecuencias y efectos hasta después de la independencia del país.²⁴⁸

²⁴⁸ *Ídem.*

CAPÍTULO 3

LA HOMOFOBIA EN UGANDA POSTCOLONIAL

El favoritismo y las ventajas que Gran Bretaña otorgó al reino de Buganda desde su llegada a la región fortalecieron y crearon enemistades entre los demás reinos y sociedades originarias que conformarían el protectorado de Uganda hasta su independencia en 1962. Buganda se posicionaba, para los demás reinos, como una élite favorecida por Gran Bretaña, la cual tenía una economía, una sociedad y una administración mucho más fuertes y avanzadas que las de los demás. Estos conflictos conllevaron el surgimiento de problemas sociales, económicos y, sobre todo, políticos que, tras la retirada de Gran Bretaña, marcarían definitivamente el destino de todo el Estado postcolonial de Uganda hasta nuestros días.²⁴⁹

Al respecto, Pierre Bertaux menciona que la Convención de 1900 hacía más que sólo favorecer a Buganda. Esta Convención reformaba el poder del *kabaka*, quien seguía siendo un soberano autónomo, pero ahora protegido por la corona británica, la cual podía decidir sin su consentimiento. Esto trajo consigo una reforma total del sistema kiganda de propiedad territorial, que dejaba únicamente el reparto de tierras entre el *kabaka* y la aristocracia de manera privada, implementando un sistema feudalista como un tipo de etapa educativa de las nuevas naciones y creando un sentimiento particularista de clase de los baganda frente a los demás ex-reinos.²⁵⁰

Uno de los problemas más grandes que esto ocasionó fue la falta de cohesión entre “etnias” y poblaciones al interior del país, manteniendo al Estado en una lucha constante de intereses distintos y contrapuestos que provocarían conflictos inter-regionales y bélicos de diversas formas. Los presidentes que gobernaron Uganda desde su independencia -desde Milton Obote e Idi Amín Dada hasta el actual Yoweri Museveni- se han desarrollado con este dilema permanente que ha impedido una

²⁴⁹ Ver: Frederick Golooba-Mutebi, *Collapse, War and Reconstruction in Uganda. An Analytical Narrative on State-Making*, Crises States Research Centre, Working Paper no. 27, 2008, Dirección URL: <http://www.lse.ac.uk/international-development/Assets/Documents/PDFs/csrc-working-papers-phase-two/wp27.2-collapse-war-and-reconstruction-in-uganda.pdf>. y Martin R. Doornbos, *Not all the King's Men. Inequality as a Political Instrument in Ankole, Uganda*, Mouton Publishers, París, 1978.

²⁵⁰ Pierre Bertaux, *Op. Cit.*, pp. 228-229, 274-275.

cohesión de los diferentes pueblos que la constituyen, y que no pueden ser pensados sin la presencia de la élite de los baganda.²⁵¹

Las élites afro-victorianas, como explica Simon Gikandi, eran productos de las misiones cristianas que compartían la intención civilizadora del colonialismo, las cuales funcionaban como habilitadoras de dichas misiones para otros pueblos. Los miembros de estas élites, en su mayoría, consideraban el trabajo de civilización como parte de su legado colonial y, “en el caso donde las élites colonizadas habían facilitado la colonización de sus poblaciones, y donde su identificación con el nuevo orden era casi absoluta, Gran Bretaña era imaginada a través del idealismo asociado a sus instituciones y no a sus realidades.”²⁵²

Éste era el caso de Buganda. Como argumenta Frederick Golooba-Mutebi, los baganda tenían la creencia de ser, en verdad, superiores a los demás pueblos del protectorado, ya que, aparte de las ventajas económicas y sociales que tenían, habían participado en lo que muchos de ellos consideraban como una continuación del proceso “civilizatorio” de los demás reinos y sociedades. Esto era visto por los demás pueblos como un obstáculo que no permitiría la creación de un país unido en el que todos los grupos serían iguales y tendrían acceso a las mismas oportunidades de desarrollo y poder.²⁵³

Educados en ideales de probidad moral protestante y progreso moderno, los miembros más prominentes de las élites afro-victorianas se modelaban a sí mismos y a sus instituciones a partir de un victorianismo unificado que era importado por los colonizadores, y que no se relacionaba con las condiciones materiales de éstos. Al no existir significantes visibles del progreso que buscaba la civilización de las colonias, la única institución que tenía gran dominio en la mayoría del continente africano colonizado por Gran Bretaña era la de las misiones cristianas y las escuelas asociadas, lo que ocasionaba que las élites negro-africanas a menudo se hallaran en un mundo

²⁵¹ Martin R. Doornbos, *Not all the King's Men. Inequality as a Political Instrument in Ankole, Uganda*, Mouton Publishers, París, 1978, pp. 1-15.

²⁵² Simon Gikandi, *Op. Cit.*, pp. 672-674.

²⁵³ Frederick, Golooba-Mutebi, *Collapse, War and Reconstruction in Uganda. An Analytical Narrative on State-Making*, Crises States Research Centre, Working Paper no. 27, p. 8, 2008, Dirección URL: <http://www.lse.ac.uk/international-development/Assets/Documents/PDFs/csdc-working-papers-phase-two/wp27.2-collapse-war-and-reconstruction-in-uganda.pdf>.

donde las palabras existen fuera del dominio de las cosas, con los signos desligados de los significantes. Como describe Gikandi, las ideas y los conceptos eran mucho más fáciles de exportar que las prácticas en cuanto tal, creando una retórica entre las élites negras que se derivaba del efecto que producían signos fuertes en el discurso, y que hacían referencia a la ausencia de lo que les daba sentido.²⁵⁴

Es por esto que los baganda se aferraban a los ideales cristianos de moral y educación para asumir su posición de intermediarios en la misión civilizadora del imperio, considerándose parte de éste y denigrando a los demás pueblos y reinos. De hecho, ésta fue una de las ventajas más grandes que tenía el reino de Buganda frente a los demás, ya que poseían el monopolio de la educación introducida por las misiones, la cual -conforme el protectorado fue avanzando hasta su independencia- fortaleció la brecha entre la población baganda y las de otros lugares dentro del país.²⁵⁵

Ideas como las de civilización, progreso, elevación moral, Estado y democracia predominaron en la educación que se impartía, conformando uno de los problemas más grandes de Uganda y otras ex-colonias: crear una nación que lograra materializar todas estas ideas y conceptos. Conceptos que se contradecían con la situación empírica de Uganda, y que tenían sus premisas en la existencia de un otro no-civilizado contrario a Europa, del cual África se tenía por un ejemplar, por lo que los afro-victorianos sólo podrían realizar el proceso civilizacional y moderno aliándose con los europeos y distanciándose de sus orígenes.²⁵⁶

Esto conllevó a que las élites afro-victorianas se apropiaran y adaptaran a su conveniencia las ideas victorianas y europeas para desarrollar los proyectos nacionales de independencia. Gikandi, de hecho, advierte que una de las grandes paradojas de la identidad postcolonial en África es que, lo que una vez parecía ser la imitación servil de las ideas civilizadoras, pudo pavimentar el marco de referencia para el nacionalismo negro. Dentro de esto, ideales como los evangelistas, basados en la persecución social, la agitación y la persuasión privada se esencializaron y naturalizaron a tal grado que ya no es posible distinguirlos del contexto material de lo postcolonial.²⁵⁷

²⁵⁴ Simon, Gikandi, *Op. Cit.*, pp. 678-679.

²⁵⁵ Frederick Golooba-Mutebi, *Op. Cit.*, pp. 3-5.

²⁵⁶ Simon Gikandi, *Op. Cit.*, p. 685.

²⁵⁷ *Ibid.*, pp. 685-686.

El pensamiento postcolonial se caracteriza por describir una realidad contemporánea sumamente compleja en la que las políticas y discursos de oposición binaria entre colonizadores y colonizados ya no funcionan como un buen referente de los efectos de la colonización. Stuart Hall describe lo postcolonial como una reinterpretación de la forma binaria en la que se representan los “encuentros coloniales”, a la vez que describe a la colonización como un proceso “global” que no es universal, es decir, elaborado a través de la transculturalización y lo transnacional, con diversos efectos y modos de realizarse.²⁵⁸

La teoría postcolonial, que se encarga de estudiar este tipo de pensamiento en sociedades con un pasado colonial, se ha visto marcada por diversas críticas basadas en la interpretación y la evaluación del concepto mismo de lo “postcolonial”. Según Hall, la principal crítica que se le realiza a este concepto es la de su temporalidad, debido al uso del prefijo “post-”. Este tipo de críticas van encaminadas a constatar la dificultad, incluso imposibilidad, de establecer un momento específico en el que se deja de ser “colonial”, ya que el proceso fue distinto según la contingencia histórica en la que se dio, por lo que mantiene singularidades que dependen de esto. No obstante, Hall define lo “postcolonial” como una reconfiguración de un campo -en este caso el colonial- sin mantener una trascendencia lineal.²⁵⁹

Lo expresado por Hall cobra mayor sentido cuando Sandro Mezzadra y Federico Rahda, en su texto sobre *La condición postcolonial*, argumentan que lo que sucede en lo postcolonial se trata de una “desarticulación de la idea del tiempo y el espacio de las colonias como cualitativamente ‘otros’ con respecto a la ciudad metropolitana”.²⁶⁰ En otras palabras, hablamos de **postcolonialidad** cuando nos referimos a una realidad compleja en la que lo colonial se mezcla, se deforma y permanece globalmente, aunque las luchas anticoloniales e independentistas se hayan llevado a cabo en las ex-colonias. Esto quiere decir que su fundamento se basa más en una difuminación de las líneas temporales que separan lo colonial de lo (ya-)no-colonial, que en la consecución directa de un momento histórico determinado.

²⁵⁸ Stuart Hall, “¿Cuándo fue lo postcolonial?” en Sandro Mezzadra (comp.), *Estudios Postcoloniales. Ensayos Fundamentales*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2008, p. 128.

²⁵⁹ *Ibíd.*, p. 138.

²⁶⁰ Sandro Mezzadra, Federico Rahda, “La condición postcolonial” en Sandro Mezzadra (comp.), *Estudios Postcoloniales. Ensayos Fundamentales*, Traficantes de Sueños, p. 266.

Por eso, en la teoría postcolonial se puede hablar de **hibridaciones o identidades diaspóricas**. Lo que tanto Stuart Hall como Sandro Mezzadra y Federico Rahda buscan establecer es que, al verse distorsionada la teleología colonial moderna del proyecto occidental por las luchas anticoloniales y descoloniales emprendidas por las antiguas colonias, las identidades pierden su rigidez y su pretendida autenticidad en el contexto global, volviendo imposible el retorno a un “absolutismo étnico” anterior a la colonización.²⁶¹ Los autores, entonces, hablan de hibridaciones o identidades diaspóricas cuando hacen referencia a un presente global que deviene una incubadora perpetua de *diferencias e identidades hipostasiadas*, donde toda combinación es posible.²⁶²

Lo que lo postcolonial nos demuestra, por lo tanto, es la creación de nuevas realidades que no pueden ser catalogadas simplemente en la división entre lo colonial y lo no-colonial o pre-colonial de las sociedades. Realidades formadas a partir de accidentes y contingencias históricas y materiales en las que la hibridación resulta imprescindible, sobre todo si pensamos en un contexto como el de las colonias británicas en África, las cuales tuvieron que buscar la manera de materializar y dar forma a las ideas y conceptos civilizatorios que el imperio victoriano les importaba como receta para el progreso moderno. Esto provocaría el surgimiento de problemas y violencias diversas que afectarían a los sujetos postcoloniales en toda su materialidad.

3.1. De la homofobia y la violencia postcolonial

La **homofobia** es uno de esos productos que la hibridación postcolonial creó en el contexto de los nuevos Estados-naciones africanos. Ésta puede ser descrita como un “miedo o prejuicio culturalmente producido contra personas homosexuales, el cual se puede manifestar en forma de restricciones legales o, en los casos más extremos, bullying o violencia contra las personas con este tipo de orientación sexual.” El término fue acuñado en la década de 1960 y fue empleado académicamente por primera vez por George Weinberg, un psicólogo clínico estadounidense, en su libro *Society and the Healthy Homosexual -1972-*, y se refiere a una respuesta condicionada culturalmente a

²⁶¹ Stuart Hall, *Op. Cit.*, p. 132.

²⁶² Sandro Mezzadra, Federico Rahda, *Op. Cit.*, p. 273.

la homosexualidad, y las actitudes que la conforman varían según la cultura y el momento histórico preciso.²⁶³

Uganda, según la Asociación Internacional de personas LGBTI (ILGA, por sus siglas en inglés), es uno de los 73 países del mundo que penaliza la homosexualidad como delito de entre 14 años de prisión y hasta cadena perpetua por su incidencia.²⁶⁴ El delito, explica la Asociación, se encuentra estipulado en el Código Penal de 1950, Leyes de Uganda VI, capítulo 120, específicamente en los artículos 145, 146 y 148, sobre delitos *contra natura*. En éstos se establece, a manera de resumen, que aquella persona que tenga “conocimiento carnal” *contra natura* o con algún animal podrá recibir hasta una pena de cadena perpetua. De igual manera, se establecen penalizaciones de hasta 7 años de prisión para aquellas personas que intenten cometer algún acto considerado *contra natura* (homosexualidad, zoofilia/bestialidad), así como para aquellas que, en público o en privado, cometan actos considerados de “indecencia grave”.²⁶⁵

Sin embargo, lo que más llama la atención sobre este tema es la opinión que los ugandeses tienen sobre la homosexualidad en cuanto tal. En una encuesta realizada por ILGA en 2016, el 47% de la población de Uganda coincidió en que el deseo sexual entre personas del mismo sexo se trataba de un delito, de los cuales el 42% de ellos argumentó que la homosexualidad es un fenómeno occidental que había sido importado a África durante la colonización. El demás porcentaje de la población se encuentra entre aquellos que no la consideran un delito (31%), los que prefieren permanecer “neutrales” (15%) y aquellos que no la piensan como una importación colonial occidental (28%).²⁶⁶

²⁶³ Erick Anderson, “Homophobia. Psychology and Society”, *Encyclopaedia Britannica*, 2018, Dirección URL: <https://www.britannica.com/topic/homophobia>.

²⁶⁴ ILGA, *Leyes sobre orientación sexual en el mundo - Mapa general*, ILGA, 2016, Dirección URL: http://ilga.org/downloads/03_ILGA_WorldMap_SPANISH_Overview:May2016.pdf

²⁶⁵ Aengus Carroll, Lucas Ramón Mendos, *Homofobia de Estado: Estudio jurídico mundial sobre la orientación sexual en el derecho: criminalización, protección y reconocimiento*, ILGA, Ginebra, 2017, Dirección URL: <https://ilga.org/es/que-hacemos/informe-sobra-homofobia-de-estado/>, pp. 114-115.

²⁶⁶ Aengus Carroll, *Homofobia de Estado: Estudio jurídico mundial sobre la orientación sexual en el derecho: criminalización, protección y reconocimiento*, ILGA, Ginebra, 2016, Dirección URL: https://ilga.org/sites/default/files/02_ILGA_Homofobia_De_Estado_2016_ESP_WEB_150516_0.pdf, pp. 93-96.

Lo anterior demuestra que más del tercio de la población culpa a Occidente por el “desarrollo” de las prácticas homosexuales que puedan acontecer en su país, lo que esconde, de por medio, un discurso completamente nacionalista y anti-colonial. No obstante, esto se ve contrastado con las mismas leyes del Código Penal de Uganda que siguen en vigencia, las cuales no son más que una copia traducida y adaptada de los Códigos Penales introducidos por Gran Bretaña durante la colonización del territorio. Como explica Michael Kirby, Uganda -al igual otros países del África negra como Kenia, Tanzania y Nigeria- adquirió el Código Penal de Queensland de 1901, el cual introducía nuevas categorías al Código Penal originario de India (1860), con el fin de presentar una mayor especificación de los términos elegidos. Éste ahora contemplaba dentro de las ofensas de homosexualidad, también, a aquellas personas pasivas que permitían el ser penetradas por otro hombre “contra el orden de la naturaleza”, haciendo referencia al sexo anal/oral.²⁶⁷

Comparando el Código Penal vigente en Uganda con éste anterior, las similitudes corroboran la incidencia colonial que existe en la criminalización de las conductas homosexuales. En el artículo 145 del Código Penal de Uganda se establece que “quien: a) tuviere conocimiento carnal contra natura con otra persona; b) tuviere conocimiento carnal con un animal, o c) permitiere a un varón tener conocimiento carnal contra natura de él o ella, comete un delito y será penado con cadena perpetua”²⁶⁸. En el Código Penal de Queensland de 1901, se estipula en el artículo 208 que “cualquier persona que: a) tenga conocimiento carnal de cualquier persona contra el orden de la naturaleza; o b) tenga conocimiento carnal, o c) permita a una persona masculina tener conocimiento carnal de él o ella, contra el orden de la naturaleza es culpable de un delito y es susceptible de ser encarcelada por 14 años”²⁶⁹

Como se puede observar, la única diferencia sustancial que existe entre ambas leyes es la pena que se imputa al delito de homosexualidad. Ésta es exageradamente mayor en el caso de Uganda, llegando a ser susceptible de cadena perpetua en vez de

²⁶⁷ Michael Kirby, “The Sodomy Offence: England’s Least Lovely Law Export?”, *Journal of Commonwealth Criminal Law*, Association of Commonwealth Criminal, 2011, Law, Dirección URL: <https://www.michaelkirby.com.au/images/stories/speeches/2000s/2001/2540-ARTICLE-JOURNAL-COMMONWEALTH-CRIMINAL-LAW.pdf>, p. 12.

²⁶⁸ Aengus Carroll, Lucas Ramón Mendos, *Op. Cit.*, p. 114.

²⁶⁹ Michael Kirby, *Op. Cit.*, p. 12. Traducción del autor.

14 años, lo cual debe de preocupar a quien esté analizando la incidencia de la homofobia en un contexto como el de Uganda. Human Rights Watch explica que este cambio en la penalización fue realizado en 1990 por legisladores del país, lo que constata un discurso cada vez más fuerte de homofobia entre las personas, con figuras públicas importantes haciendo alegaciones y declaraciones en contra de la homosexualidad. Una de ellas -quizás la más importante- es el presidente de Uganda, Yoweri Museveni, quien denominó a la homosexualidad como “una cultura decadente... introducida por naciones occidentales”, advirtiendo que “se trata de un peligro no sólo para los creyentes (cristianos), sino para toda África”, por lo que alentó a los ugandeses a rechazarla.²⁷⁰

Ésta no fue la única ocasión en la que Museveni hizo este tipo de declaraciones. Según un reporte del 25 de octubre de 2015 de Human Dignity Trust, el 12 de septiembre del mismo año, después de que el Acta Anti-homosexualidad de 2014 no recibiera el suficiente quórum en el parlamento para ser aprobada, Yoweri Museveni expresó ante los medios en Tokio que dicha ley no era necesaria, pues ya se contaba con una ley dejada anteriormente por los británicos que ya lidiaba con ese asunto.²⁷¹ Museveni hacía referencia, claramente, al Código Penal de Queensland del que se habló anteriormente, y que corresponde a todo el legado británico colonial de leyes contra la “sodomía” que fue abordado en el segundo capítulo de esta obra.

Aquí es donde se encuentra una de las principales contradicciones -o paradojas- del discurso homofóbico en Uganda. Si, como argumenta Kalemba Kizito, el cristianismo como una práctica “civilizatoria” y las leyes sobre sodomía británicas son una herencia colonial en el cuerpo de leyes general de Uganda, volviéndose un estilo de vida cultural entre las personas²⁷², entonces ¿por qué se infiere que la homosexualidad es un producto importado de Occidente que debe de ser erradicado con las mismas leyes que los británicos sí introdujeron en el país, ya que atenta contra otro producto que también fue importado durante la colonización: el cristianismo?

²⁷⁰ Human Rights Watch, *Op. Cit.*, pp. 3-4.

²⁷¹ Human Dignity Trust *Criminalisation of Homosexuality - Uganda*, Humand Dignity Trust, 2015, Dirección URL: http://www.humandignitytrust.org/uploaded/Map/Country_Reports/Uganda.pdf, p. 2.

²⁷² Kalemba Kizito, (2017). “*Bequeathed Legacies: Colonialism and State-led Homophobia in Uganda*”, *Surveillance & Society*, 2017, Dirección URL: <https://ojs-library.queensu.ca/index.php/surveillance-and-society/article/download/6617/6478>. p. 568

El colonialismo, explica Frantz Fanon en *Los condenados de la Tierra*, “no es una máquina de pensar, no es un cuerpo dotado de razón. Es la violencia en estado de naturaleza y no puede inclinarse sino ante una violencia mayor”²⁷³. Esto quiere decir que, consecuentemente, todo proceso de descolonización siempre será violento en cuanto tal, ya que le exige al colonizado el apropiarse de su propia realidad material e histórica. Es el colono quien hace al colonizado, extrayendo su verdad del mismo sistema colonial, por lo que toda descolonización pide una modificación ontológica del ser del colonizado, haciéndolo pasar de espectador oprimido por una carencia de esencia al actor privilegiado de su propia historia. “La ‘cosa’ colonizada se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se libera”, y éste no es otro más que el de la violencia misma.²⁷⁴

La violencia, continúa Fanon, “...no es un simple acto de voluntad, sino que exige para ponerse en práctica condiciones previas muy reales, especialmente instrumentos, el más perfecto de los cuales prevalece sobre el menos perfecto.”²⁷⁵ Por eso mismo es que la **violencia postcolonial** puede ser entendida como explica Achille Mbembe, en palabras de Elisabeth Falomir Archambault, como la revelación de un fin en sí mismo, a diferencia de la violencia colonial, la cual se valoraba como un medio exclusivamente para lograr la rentabilidad de los territorios y poblaciones colonizados.²⁷⁶

Si la liberación del colonizado exige el uso de la violencia para ser adquirida es porque el mundo colonial, como argumenta Fanon, es un mundo que desde el inicio se piensa separado en compartimentos, cortado en dos bajo una lógica de exclusión recíproca, la cual encubre una división racista que establece una animalización de los colonizados como extremo de su lógica. Se trata de un **mundo maniqueísta** -como se describió en el segundo capítulo de esta obra- que coloca a los colonos como superiores y con la legitimidad de utilizar la fuerza y la violencia contra los colonizados, a partir de la idealización de éstos como la “quintaesencia del mal” debido a su

²⁷³ Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, p. 53.

²⁷⁴ *Ibid.*, pp. 30-31.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 56.

²⁷⁶ Elisabeth Falomir Archambault, prefacio a Mbembe, Achille, *Necropolítica*, Melusina, España, 2011, p. 14.

“ausencia y negación de valores” correspondientes a los occidentales -judeocristianos-
.²⁷⁷

Esto conlleva que, como explica Fanon, en el plano del razonamiento, el maniqueísmo del colono produzca un maniqueísmo del colonizado, en el cual la teoría del ‘indígena como mal absoluto’ se vuelve ahora la teoría del ‘colono como mal absoluto’. “La aparición del colono ha significado sincréticamente la muerte de la sociedad autóctona, letargo cultural, petrificación de los individuos. Para el colonizado, la vida no puede surgir sino del cadáver en descomposición del colono. Tal es, pues, esa correspondencia estricta de los dos razonamientos.”²⁷⁸

Por este motivo argumenta Fanon que el colonizado permanece envidioso de los lujos y las posesiones que el colono tiene; las desea y las ve con lujuria, ya que el mundo del colono se presenta como un mundo hostil, que rechaza, pero que, al mismo tiempo, suscita la envidia; representa un paraíso que se busca alcanzar a toda costa, lo que lleva al colonizado a anhelar ocupar el lugar del colono; no a convertirse en colono, sino sustituirlo.²⁷⁹

Sin embargo, Fanon advierte que el proceso de descolonización no puede ser completo ni realizarse de manera total en el caso de aquellos Estados que se apresuraron por adquirir la independencia, sin haber incluso luchas de liberación contra los colonos dentro de ello. Éste es el caso de Uganda, el cual adquirió su independencia prácticamente sin haber tenido enfrentamiento alguno con Gran Bretaña, pues a ésta ya no le resultaba rentable seguir teniendo al país africano bajo su protectorado. Al final, “...resulta trivial comprobar y decir que en la mayoría de los casos, para el 95 por ciento de la población de los países subdesarrollados, la independencia no aporta un cambio inmediato”.²⁸⁰

El 5% que Fanon excluye en su argumento hace referencia a las élites coloniales que sirven como agentes de colonización a través de una afirmación individualista que eleva el pensamiento adquirido por encima de la materialidad social. Por eso es que los intelectuales fungen un papel importante en el proceso de

²⁷⁷ Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, pp. 33-37.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 85.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 46.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 67.

colonización y mantenimiento de ésta, ya que se construyen en los argumentos y discursos morales de no-violencia que le sirven de herramientas al colonialismo para continuar con su misión, incluso cuando los colonizadores han salido del territorio.²⁸¹ Al respecto, menciona Fanon que:

“...puede suceder que la descolonización se produzca en regiones que no han sido suficientemente sacudidas por la lucha de liberación y allí se encuentran esos mismos intelectuales hábiles, maliciosos, astutos. En ellos se encuentran intactas las formas de conducta y de pensamiento recogidas en el curso de su trato con la burguesía colonialista. Ayer niños mimados del colonialismo, hoy de la autoridad nacional...”²⁸²

Quizás sea por esto que Binta Bajaha comenta que el discurso contemporáneo de países africanos que aseguran que la homosexualidad es un producto ajeno al continente se trata de una “**amnesia postcolonial**” -siguiendo el concepto de Saskia Wieringa (2009)- basada en una tergiversación y manipulación de la información con fines de control biopolítico de la población. La homosexualidad, explica, es utilizada por los líderes africanos como distractor ante crisis verdaderamente importantes de tipo socio-económicas, causando pánico moral y ansiedad social entre las personas.²⁸³

El fracaso de los gobiernos negro-africanos en acomodarse a las exigencias de un mundo neoliberal y globalizante ocasionan el uso de estrategias psico-políticas que funcionan como distracción ante problemas que realmente afectan a la región.²⁸⁴ Por esto es que Neville Hoad concluye que la creciente intolerancia hacia la homosexualidad en los Estados de África puede ser pensada como una “resistencia desplazada a las perturbaciones percibidas y reales en la soberanía nacional neocolonial por la globalización económica y cultural”²⁸⁵. Otro punto importante es el que destaca Sylvia Tamale, quien expresa que la homosexualidad funge un papel determinante en la sociedad ugandesa al constatar un peligro para el sistema patriarcal

²⁸¹ *Ibid.*, p. 39.

²⁸² *Ibid.*, p. 42.

²⁸³ Binta Bajaha, “Postcolonial Amnesia: The Construction of Homosexuality as ‘un-african’”, *The London School of Economics and Political Science*, 2015, Dirección URL: <http://www.lse.ac.uk/gender/assets/documents/research/graduate-working-papers/Postcolonial-Amnesia.pdf>.

²⁸⁴ *Ídem.*

²⁸⁵ Neville Hoad, *African Intimacies: Race, Homosexuality and Globalization*, Universidad de Minnesota, 2007, p. 8, citado en Binta Bajaha, *Op. Cit.*

y heteronormativo que amenaza con romper el dominio masculino en el ámbito tanto privado familiar como en el de un discurso público y político lleno de mitos sobre las esencias de lo masculino y lo femenino.²⁸⁶

La construcción ideológica de que la homosexualidad no es parte de la cultura africana se basa en una re-imaginación de África a partir de nociones románticas y androcéntricas derivadas de un pasado colonial en el que el continente era contemplado como “libre de sodomía” antes del contacto con los europeos. Bajaha reconoce que existen dos tipos de discursos sobre las prácticas homosexuales elaborados por los europeos con respecto al continente africano que, a pesar de ser contradictorios y parciales, sirven para comprender de dónde proviene este pensamiento postcolonial. El primero retrataba a África como un continente libre de la “abominación que es la homosexualidad” gracias al “buen sentido de los nativos y su disgusto hacia vicios bestiales practicados por los orientales”²⁸⁷; mientras tanto, el segundo discurso, empleado por los colonizadores, enfatizaba en las conductas perversas de los nativos. Como vimos en el segundo capítulo de esta obra, estas nociones se basaban en la imagen de África como moralmente inferior a Europa por sus impulsos “incontrolables e insaciables”, lo que justificaba en el imaginario del blanco europeo su colonización.²⁸⁸

Al parecer, en el pensamiento postcolonial negro-africano, el segundo discurso es rechazado mediante la apropiación del primero para la reformulación de una identidad “descolonizada” basada en la conservación, protección y glorificación de una supuesta tradición y costumbres pre-coloniales que, como establece Bajaha, lo único que hacen es paradójicamente aceptar la narrativa de los colonizadores.²⁸⁹ Hyeon-Jae Seo destaca, de igual manera, que los líderes africanos han idealizado las nociones coloniales de un África tradicionalmente heterosexual en su plenitud, mientras que las personas se encargan de propagar la idea de que la homosexualidad es un constructo

²⁸⁶ Sylvia Tamale, “Out of the Closet: Unveiling Sexuality Discourses in Uganda”, *Feminist Africa*, African Gender Institute, Cape Town, 2003, Dirección URL: http://www.awdflibrary.org/bitstream/handle/123456789/361/13%20Tamale_OutoftheCloset_FemAfrica.pdf?sequence=2&isAllowed=y, p. 3.

²⁸⁷ Sir Frederick Jackson citado en Binta Bajaha, *Op. Cit.*

²⁸⁸ *Ídem.*

²⁸⁹ *Ídem.*

occidental diseñado como forma de imposición neocolonial sobre las poblaciones negro-africanas.²⁹⁰

No obstante existe una contradicción importante en el momento en que los líderes africanos como Museveni, los cuales supuestamente intentan combatir el neocolonialismo occidental, se adhieren a la aplicación continua y hasta reforzada de las leyes y códigos penales coloniales que históricamente han oprimido a las poblaciones africanas desde su implementación, pero que ahora funcionan para tiranizar a sus mismos ciudadanos. La contradicción se hace aún más evidente cuando se contempla que los “valores tradicionales” que tanto defienden estos mandatarios están basados en religiones como la cristiana o la musulmana, religiones que, explica Bajaha, fueron esenciales e instrumentales para erradicar las tradiciones negro-africanas auténticas.²⁹¹

Lo anterior se ve reflejado de mejor manera en uno de los mitos que la población de Uganda más venera, y que constata las intromisiones de la religión cristiana -en sus vertientes tanto protestante como católica- en la modificación de la historia del país. Cuando el hijo de 17 años del kabaka Mutesa I, Mwanga II, ascendió al trono tras la muerte de su padre en 1884, éste heredó una corte polarizada por divisiones religiosas, cada una de las cuales se encontraba relacionada con algún poder externo que invadía Buganda durante el reparto europeo de África. Por ello, Mwanga II veía su autoridad eclipsada y conflictuada por las contiendas entre las facciones que representaban a los protestantes (británicos), a los católicos (franceses) y a los musulmanes (Sultanato de Zanzíbar).²⁹²

Es en este contexto en el que surge la historia de los “*Mártires de Uganda*”. Según la versión hegemónica, 22 plebeyos del reino fueron declarados santos por la iglesia católica tras haber sido quemados vivos en Namugongo, Buganda. El motivo de su ejecución, según los relatos, fue la resistencia de éstos y muchos otros plebeyos del reino a mantener relaciones sexuales con el kabaka Mwanga II debido a que su nueva

²⁹⁰ Hyeon-jae Seo “The Origins and Consequences of Uganda’s Brutal Homophobia”, *Harvard International Review*, 2017, Dirección URL: <http://hir.harvard.edu/article/?a=14531>.

²⁹¹ Binta Bajaha, *Op. Cit.*

²⁹² Rahul Rao, “Remembering Mwanga: same-sex intimacy, memory and belonging in postcolonial Uganda”, *Journal of Eastern African Studies*, 2015, Dirección URL: <https://doi.org/10.1080/17531055.2014.970600>, p. 2.

fe les impedía practicar la homosexualidad. Ante esto, Mwanga II decide ejecutarlos el 03 de junio de 1886, así como a todo cristiano que no renunciara a la fe protestante o católica. Esto provocó una coalición en 1888 de musulmanes, católicos y protestantes que quitaría del trono a Mwanga II y empezaría una guerra civil, que terminaría con los protestantes en el poder, estableciendo el camino para la creación del protectorado británico de Uganda en 1900.²⁹³

La beatificación y canonización de estos personajes los convirtió en símbolos nacionales de todo el país -y no sólo de Buganda-, por lo que, como tradición, cada junio cientos de miles de peregrinos de toda Uganda y otras partes aledañas convergen en santuarios ubicados en Namugongo -cerca de la capital del país, Kampala- para conmemorar este evento “histórico”.²⁹⁴ Este acontecimiento, que vive en la memoria de los ugandeses, juega un papel fundamental en la comprensión y análisis de la homofobia postcolonial que hoy en día se vive al interior del Estado-nación. El simbolismo de los mártires de Uganda le otorga una connotación de nivel nacional y religiosa al sentimiento de rechazo de la homosexualidad entre las personas, lo que permite el surgimiento de discursos homofóbicos de carácter distintos.

Sin embargo, el relato refleja, de igual manera, las inconsistencias y contradicciones que definen la identidad postcolonial de los ugandeses, y que dan cuenta de las mismas manipulaciones neocoloniales de las que Binta Bajaha habla. Como sostiene Rahul Rao en una investigación realizada a través de entrevistas en Namugongo, Uganda, el relato de los mártires de Uganda está repleto de incertidumbres e interpretaciones históricas múltiples que responden a una necesidad de dar sentido al presente a través de la memoria y la re-interpretación del pasado. El autor divide las interpretaciones en 4 distintas, las cuales giran en torno a la versión hegemónica que relaciona la ejecución de los “mártires” con la supuesta homosexualidad del kabaka Mwanga II.²⁹⁵

La primera, y la que más acontece, hace referencia a un *silencio* con respecto a las prácticas sexuales del kabaka, atribuyendo el asesinato de los mártires a su

²⁹³ *Ídem.*

²⁹⁴ Sociedad Misionera Doméstica y Extranjera, *Los mártires de Uganda*, Episcopal Church, 2012, Dirección URL: <https://www.episcopalchurch.org/sites/default/files/downloads/spbi060312full.pdf>.

²⁹⁵ Rahul Rao, *Op. Cit.*

adoración al Dios cristiano en vez de al kabaka como tal. Entre estos relatos, Rao encuentra tendencias que colocan a Mwanga como una figura de autoritarismo y tiranía como la de Idi Amin Dada (1971-1979), por lo cual se le recrimina sin mención alguna sobre el uso de su cuerpo con otros hombres en la corte. Sin embargo, como explica Kevin Ward, esta misma interpretación antes se pensaba totalmente opuesta: con Mwanga II más bien como un héroe patriota anti-colonial.²⁹⁶ Aún así, Rao determina que dicho silencio con respecto al tema de la sexualidad no necesariamente es reconfortante, ya que una cosa es que la evaluación moral de los protagonistas no sea considerada para contar la historia -lo cual describe un cierto tipo de tolerancia- y otra, muy diferente, es que se trate de una amnesia o creencia en que la “sodomía” no formaba parte de la cultura baganda hasta la entrada de los occidentales.²⁹⁷

Esto nos lleva a un segundo tipo de interpretación: la de una *denegación* o escepticismo con respecto a la versión homosexualizada de la historia. Aquí, explica Rao, el intento de algunos es el de heterosexualizar a Mwanga II, describiéndolo como un anti-colonial que no le convenía a las facciones político-religiosas occidentales. La distinción entre el silencio y la denegación es que la posible indiferencia con respecto a las “prácticas sexuales” del kabaka en la primera contrasta con la intención de la segunda por darle una imagen heterosexual, en vez de homosexualizarlo.²⁹⁸

Lo anterior nos lleva a una tercera interpretación, la de un *desplazamiento* que acepta la versión de Mwanga como homosexual, pero que culpa de la homosexualidad a los musulmanes que llegaron antes que los cristianos a Buganda. En esta versión, la edad del kabaka (17-18 años) es utilizada para justificar una manipulación de los vicios que, supuestamente, los árabes introdujeron en la corte, manteniendo la imagen estereotipada de un África completamente heterosexual por su primitividad y cercanía a lo “natural”, dejando a la homosexualidad como un problema de “civilizaciones más avanzadas” como la musulmana. Para liberar a la monarquía de Buganda y a su sociedad de la homosexualidad, argumenta Rao, Mwanga II es pensado ahora como

²⁹⁶ Kevin Ward, “Same-sex Relations in Africa and the Debate on Homosexuality in East African Anglicanism”, *Anglican Theological Review* 84, no. 1, 2002, p. 90, citado en Rahul Rao, *Op. Cit.*, p. 6.

²⁹⁷ Rahul Rao, *Op. Cit.*, pp. 5-8.

²⁹⁸ *Ibid.*, pp. 11-12.

un chivo expiatorio que permite la individualización de la homosexualidad en su persona al ser producto de un supuesto contacto e influencia árabes.²⁹⁹

Por último, la cuarta interpretación de los mártires de Uganda se aleja de la intención que se encuentra detrás de las otras interpretaciones y describe un *despliegue* que los activistas LGBT -conocidos en Uganda como *kuchu*- elaboran conforme a lo que supuestamente sucedió, en la cual Mwanga es recordado desde una perspectiva queer que lo posiciona como un individuo homosexual/bisexual y como figura histórica también martirizada por las facciones religiosas.³⁰⁰ Sylvia Tamale explica cómo el término *kuchu* surge como una forma de auto-identificación positiva y empoderante entre las personas que se definen como gays, bisexuales o lesbianas en Uganda, elaborando códigos sociales que les permiten identificarse entre ellos debido a la falta de representación y aceptación que sufren dentro de la cultura hegemónica del país y que, de hecho, buscan subvertir nociones sobre el género y la sexualidad en la sociedad.³⁰¹

Como se puede apreciar, la diversidad de los relatos moldea y re-estructura el pensamiento de los ugandeses con respecto a un mito que, a pesar de lo inconsistente e inexacto de su acontecer, les permite la reformulación del pasado, con el fin de dar mayor estabilidad y justificación al presente en el que viven. El problema con estas interpretaciones -independientemente de la intención política que se le quiera otorgar al relato- es que establecen un anacronismo peligroso en el momento en que sexualizan las conductas del kabaka que, como explica Rao, pudieron haber tenido un significado social completamente distinto al de la idea del sexo occidental.³⁰²

3.2. La ontología del sujeto postcolonial

La sexualización del relato sobre los mártires de Uganda -sin importar la intención política de ésta- se trata, entonces, de una hibridación postcolonial que busca

²⁹⁹ *Ibid.*, pp. 9-10.

³⁰⁰ *Ibid.*, pp. 12-14.

³⁰¹ Sylvia Tamale, "Out of the Closet: Unveiling Sexuality Discourses in Uganda", *Feminist Africa*, African Gender Institute, Cape Town, 2003, Dirección URL: http://www.awdflibrary.org/bitstream/handle/123456789/361/13%20Tamale_OutoftheCloset_FemAfrica.pdf?sequence=2&isAllowed=y, p. 3.

³⁰² Rahul Rao, *Op. Cit.*, pp. 14.

establecer verdades “pre-coloniales” y/o “descolonizadas” a través de la construcción o re-construcción identitaria de los sujetos, jugando con la autenticidad y “originalidad” de sus tradiciones como ugandeses fuera del contexto colonial. Las relaciones de poder que se juegan en lo postcolonial reorganizan e integran saberes biopolíticos y disciplinarios introducidos por los colonos, adecuándose a su espacialidad y a la realidad peculiar que es el haber sido colonizados.³⁰³

Como argumenta Judith Revel, siguiendo la filosofía foucaultiana, las personas no simplemente manejan y se adaptan a lo (pre-)existente, sino que también crean, inventan y producen realidades; y si hibridizan, siempre comienzan con lo que los hacen ser lo que son, añadiéndole innovación, reapropiación, traducción, subversión, etc. Así es como funciona el poder (*potentia*) de la invención, subvirtiéndolo que ya existe al llegar hasta el fondo y afirmar su fuerza dentro del estado de las cosas, trabajando ahora con lo que *puede ser*. A esto es a lo que Foucault denominaba **subjetivación**, en la cual el sí mismo, el yo -individual o colectivo- no es más que un devenir constante, en el cual la construcción y articulación con los otros es fundamental.³⁰⁴

De igual manera, Ranibir Samaddar aclara cómo la modernidad en los tiempos postcoloniales, a diferencia de autores como Foucault o Heidegger que la contemplan como una sola esencia, se halla en contención permanente, en la cual las personas construyen su propia modernidad a partir de sus bases materiales³⁰⁵ y adaptando ideas que no concuerdan del todo con su historicidad. Por ello, en el pensamiento postcolonial teórico hay un énfasis determinante en la historia de las sociedades que en un momento fueron colonias, así como de los sujetos que las conforman, con el fin de averiguar y reconocer lo que éstos son hoy en día.³⁰⁶

De esta manera es que se puede entender la hibridación en los relatos sobre los Mártires de Uganda y la presente homofobia que invade no sólo al ex-protectorado

³⁰³ Judith Revel, “Foucault and his ‘Other’: Subjectivation and Displacement” en MEZZADRA, Sandro et. al. (eds.) *The Biopolitics of Development: Reading Michel Foucault in the Postcolonial Present*, Springer, India, 2013, p. 22.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 23.

³⁰⁵ Ranibir Samaddar, “Michel Foucault and Our Postcolonial Time” en MEZZADRA, Sandro et. al. (eds.) *The Biopolitics of Development: Reading Michel Foucault in the Postcolonial Present*, Springer, India, 2013, p. 28.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 30.

británico, sino a gran parte del continente africano postcolonial. Stephen O. Murray y Will Roscoe, en su obra titulada *Boy-wives and Female Husbands*, elaboran una antología de artículos sobre la presencia de prácticas “homosexuales” en África desde antes de la colonización como elementos históricos y materiales contra la creciente interpretación postcolonial de que la homosexualidad no es más que un producto dañino que Occidente ha implantado en las sociedades tradicionales africanas.

Como éstos infieren, debido a la supuesta ausencia de sistemas de escritura nativos africanos hasta antes del siglo XIX, hay pocas fuentes de evidencia que retraten las culturas y sociedades africanas anteriores al contacto con los europeos. Las únicas que pueden ser, por lo tanto, estudiadas con este propósito son los relatos y escritos de misioneros, antropólogos y colonos en general que llegaron a África en ese entonces y describieron lo que observaban.³⁰⁷ El hecho de que la mayoría de las culturas negroafricanas no tuvieran sistemas concretos de escritura como los europeos no se debe a un atraso civilizacional o a algún proceso evolutivo, sino simplemente a una forma diferente o alterna de ontologías y epistemologías que las sociedades del continente africano desarrollaron.

Denominada “tradición oral”, este tipo de tradición negroafricana se basa en una ausencia de la escritura en la memoria social, en la que la palabra posee un poder místico que está ligado a Dios, siendo a la vez divina, en el sentido descendente, y sagrada, en el ascendente. Para la tradición oral, el conocimiento se transmite por origen divino y se transforma en el fundamento de la reproducción social, conformando una actividad altamente trascendente. La palabra es considerada como la exteriorización de la vibración de las fuerzas interiores, las cuales nacen, a la inversa, de la interiorización de la palabra, por lo cual existe una copertenencia entre ambos elementos que necesita de un cuidado constante, pues puede producir tanto un orden como un desorden.³⁰⁸

A pesar de esto, Murray y Roscoe describen que los relatos que se encuentran sobre la sexualidad en África, al ser europeos, están cargados de nociones e

³⁰⁷ Cfr. Stephen O. Murray, Will Roscoe, *Op. Cit.*, p. 9.

³⁰⁸ Akuavi Adonon Viveros, Fabien Adonon Djogbénu, *Escrito en las nubes. Inmanencia de la tradición oral en África Negra*, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, México, 2009, pp. 24-25. La tradición oral corresponde a toda una metafísica negroafricana que será expuesta más adelante.

interpretaciones que tergiversan o no comprenden adecuadamente los significados sociales y prácticas de muchas de las culturas del continente. “Las interpretaciones nativas sólo pueden ser malentendidos en relación con los ‘hechos’ del discurso ‘científico’ de Occidente.”³⁰⁹ Estamos hablando, consecuentemente, de una carga etnocentrista que lleva a los europeos a asumir en el otro las mismas cualidades ontológicas, epistemológicas y éticas que ellos habían desarrollado desde antes.

Como ya fue argumentado anteriormente, los discursos presentados por los europeos, entonces, se veían manipulados por las nociones que éstos tenían sobre los negro-africanos, las cuales van desde la concepción de éstos como la epítome del “hombre primitivo” cercano a lo “más natural” y poco sofisticado culturalmente -lo que les llevaba a pensar que tenían que ser heterosexuales completa y forzosamente, pues sus energías sexuales sólo eran usadas para sus propósitos “naturales”: la reproducción biológica³¹⁰-, hasta la tergiversación histórica de que los comerciantes de esclavos árabes fueron quienes importaron la homosexualidad e influyeron en su posterior adaptación en el continente africano.³¹¹

Entre los relatos que se pueden destacar, a parte del referente a Mwanga II y los Mártires, la mayoría hacen referencia a hombres que actúan o se comportan como mujeres y que pueden casarse, inclusive, con otros hombres.³¹² Como explica Tamale, esto demuestra, de igual manera, la creencia patriarcal del sexo femenino como “débil” o “inferior”, ya que la relativa escasez de relatos o historias sobre lesbianismo y mujeres teniendo relaciones sexuales con otras mujeres no parece haberle importado mucho a los colonizadores, y sigue sin manifestar el mismo efecto que las relaciones homosexuales entre hombres sí lo hacen. “De alguna manera, la cultura dominante falocéntrica mantiene el estereotipo de las mujeres como receptoras del placer masculino penetrativo; aquel sexo que no es penetrativo no cuenta como sexo ‘real’.

³⁰⁹ Stephen O. Murray, Will Roscoe, *Op. Cit.*, p. 14.

³¹⁰ *Ibid.*, p. XI.

³¹¹ *Ibid.*, p. 12.

³¹² Ver: Stephen O. Murray, Will Roscoe, *Op. Cit.*, pp. 35-39; Sexual Minorities Uganda, *Expanded Criminalisation in Uganda: A Flawed Narrative*, SMUG, 2004, pp. 7-9, Dirección URL: http://www.humandignitytrust.org/uploaded/Library/Other_Reports_and_Analysis/Alternative_to_Criminalisation_of_Homosexuality_29_Jan_2014_FINAL_SMUG_PRINT_COPY.pdf. Sylvia Tamale, “Out of the Closet: Unveiling Sexuality Discourses in Uganda”, *Feminist Africa*, African Gender Institute, Cape Town, 2003, Dirección URL: <https://akinamamawaafrika.org/index.php/publications/oral-herstory/48-tamale-out-of-the-closet-femafrica/file>.

De hecho, la sexualidad de las mujeres ugandesas es a menudo reducida a su rol convencional maternal, y combinado con sus capacidades reproductivas.”³¹³

Estos discursos han permanecido en la base del pensamiento negroafricano postcolonial y permiten la reapropiación de ideas que no constituían parte de sus tradiciones precoloniales, la mayoría de ellos influenciados por los misioneros cristianos y por la educación occidental, defensivos con estereotipos europeos sobre la hipersexualización de los negroafricanos y resentidos por la explotación sexual de las instituciones coloniales. Es por esto que “para la mayoría, la negociación de la identidad africana permaneció atada a los estándares de moralidad europeos” desde la primera supuesta generación postcolonial.³¹⁴

Pero la permanencia de este tipo de pensamiento e ideas entre los ugandeses tiene su explicación en la importancia que la religión presenta para ellos. Según el censo realizado en 2014 por el Buró de Estadísticas de Uganda -2016-, de los 37.8 millones de personas que habitan en Uganda, una abrumadora mayoría que consta de 84.5% de ellas profesan la fe cristiana en sus distintas variantes -39.3% católicos romanos, 32% anglicanos protestantes y 13.2% otras formas del cristianismo-, mientras que la fe musulmana representa una minoría importante con el 13.7% de la población como creyentes -12.1% suníes y 1.6% chiítas-.³¹⁵ Por lo que se puede observar, la trascendencia que tiene la religión cristiana entre la sociedad ugandesa es bastante y permite que relatos como el de los Mártires de Uganda surtan efecto y sean interpretados de diversas formas por las personas.

El vínculo que el sexo guarda con la religión, en específico con el cristianismo, se vuelve elemental de esta manera; y si la homosexualidad se trata de un producto exportado, entonces también la heterosexualidad lo es. El sexo, como se argumentó en el capítulo anterior, es un producto histórico y material que tiene su origen en el pensamiento occidental moderno a partir del siglo XVII, aunque bien se puede

³¹³ Sylvia Tamale, “Out of the Closet: Unveiling Sexuality Discourses in Uganda”, *Feminist Africa*, African Gender Institute, Cape Town, 2003, Dirección URL: http://www.awdflibrary.org/bitstream/handle/123456789/361/13%20Tamale_OutoftheCloset_FemAfrica.pdf?sequence=2&isAllowed=y

³¹⁴ Cfr. Stephen O. Murray, Will Roscoe, *Op. Cit.*, p. XVI.

³¹⁵ Uganda Bureau of Statistics, *The National Population and Housing Census 2014 - Main Report*, 2016, Dirección URL: https://www.ubos.org/wp-content/uploads/publications/03_20182014_National_Census_Main_Report.pdf, p. 19.

argumentar su genealogía desde el pensamiento grecolatino y el medieval judeocristiano.³¹⁶ Se trata de una idea formulada en Occidente a partir de un dispositivo con normas, instituciones y prácticas que dependían de toda una teorización y discurso sobre lo que es humano y lo que no lo es. Al igual que otras ideas modernas de nuestra época, al sexo se le exportó como una idea abstraída de su contexto material a los países colonizados, como modelo a seguir si querían civilizarse y llegar-a-ser como los europeos.³¹⁷

Para comprender de mejor forma esto, Foucault destaca que la idea del sexo funciona desde las propiedades discursivas de éste como fuente de una verdad con una economía de lo real mediante un régimen de poder-saber-placer que rebasa el simple hecho de la represión. Existen una “voluntad de saber” y una “técnica de poder” inherentes a su propio funcionamiento, que le sirven de soporte e instrumento, y en las cuales los elementos negativos -represión, prohibición, denegación, censura- sólo fungen un papel local y tácito que desempeñar en una puesta en discurso.³¹⁸ Por eso, se puede argumentar que:

“...desde el fin del siglo XVI, la ‘puesta en discurso’ del sexo, lejos de sufrir un proceso de restricción, ha estado por el contrario sometida a un mecanismo de incitación creciente; que las técnicas de poder ejercidas sobre el sexo no han obedecido a un principio de selección rigurosa sino, en cambio, de diseminación e implantación de sexualidades polimorfos, y que la voluntad de saber no se ha detenido ante un tabú intocable, sino que se ha encarnizado -a través, sin duda, de numerosos errores- en constituir una ciencia de la sexualidad.”³¹⁹

Dicha “ciencia de la sexualidad” se refiere, por tanto, al mismo deseo que la idea del sexo genera entre los sujetos, formándose como una máquina productora de verdades individuales y singulares que diseminan su idea misma en la superficie de las cosas y los cuerpos, y que la excitan, la manifiestan y la obligan a mutar, implantándola en lo real y obligándole a hablar, a decir “su verdad”.³²⁰ La producción de una verdad que,

³¹⁶ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber*, Siglo Veintiuno Editores, Madrid, 2013, pp. 23-64.

³¹⁷ Ver capítulo 2.

³¹⁸ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber*, Siglo Veintiuno Editores, Madrid, 2013, pp. 15-20.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 20.

³²⁰ *Ibid.*, p. 91.

consecuentemente, también produciría al sujeto que la posee y que tiene la voluntad de saberla; de una ciencia de la sexualidad se pasa, entonces, al proyecto de una ciencia del sujeto, en el cual la verdad -determinada por el sexo como un secreto que escapa a sí mismo en su materialidad- tiene que pasar por la *confesión* de sí: por una discursividad.³²¹

Esta “técnica de la confesión”, explica Foucault, se trata de una creación judeocristiana del siglo XIII que, en la modernidad occidental desde el siglo XVI, es desplegada del sacramento y las nociones religiosas de martirio y penitencia hacia un lenguaje clínico y pedagógico, centrándola en un campo de lo viviente -biopolítico-, y que parte del principio de que el sexo está dotado de un poder causal inagotable y polimorfo abierto a procesos patológicos que exigen su intervención normalizadora.³²²

La relación que el sexo tiene, de esta manera, con el cristianismo y su carácter civilizatorio demuestran su importancia en los procesos de colonización, así como su conservación en los espacios postcoloniales. La homofobia en Uganda se presenta, por ello, como una idealización radical de la “teoría general del sexo” que Foucault intuye a partir de las ideologías del siglo XIX, en la que la “verdad” del sexo mantiene un papel fundamentalmente religioso, sagrado, y su defensa como “valor tradicional” está forjada por la fuerza que el cristianismo posee en el país de África del Este³²³, y que construye la ontología –las formas de ser- y la epistemología –las formas de conocer- de los ugandeses a partir de su subjetivación.

Esto es una muestra de cómo el ambiente religioso contemporáneo de Uganda parte de un eclecticismo postcolonial entre la metafísica tradicional negroafricana y la influencia externa de la metafísica occidental. P. Kaboha argumenta que la metafísica tradicional negroafricana se basa en la concepción de una unidad de todas las áreas de la vida -social o no- en un todo que no se contrapone con la naturaleza no humana, sino que la toma como ejemplo y fuente de sus ideas, razón por la cual no necesita de la

³²¹ *Ibid.*, pp. 87-88.

³²² *Ibid.*, pp. 83-86.

³²³ Ver capítulo 2. En resumen, se trata del sexo como un impulso natural demostrado desde la infancia por la masturbación, el cual le corresponde a un hombre y una mujer, y que puede pervertirse de su fin último: la reproducción.

inteligencia más que para hallar su posición dentro de este todo trascendental, sin intención de racionalizarla o analizarla.³²⁴

La metafísica tradicional de los negroafricanos -rescata Zubairi 'b. Nasseem- parte de un postulado no-cartesiano definido por la noción colectiva de un “nosotros somos, por lo tanto, yo soy”, en el cual se postula la interrelación ontológica entre el hombre y la naturaleza sin una bifurcación posible -a diferencia de la occidental-.³²⁵ Lo que esto describe es una unidad sagrada entre el hombre y la naturaleza que no retrata oposición alguna, por lo que las formas de conocer del negroafricano se hallan inseparables de una cosmología religiosa en la que no hay distinción entre lo racional, lo empírico y lo místico. Es por esto que tiene la propiedad de entregarse fácilmente a las nociones de lo divino.³²⁶

Esto significa que, para la tradición negroafricana, Dios -o los dioses, según el contexto- se hallan en comunión ontológica con la naturaleza. Como exponen Fabien Adonon Djogbénou y Akuavi Adonon Viveros, la religión para el negroafricano constituye una humanización de las leyes que rigen a la naturaleza y que mantienen una relación constante entre lo divino y lo sagrado.³²⁷ Sin embargo, el pensamiento tradicional negroafricano sufre una modificación decisiva tras la entrada de paradigmas externos como el occidental judeocristiano con una ontología y una epistemología distintas. Nasseem explica que los negroafricanos, como consecuencia de ello, pierden su propia subjetividad al adquirir una alterna que sustituye su ontología y su epistemología colectivas y sociales por las de un liberalismo³²⁸ individualista, emparejado con la religión cristiana y el proyecto moderno capitalista.

A esto es a lo que Ramón Grossfoguel denomina como el **mito de la egopolítica del conocimiento** occidental, el cual -partiendo de la filosofía moderna occidental cartesiana- se basa en la pretensión de una “no localización” y de un conocimiento “no-

³²⁴ P. Kaboha, “African Metaphysical Heritage and Contemporary Life. African Contributions to Contemporary Life” en Dalfovo, A.T. (ed.) *The Foundations of Social Life: Ugandan Philosophical Studies I*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington D.C., 1992, pp. 69-70.

³²⁵ Zubairi 'b. Nasseem, “African Heritage and Contemporary Life: An Experience of Epistemological Change” en Dalfovo, A.T. (ed.) *The Foundations of Social Life: Ugandan Philosophical Studies I*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington D.C., 1992, p. 20.

³²⁶ *Ibíd.*, pp. 24-25.

³²⁷ Akuavi Adonon Viveros, Fabien Adonon Djogbénou, *Op. Cit.*, p. 27.

³²⁸ Zubairi 'b Nasseem, *Op. Cit.*, p. 29.

situado”, es decir, sin aparente espacialidad, de un yo que formula conocimiento desde un no-lugar. Se trata de una epistemología que no se asume a sí misma como perspectiva singular o punto de vista particular, sino que pretende establecer una verdad universal, objetiva y trascendental. Es, por lo tanto, una negación radical del cuerpo que produce dicho conocimiento a favor de una suerte de ego separado de lo espacial y que se encuentra más cerca de “lo verdadero”.³²⁹ Por este motivo es que la egopolítica tiene sus raíces en la metafísica trascendental del cristianismo, el individualismo moderno y la ontología dualista del humanismo.

La egopolítica del conocimiento se trata de un mito precisamente porque lo que hace es esconder la realidad material y corpórea de la que se originó bajo argumentos metafísicos de tipo trascendental. Como ya se había explicitado en el capítulo anterior, el yo de esta egopolítica no se trata más que del hombre occidental blanco, heterosexual y cristiano -es decir: racista y sexista- que, como explica Grosfoguel, pudo “neutralizarse” gracias a la conquista y exterminio -genocida y epistemicida, al mismo tiempo- de cualquier otro tipo de formas de ser y de conocer que no permitieran el protagonismo del nuevo Dios. “Una vez que los europeos conquistaron el mundo, el Dios de la cristiandad se hizo desechable como fundamento del conocimiento. Después de conquistar el mundo, los hombres europeos alcanzaron cualidades “divinas” que les daban un privilegio epistemológico [y ontológico] sobre los demás.”³³⁰

Lo que esto implica es el aprovechamiento de la escisión humanista entre el alma y el cuerpo para declarar una jerarquización de lo humano que se logra a partir de la normalización de violencias múltiples como el racismo y el sexismo -incluso el especismo- a favor de un ideal trascendental que rechaza todo lo real-material posible. Por ello es que la religión surte tal efecto en el contexto de lo postcolonial. La religión, como comenta Frantz Fanon, permite que los sujetos colonizados desvíen su atención de los problemas reales de la colonización y los proyecten en una superestructura mágica en la que el individuo acepta la disolución decidida por Dios y se aplasta frente al colono, creando así una potencial tensión permanente y una agresividad

³²⁹ Ramón Grosfoguel, *Op. Cit.*, pp. 37-38.

³³⁰ *Ibíd.*, pp. 38-39.

sedimentada contra sí mismo y contra sus semejantes, lo que conlleva, a la vez, el rechazo y la envidia hacia el mundo colonial.³³¹

De igual forma, Jean-Paul Sartre, en el prefacio que elabora para la misma obra de Fanon, advierte que la religión, aparte de proporcionar un contacto con lo sagrado, se torna un arma contra la desesperanza y la humillación en el ambiente (post)colonial. “...los colonizados se defienden de la enajenación colonial acrecentando la enajenación religiosa. El único resultado, a fin de cuentas, es que se acumulan ambas enajenaciones y que cada una refuerza a la otra.”³³² Y es aquí donde surge la interrogante de si el sujeto postcolonial es realmente un sujeto descolonizado.

Tomando en cuenta que los ugandeses, en su gran mayoría, profesan el cristianismo -o el islamismo, en su destacada minoría- “por convicción” y como forma de resistir a los males occidentales, de entre los cuales la homosexualidad juega un papel fundamental como chivo expiatorio -ese *homo sacer* del que Agamben habla como sacrificio necesario para el mantenimiento de la soberanía y la humanidad³³³- frente a los problemas neocoloniales e intervencionistas de Occidente, entonces la idea de una descolonización post-independencia en Uganda resulta irrisoria y paradójica, pues demuestra, más bien, la hegemonía que el proyecto moderno occidental sigue teniendo. Como señala Bolívar Echeverría:

“En los procesos actuales de modernización exógena, la modernidad europea, para ser aceptada realmente, tiene que enrarecer al mínimo su identidad histórico concreta, esquematizarla, privarla de su conflictualidad interna, desdibujarla hasta lo irreconocible; sólo así, reducida a los rasgos más productivistas de su proyecto capitalista, puede encontrar o improvisar en las situaciones no occidentales un anclaje histórico cultural que sea diferente del que le sirvió de base en sus orígenes. Igualmente, en el otro lado, en las sociedades no occidentales que deben adoptar la modernidad capitalista, la aceptación que hacen de ésta depende de su capacidad de regresión cultural, del grado en que están dispuestas (sin miedo al absurdo ni al ridículo) a traducir

³³¹ Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, pp. 46-48.

³³² Jean-Paul Sartre, prefacio a Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, p. 18.

³³³ Ver capítulo 2.

a términos primitivos los conflictos profundos de su estrategia civilizatoria, elaborados y depurados por milenios en su dimensión cultural.”³³⁴

A lo que se refiere Echeverría es a que la pretensión de una regresión cultural a los valores tradicionales de las sociedades no occidentales se presenta más como una forma de hibridación postcolonial, de mestizaje, que permite la permanencia de ideales civilizatorios pretendidamente objetivos, y que impide una modernidad alternativa a la capitalista.³³⁵ Este es el motivo por el que Fanon argumenta que “el negro quiere ser blanco”. Se trata de una alienación psíquica en la que apariencia no es lo mismo que pensamiento: negro de cuerpo, blanco de ideas.³³⁶ Blanquearse significa, por ello, hacer que el blanco mismo me reconozca, pues se necesita del permiso constante del blanco, ya que el negro siempre es el “otro” y se halla en posición inestable, listo para ser repudiado, lo que le llevará a no mostrarse tal y como es por miedo a decepcionar al blanco y a los demás negros.³³⁷

Como expresa Fanon, “...toda ontología se vuelve irrealizable en una sociedad colonizada y civilizada”, por lo que los negros no tienden ya a ser sino frente a los blancos, sin resistencia ontológica alguna.³³⁸ Es el otro quien los afirma en su necesidad de valorización. Víctimas del racismo que han sufrido históricamente, con una maldición ejercida a través del color de su epidermis que les recuerda más a una animalidad cercana y repudiada, los negros buscan compensar su “carencia” de humanidad a partir de la consciencia y de la moral, y para que haya moral tiene que desaparecer de su consciencia lo negro, lo oscuro. Por tanto, buscan dar pruebas de su blancura y su superioridad al negar y trascender su materialidad.³³⁹

El cuerpo postcolonial de los ugandeses, escindido por el corte humanista, recuerda más al *cuerpo canceroso* del que Gilles Deleuze y Félix Guattari advertían en el apartado “¿Cómo hacerse un Cuerpo sin Órganos?” de su obra *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Cuando el cuerpo se estratifica bajo un organismo

³³⁴ Bolívar Echeverría, “Modernidad y Capitalismo (15 tesis)” en *Review*, vol. XIV, no. 4, Fernand Braudel Center, Nueva York, 1991, Dirección URL: <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Modernidad%20y%20Capitalismo%20%2815%20Tesis%29.pdf>.

³³⁵ *Ídem*.

³³⁶ Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Ediciones Akal, Madrid, 2009, p. 69 y 82.

³³⁷ *Ibid.*, p. 87.

³³⁸ *Ibid.*, pp. 111-112.

³³⁹ *Ibid.*, pp. 177-178.

fascista, totalitario y con intensidades tendientes a la mismidad, es porque en ese cuerpo el *Juicio de Dios* ha triunfado de manera violenta, y un cuerpo asfixiante de subjetivación y significancia -tanto individual como colectivo- surge sin dejar subsistir diferencia alguna entre los sujetos. “Si los estratos son un asunto de coagulación, de sedimentación, basta con que en un estrato se produzca una velocidad de sedimentación precipitada para que éste pierda su aspecto y sus articulaciones, forme su tumor específico dentro de sí, o en tal formación [socio-política], en tal aparato”.³⁴⁰

Con el *Juicio de Dios*, Deleuze y Guattari hacen referencia al proceso de formación de un organismo en el que el cuerpo es estratificado a partir de una cierta idea sobre la organización de sus órganos que le impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, así como trascendencias que buscan extraer un trabajo útil de éste. El Juicio de Dios huye y coexiste, al mismo tiempo, con el Cuerpo sin Órganos (CsO), pues captura el deseo -que para Deleuze no es más que el proceso de producción sin referencia a ninguna instancia externa ni a carencia alguna³⁴¹- en un organismo cuyo cuerpo ha sido significado -puesto a interpretación- y subjetivado -personificado en un yo-.³⁴²

El cuerpo, por lo tanto, es la materia intensa y no estratificada y el deseo que sólo se quiere a sí mismo; ese CsO como inmanencia total y cuyo enemigo es el organismo -aunque le sea conexo-, pues los órganos sólo funcionan en él como intensidades puras, mientras las formas devienen contingentes. “El CsO oscila constantemente entre las superficies que lo estratifican y el plan que lo libera.”³⁴³ José Ezcurdia expone que, en la metafísica deleuziana, el Juicio de Dios es el principio de cristalización del plano de inmanencia -del propio CsO o materia viva- que da lugar a la formación de cuerpos que han visto más o menos obturada la relación con su principio genético. Y continúa:

“El ‘Juicio de Dios’ supone la experiencia del cuerpo y la conciencia no a partir de un deseo que se quiere a sí mismo en cuanto incremento de la propia potencia fundada en afectos puros, sino a partir de una subjetivación y una

³⁴⁰ Gilles Deleuze, Félix Guattari, “¿Cómo hacerse un Cuerpo sin Órganos?” en *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2002, p. 167.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 159.

³⁴² *Ibid.*, pp. 164-165.

³⁴³ *Ibid.*, p. 165.

significación que supone su vertebración bajo el horizonte de las afecciones pasivas y su codificación en el marco de la ciega obediencia a la ley moral.”³⁴⁴

El problema en el caso de Uganda y lo postcolonial es que la estratificación ha sido a tal grado violenta y precipitada que ha cerrado el CsO al Juicio de Dios completamente, basado en una moralidad que le impone un organismo fascista y biopolítico en el que el deseo es capturado y la diferencia no puede suscitarse ni repetirse: los negros quieren ser los nuevos blancos, pero su propia versión del blanco con cuerpos negros. Su alma, su consciencia, se separa de su cuerpo, de su materialidad, para establecer una trascendencia que le permita demostrar que es igual de humana -o hasta más- que la de los blancos occidentales, negando la inferioridad que sus cuerpos representan. Sus rostros proyectan la subjetivación y la significación por la que han sido estratificados: el cristianismo.³⁴⁵

El sexo se presenta, entonces, como el elemento perfecto para justificar esa igualdad y/o superioridad civilizacional frente a los enemigos blancos, ya que descubre la impecable moralidad religiosa que impone su cultura contra la “decadencia” e inmoralidad del homosexual blanco. Ya sea mediante el discurso de un África precolonial completamente heterosexual o a través del desplazamiento histórico de la introducción de la homosexualidad por parte de los árabes, la homofobia actual en Uganda no hace más que demostrar la preocupación que se tiene por ser reconocido por los blancos a partir de una “blancura” moral y a pesar de sus cuerpos y su realidad material, ya que si algo en verdad fue exportado por Occidente es la homofobia misma.

³⁴⁴ José Ezcurdia, “Sustancia, cuerpo y amor en la filosofía de Spinoza: la lectura vitalista deleuziana” en *Cuerpo, intuición y diferencia en el pensamiento de Gilles Deleuze*, Itaca, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 2016, p. 83.

³⁴⁵ Deleuze y Guattari elaboran toda una relación genealógica del rostro como forma de reconocimiento particular del cristianismo que no permite la existencia de una otredad, ya que jerarquiza y normaliza todo a través del imperialismo y el despotismo, a la vez que funciona mediante la variación y desviación de un rostro elemental en sus relaciones biunívocas e instaurado en vínculos binarios. Este rostro elemental es el Rostro de Cristo: el hombre blanco occidental, heterosexual y cristiano. De esta manera es que entienden el racismo, como determinación de las variaciones del rostro elemental, incorporando los rasgos inadecuados por identificación constante. “Desde el punto de vista del racismo, no hay exterior, no hay personas de afuera, sino únicamente personas que deberían ser como nosotros, y cuyo crimen es no serlo.” Ver Gilles Deleuze, Félix Guattari, “Año cero - Rostridad” en *Mil Mesetas*, Pre-Textos, Valencia, 2002, pp. 173-196.

CONCLUSIONES

Como se demostró a lo largo de esta obra, la biopolítica fungió un papel determinante en los procesos coloniales de las potencias europeas, no sólo durante los siglos XVIII y XIX en África y Asia, sino desde el contacto con las civilizaciones que habitaban el continente que actualmente conocemos como América. El biopoder permitió a los imperios hacerse de un control efectivo de las poblaciones nativas gracias al disciplinamiento y la organización de los cuerpos -tanto individuales como colectivos- a partir de representaciones e ideas que proliferaron en Europa.

En este proceso, el pensamiento humanista se descubre como punto elemental para la aparición de la biopolítica misma al interior de Occidente, así como para su exportación al exterior de éste. Las ideas de civilización, cultura y humanidad parten de la escisión sustancial realizada por la filosofía occidental entre la mente -alma o espíritu también, aunque con particulares diferencias- y el cuerpo -la carne-, con una supuesta superioridad o jerarquía de la primera. Toda una tradición del pensamiento que, con sus respectivas modificaciones y demás cortes, se ha encargado de reducir lo material a un resto de cosa extensa que permite su sumisión y negación constantes frente a formas ideales que lo limitan y buscan extraer beneficios sin resistencia alguna.

El humanismo construye una base ontológica en la que lo humano se percibe como una constante partición que lo pretende desterritorializar de todo su contexto material e histórico posible, escondiendo las relaciones de poder y saber que lo determinan, y justificando su presunta superioridad. La modernidad se desarrolla como proyecto de este mismo proceso de transformación de lo humano con respecto a la naturaleza, hallando su realización en la actualización europea de corte capitalista y liberal. Es a través de las colonizaciones que Europa adquiere su “superioridad” civilizatoria como paradigma único de desarrollo y sustrae de su realidad histórico-material la capacidad de “neutralizar” y universalizar sus formas de ser y de conocer para las demás culturas y sus respectivas cosmogonías o metafísicas.

La revisión del pensamiento humanista nos permitió entender las bases de la filosofía cartesiana del *ego cogito, ergo sum* -la responsable de colocar al humano por encima de los demás animales-, así como de sus efectos en la modernidad occidental,

provocando el surgimiento de una categoría siempre fantasmal y puesta a la interpretación, que se coloca entre lo animal inferior -siempre cercano a lo material- y lo humano superior -de cualidad más ideal-. Una categoría que Giorgio Agamben definirá como la de *lo abierto*, y que descubre la necesidad constante de un “eslabón perdido” que permita completar la idea -a veces evolucionista, a veces creacionista y a veces ambas- de que la supuesta superioridad de lo humano es el resultado de un proceso evolutivo y civilizatorio.

La importancia de todo esto radica en los discursos modernos europeos sobre la “necesidad” de ayudar a las poblaciones no europeas/occidentales a ser civilizadas, convirtiendo al colonizado en el representante perfecto de “lo abierto”. Gran Bretaña es un claro ejemplo de ello, y la sociedad victoriana que la caracterizaba durante el periodo en el que su empresa colonial ingresó al continente africano demuestra los estragos que la modernidad occidental humanista generó en el pensamiento de toda una época en la que tanto la religión anglicana como la ciencia evolucionista y el liberalismo económico se vieron involucradas, con hibridaciones nacidas por el contacto generado a partir un mismo elementos en común: la división humanista entre alma y cuerpo.

La biopolítica, de esta manera, logró insertarse en los cuerpos de los pueblos anteriores a la formación del Estado de Uganda gracias a dicha división humanista que volvió al cuerpo un simple instrumento separado de un alma que puede ignorarlo al “neutralizarse”. Los conceptos de *gubernamentalidad* de Foucault y *homo sacer* de Agamben nos permitieron analizar la relación entre la escisión humanista y la forma de gobierno modernas dentro de un Estado-nación a través de la creación de una figura política sacrificable como lo es la *nuda vida*, coincidental con la apertura entre animal y humano expresada por Agamben, y que designa un tipo de “hombre sacrificable” capaz de darle estabilidad a esta misma apertura ontológica. El resultado, como se pudo apreciar, será una intersección jerárquica del individuo en la que la mente funge como soberana de un cuerpo siempre sacrificable.

Desde esta perspectiva, la raza, herramienta fundamental del funcionar biopolítico, trajo consigo una modificación ontológica de los ugandeses que marcó su subordinación al poder colonial blanco. Los primeros fueron los baganda, quienes

adquirieron la característica de élites negras frente a los demás reinos que, posteriormente, ayudaron a colonizar bajo los argumentos modernos y capitalistas de civilización, desarrollo y progreso -tanto técnico como moral-. Aquí es donde el título de este segundo capítulo cobra sentido.

La colonización de Uganda no podría haber sido posible sin el surgimiento de una élite funcional que sirviera como soporte para los intereses de Gran Bretaña en la región; élite que encontraría en el reino de Buganda debido a la cercanía que su cultura tenía con las ideas victorianas de civilización y humanidad. A lo largo del segundo capítulo de esta obra fue posible observar cómo todo esto afectó los ideales de representación de los británicos con respecto a la raza negra, siempre pensada como ese eslabón perdido entre lo animal y lo humano. Era posible encontrar negros que no eran tan negros, pues sus almas -sus mentes- parecían anhelar el blanqueamiento, negando sus cuerpos cercanos a lo animal.

La investigación ha demostrado que los misioneros cristianos enviados por Gran Bretaña llegaron en el momento preciso en el que Buganda sufría una crisis de fe, producto de sucesos provocados por enfermedades no conocidas por ellos y conflictos presentes con reinados rivales de la zona. El cristianismo -anglicano, por parte de Gran Bretaña, y católico, por parte de Francia- adquirió, así, un poder determinante entre los baganda, quienes buscaban respuestas al caos que reinaba y que ni su propio kabaka pudo solucionar. Si tomamos en cuenta la importancia que lo numinoso -lo divino y lo sagrado- tienen para el pensamiento kiganda, y negroafricano en general, como fue observado en el capítulo tercero, podemos intuir entonces la fuerza que una teología como la cristiana obtuvo y puede mantener hasta el día de hoy en los nuevos Estados independientes del África victoriana.

A ello se debe que la moral y la verdad cristianas sean ahora inseparables del pensamiento postcolonial de Uganda. Como se argumentó anteriormente, las misiones evangelizadoras victorianas crearon una jerarquía de razas que coloca a la blanca occidental sobre la negra africana, sedimentando representaciones del inconsciente colectivo europeo con respecto a las supuestas diferencias que justifican esta misma jerarquía. La ciencia del siglo XIX también tuvo un rol imprescindible en este fenómeno, racionalizando ideas que retrataban a las personas negras como menos desarrolladas,

salvajes y necesitadas de una modernización; ideas que, durante el proceso de colonización, lograron implantarse en las mentes -cercenadas de toda su materialidad- de los ugandeses, construyendo una figura de lo blanco como el ideal trascendente de lo humano por excelencia.

La posición cuasi-monárquica de Buganda y sus ventajas económicas como el comercio abrirían una brecha entre este reino y las demás sociedades que habitaban lo que hoy conocemos como Uganda, provocando el surgimiento de dicha élite. Pero para que esto fuera posible, se necesitó de un segundo dispositivo de poder que permitiera el blanqueamiento de los baganda -gentilicio de Buganda-. Aquí es donde se descubre la importancia que el sexo tiene para la biopolítica y el pensamiento judeocristiano que le antecede a ésta. El sexo, al igual que la raza, produjo una transformación en la ontología de las personas ugandesas que hizo surgir una nueva forma de ser y conocer ligada directamente al cuerpo: se encargaría de extraer su “verdad” mediante el mecanismo cristiano de la confesión y la necesidad cognoscitiva capitalista de la identificación y organización del cuerpo individual para su regulación como cuerpo colectivo.

La trascendencia de la idea del sexo, y la voluntad que ésta genera en el cuerpo sexuado por serlo, tenerlo y conocerlo, generaron una hibridación en el pensamiento ugandés que lo posicionan como la piedra angular de toda moralidad humana, es decir, una verdad que debe conocerse, respetarse e, incluso, ser sacralizada. El sexo, una idea victoriana importada a las sociedades negroafricanas, marcaría el inicio de una nueva moral entre los cuerpos disciplinados y las poblaciones reguladas, la cual se verá implementada a través de códigos penales de origen británico que promueven la heterosexualidad como única sexualidad posible y criminalizan otro tipo de prácticas, principalmente la homosexual. Esto se presenta como ejemplo de la forma en que la biopolítica actúa de manera internacional: regulando poblaciones a través del sexo a nivel estatal y, a nivel inter-estatal, diferenciando unas de otras gracias a la raza.

Este trabajo de investigación surge de la hipótesis inicial, elaborada con base en el estado del arte, de que la homofobia contemporánea en Uganda se trata de un efecto postcolonial que la biopolítica occidental creó tras su implementación por Gran Bretaña durante la colonización, y la trascendencia que el sexo tiene para los

ugandeses la comprueba. El sexo deviene el instrumento postcolonial perfecto para justificar una alterna superioridad humana de los ugandeses frente a un Occidente que ya no respeta la “verdad” de su voluntad, y que la influencia de las iglesias cristianas - protestante y católica- ayudan a conservar. Si la negritud de los cuerpos representa su “inferioridad” en la escala de lo humano debido a su raza, al menos el sexo permite que sus almas se blanqueen -utilizando el lenguaje de Frantz Fanon- a través de violencias de tipo postcolonial como la homofobia, adquiriendo un estatus moral que las eleva por encima de los occidentales.

Así es como surgen argumentos que intentan justificar la homofobia al proclamar que la homosexualidad es una importación de Occidente que no existía en el África pre-colonial, y que su defensa, por lo tanto, se trata de un acto con intenciones neocoloniales. El problema es que, debido a la implementación de la biopolítica por Occidente, la homosexualidad sí sería una importación colonial, pero, en ese caso, también lo serían la heterosexualidad y el sexo en general, ya que su origen se localiza en un contexto material e histórico particular europeo en el que el liberalismo y la propiedad privada, la relación individualista con el dios cristiano y la ciencia moderna compartían los espacios hegemónicos de producción de conocimiento y naturalezas.

Los relatos que los misioneros y colonizadores escribían con respecto a las prácticas que observaban en las culturas negroafricanas demuestran lo anterior, pues interpretaban el uso de placeres, afecciones, vínculos e intimidades entre las personas nativas desde un punto de vista sexualizado, individualizado e idealizado. Desde una pretendida inexistencia de prácticas homosexuales entre las sociedades negroafricanas por una supuesta cercanía al estado natural de lo humano -heterosexual, según la idea del sexo- basado en su “falta de civilización”, hasta una noción de la homosexualidad como una contaminación de origen árabe, los europeos llegarán a África repletos de estereotipos que moldearán las relaciones de poder entre las culturas.

No se trata, sin embargo, de intentar idealizar o romantizar las características pre-coloniales de las culturas negroafricanas. El pensamiento postcolonial ha mostrado, como se vió a lo largo de esta investigación, que la descolonización sólo puede llevarse a cabo tomando consciencia de la posición material y de las contingencias históricas de las que se es parte, ya que una cultura que ha sido colonizada por otra se encuentra

hibridizada debido al proceso de adaptación y reapropiación de la cultura dominante. Lo que esto quiere decir es que cualquier intento de retornar, volver a traer, buscar o preservar algún tipo de “originalidad” o “esencia” cultural debe ser visto siempre con escepticismo y una perspectiva crítica ante todo.

Por ello es importante el estudio filosófico de las ontologías y las metafísicas que constituyen a una civilización como tal, ya que éstas siempre determinarán la forma en que se desarrollan, conocen y se vinculan con otras culturas y sociedades. No es lo mismo una ontología de lo humano que lo percibe como parte integral de todo un sistema intersubjetivo, que una que lo separa de éste y le otorga una posición de superioridad y apropiación como supuesta especie evolucionada o escogida por un ente trans-sensible. Mientras que en la primera toda característica trascendental se halla en los vínculos con la materia misma y sus contingencias, en la segunda se suscita un corte fundamental en el que lo divino se desterritorializa, creando así todo tipo de esencias hipostasiadas e inmutables que permiten la sedimentación de relaciones de poder jerárquicas o inequitativas.

Cuando los ugandeses afirman que la homosexualidad es una importación -patológica o ideológica- occidental que es necesario combatir, no hacen más que demostrar el poder de hibridación que la biopolítica generó a través de las teologías cristiana y musulmana y la ciencia hegemónica. Quizás, el hecho de que su independencia fuera el producto de la renuncia de Gran Bretaña a seguir manteniendo y cuidando del protectorado -como también sucede con otras ex-colonias de las potencias occidentales- y no de una confrontación o resistencia como tal por parte de los ugandeses es una de las causas principales por las que Uganda sigue manteniendo un pensamiento ontológico occidental ideal, y no uno inmanente a la realidad material que aseguran defender. Es debido a esto que, consecuentemente, se pueda concluir que los ugandeses homofóbicos tienen alma de blancos a pesar de la negritud que marca sus cuerpos.

Este es un tema que debería de interesar mucho más a los estudiosos e investigadores en Relaciones Internacionales, ya que los distintos procesos de colonización y la tradición metafísica occidentales se encuentran siempre presentes -ya sea conservados, modificados o hibridizados- en un mundo global(izado) que no deja

lugar a otro tipo de formas de ser, conocer y relacionarse con la otredad -humana o no-. La metafísica y la ontología, como disciplinas académicas de la filosofía, le pueden brindar herramientas al internacionalista para evitar la naturalización, esencialización o neutralización de fenómenos que determinan y transforman el escenario internacional, como lo hace la homofobia en Uganda -y en África, en general-. Ayudan a distanciarse, de igual manera, de prejuicios y estereotipos hipostasiados en el pensamiento hegemónico con respecto a otras culturas y a ideas sobre el desarrollo, la civilización y la cultura misma.

BIBLIOGRAFÍA

- ADONON VIVEROS, Akuavi, ADONON DJOGBÉNOU, Fabien, *Escrito en las nubes. Inmanencia de la tradición oral en África Negra*, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, México, 2009.
- AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, España, 2006.
- AGAMBEN, Giorgio, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2002.
- ARENDT, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Barcelona, 1998.
- ARNFRED, Signe, "African Sexuality/Sexuality in Africa: Tales and Silences" en ARNFRED, Signe (ed.), *Re-Thinking Sexualities in Africa*, Almqvist & Wicksell Tryckeri AB, Suecia, 2004, pp. 59-76.
- BEER, Gillian, "Darwin's Imagination" en BOYD, Kelly, MCWILLIAM, Rohan (eds.), *The Victorian Studies Reader*, Routledge, Nueva York, 2007, pp. 282-287.
- BERTAUX, Pierre, *África. Desde la prehistoria hasta los Estados Actuales*, Siglo Veintiuno Editores, México, vol. 32, 1985.
- BRANTLINGER, Patrick, "Imperialism at home" en HEWITT, Martin (ed.), *The Victorian World*, Routledge, Nueva York, 2012, pp. 125-140.
- BROWN, Callum, "How religious was Victorian Britain?" en BOYD, Kelly, MCWILLIAM, Rohan (eds.), *The Victorian Studies Reader*, Routledge, Nueva York, 2007, pp. 244-251.
- BRUNO, Giordano, "Sobre la causa, principio y unidad" en GÓMEZ de Liaño, Ignacio (comp.), *Mundo, Magia, Memoria*, Taurus, España 1987, pp. 63-149.
- COX, Jeffrey, Introducción de "Worlds of Victorian religion" en Hewitt, Martin (ed.), *The Victorian World*, Routledge, Nueva York, 2012, pp. 73-89.
- COX, Jeffrey, "Worlds of Victorian religion" Hewitt, Martin (ed.), *The Victorian World*, Routledge, Nueva York, 2012, pp. 433-448.
- DALFAVO, A.T., "Cultural Heritage and Contemporary Life: The Moral Continuum" en DALFAVO, A.T. (ed.), *The Foundations of Social Life: Ugandan*

- Philosophical Studies I*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington D.C., 1992, pp. 81-94.
- DAVIDOFF, Leonore, HALL, Catherine, "Separate Spheres" en BOYD, Kelly, MCWILLIAM, Rohan (eds.), *The Victorian Studies Reader*, Routledge, Nueva York, 2007, pp. 307-317.
 - DELANTY, Gerald, O'MAHONY, Patrick, *Nationalism and Social Theory*, SAGE Publications, Lóndres, 2002, pp. 1-27.
 - DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2002.
 - DERETIC, Irina, SORGNER, Stefan Lorenz, *From Humanism to Meta-, Post- and Transhumanism?*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2016, pp. 13-20.
 - DESCARTES, René, *Discurso del Método*, Alianza Editorial, Madrid, 2011.
 - DESMOND, Adrian, "Evolution before Darwin" en BOYD, Kelly, MCWILLIAM, Rohan (eds.), *The Victorian Studies Reader*, Routledge, Nueva York, 2007, pp. 255-267.
 - DOORNBOS, Martin R., *Not all the King's Men. Inequality as a Political Instrument in Ankole, Uganda*, Mouton Publishers, París, 1978.
 - DUSSEL, Enrique, "Europa, Modernidad y Eurocentrismo" en LANDER, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales*, CLACSO/UNESCO, Buenos Aires, 2000, pp. 59-77.
 - EZCURDIA, José, *Cuerpo, intuición y diferencia en el pensamiento de Gilles Deleuze*, Universidad Nacional Autónoma de México, Itaca, Ciudad de México, 2016.
 - FALOMIR ARCHAMBAULT, Elisabeth, prefacio a Mbembe, Achille, *Necropolítica*, Melusina, España, 2011.
 - FANON, Frantz, *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
 - FANON, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, Ediciones Akal, Madrid, 1983.
 - FOUCAULT, Michel, *Defender la sociedad. Cursos en el College de France (1975-1976)*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

- FOUCAULT, Michel, "Diálogos sobre el poder" en *Obras Esenciales*, Paidós, Madrid, 1999, pp. 739-750.
- FOUCAULT, Michel, "El juego de Michel Foucault" en *Diwan*, nos. 2 y 3, 1978, pp. 171-202.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber*, Siglo Veintiuno Editores, Madrid, 2013.
- FOUCAULT, Michel, "La 'gubernamentalidad'" en GIORGI, Gabriel, RODRÍGUEZ, Fermín (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Paidós, México, 2009, pp. 187-215.
- FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, 2010.
- FOUCAULT, Michel, "Prefacio a la transgresión" en *Obras Esenciales*, Paidós, Madrid, 2010, pp. 145-160.
- GARCÍA GIBERT, Javier, *Sobre el viejo humanismo: Exposición y defensa de una tradición*, Marcial Pons Ediciones de Historia, Madrid, 2010.
- GIKANDI, Simon, "Afro-Victorian worlds" en HEWITT, Martin (ed.), *The Victorian World*, Routledge, Nueva York, 2012, pp. 671-690.
- GIORGI, Gabriel, RODRÍGUEZ, Fermín (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Paidós, México, 2009.
- GOODLAD, Lauren M. E., "Geopolitics and the Victorian geopolitical unconscious" en HEWITT, Martin (ed.), *The Victorian World*, Routledge, Nueva York, 2012, pp. 175-190.
- HALL, Stuart, "¿Cuándo fue lo postcolonial?" en MEZZADRA, Sandro (comp.), *Estudios Postcoloniales. Ensayos Fundamentales*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2008, pp. 121-144.
- HEIDEGGER, Martin, "Carta sobre el humanismo" en *Hitos*, Alianza Editorial, España, 2014, pp. 259-297.
- HEIDEGGER, Martin, "La época de la imagen del mundo" en *Caminos de bosque*, Editorial Alianza, Madrid, 2010, pp. 63-90.
- HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Chile, 2002.

- HEWITT, Martin, "Introduction: Victorian milestones" en HEWITT, Martin (ed.), *The Victorian World*, Routledge, Nueva York, 2012, pp. 1-53.
- HUGILL, Peter J., "The shrinking Victorian World" en HEWITT, Martin (ed.), *The Victorian World*, Routledge, Nueva York, 2012, pp. 1-53.
- ILIFFE, John, *África. Historia de un continente*, Ediciones Akal, Madrid, 2013.
- KABOHA, P., "African Metaphysical Heritage and Contemporary Life. African Contributions to Contemporary Life" en Dalfovo, A.T. (ed.), *The Foundations of Social Life: Ugandan Philosophical Studies I*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington D.C., 1992, pp. 55-64.
- KENNEDY, Dane, "The great arch of empire" en HEWITT, Martin (ed.), *The Victorian World*, Routledge, Nueva York, 2012, pp. 57-72.
- KNIGHTON, Ben, "Uganda" en RIGGS, Thomas (ed.), *Worldmark Encyclopedia of Religious Practices*, Farmington Hills, MI: Gale, 2012, pp. 425-438.
- LAIDLAW, Zoë, "The Victorian state in its imperial context" en HEWITT, Martin (ed.), *The Victorian World*, Routledge, Nueva York, 2012, pp. 329-345.
- LIGHTMAN, Bernard, "The creed of science and its critics" en HEWITT, Martin (ed.), *The Victorian World*, Routledge, Nueva York, 2012, pp. 449-465.
- LUGONES, María, "Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial" en MIGNOLO, Walter et. al. (comps.), *Género y Descolonialidad*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2014, pp. 13-42.
- MAMDANI, Mahmood, *Imperialism and fascism in Uganda*, Africa World Press, Estados Unidos, 1984.
- MBEMBE, Achille, *Necropolítica*, Melusina, España, 2011.
- MCEWAN, P.J.M., *Nineteenth-century Africa*, Oxford University Press, Londres, 1978.
- MEZZADRA, Sandro, RAHDA, Federico, "La condición postcolonial" en MEZZADRA, Sandro (comp.), *Estudios Postcoloniales. Ensayos Fundamentales*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2008, pp. 261-278.
- MUKHERJEE, Ramkrishna, *Uganda: an historical accident? Class, nation and state formation*, Africa World Press, Estados Unidos, 1985.

- MURRAY, Stephen O., ROSCOE, Will, *Boy-wives and Female Husbands*, Palgrave, Estados Unidos, 2001.
- MUTIBWA, Phares, *Uganda since Independence. A Story of Unfulfilled Hopes*, Africa World Press, Estados Unidos, 1992.
- NASSEEM, Zubairi 'b., "African Heritage and Contemporary Life: An Experience of Epistemological Change" en Dalfovo, A.T. (ed.) *The Foundations of Social Life: Ugandan Philosophical Studies I*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington D.C., 1992, pp. 13-28.
- NEGRI, Antonio, "El monstruo político. Vida desnuda y potencia" en GIORGI, Gabriel, RODRÍGUEZ, Fermín (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Paidós, México, 2009, pp. 93-139.
- POPOVIC, Una, "Heidegger's Transformation of Traditional Concept of Human Being" en DERETIC, Irina, SORGNER, Stefan Lorenz (eds.). *From Humanism to Meta-, Post- and Transhumanism?*, Peter Lang, Frankfurt am Main, pp. 115-129.
- PRECIADO, Paul Beatriz, *Manifiesto contra-sexual*, Opera Prima, Universidad Complutense de Madrid, España, 2002.
- REVEL, Judith, "Foucault and his 'Other': Subjectivation and Displacement" en MEZZADRA, Sandro et. al. (eds.) *The Biopolitics of Development: Reading Michel Foucault in the Postcolonial Present*, Springer, India, 2013, pp. 15-24.
- SAMADDAR, Ranibar, "Michel Foucault and Our Postcolonial Time" en MEZZADRA, Sandro et. al. (eds.) *The Biopolitics of Development: Reading Michel Foucault in the Postcolonial Present*, Springer, India, 2013, pp. 25-44.
- SARTRE, Jean-Paul, "Prefacio" en FANON, Frantz, *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963, pp.1-16.
- SHOWALTER, Elaine, "Homosexuality and late Victorian anxiety" en BOYD, Kelly, MCWILLIAM, Rohan (eds.), *The Victorian Studies Reader*, Routledge, Nueva York, 1990, 2007, pp. 370-379.
- SMITH, Tony, *Los modelos de imperialismo: Estados Unidos, Gran Bretaña y el mundo tardíamente industrializado desde 1815*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

- WAMALA, E., "The socio-political Philosophy of Traditional Buganda Society: Breaks and Continuity into the Present" en DALFOVO, A.T. (ed.), *The Foundations of Social Life: Ugandan Philosophical Studies I*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington D.C., 1992, pp. 29-38.
- WEBSTER, J.B.; OGOT, B.A.; CHRETIEN, J.P., "The Great Lakes region, 1500-1800" en OGOT, B.A. (ed.), *General History of Africa V. Africa from the Sixteenth to the Eighteenth Century*, UNESCO, University of California Press, Estados Unidos, 1992.

CIBEROGRAFÍA

- ANDERSON, Erick, "Homophobia. Psychology and Society", *Encyclopaedia Britannica*, 2018, Dirección URL: <https://www.britannica.com/topic/homophobia>. [consulta: 10 de octubre de 2018]
- BAJAHA, Binta, "Postcolonial Amnesia: The Construction of Homosexuality as 'un-african'", *The London School of Economics and Political Science*, 2015, Dirección URL: <http://www.lse.ac.uk/gender/assets/documents/research/graduate-working-papers/Postcolonial-Amnesia.pdf>. [consulta: 16 de diciembre de 2018]
- BRIERLY, Jean, SPEAR, Thomas, "Mutesa, the missionaries and Christian Conversion in Buganda", *The International Journal of African Historical Studies*, vol. 21, no. 4, 1988, pp. 601-618, Dirección URL: <https://www.jstor.org/stable/219743>. [consulta: 03 de noviembre de 2018]
- CARROLL, Aengus, MENDOS, Lucas Ramón, *Homofobia de Estado: Estudio jurídico mundial sobre la orientación sexual en el derecho: criminalización, protección y reconocimiento*, ILGA, Ginebra, 2016, Dirección URL: https://ilga.org/sites/default/files/02_ILGA_Homofobia_De_Estado_2016_ESP_WEB_150516_0.pdf. [consulta: 12 de octubre de 2018]
- CARROLL, Aengus, MENDOS, Lucas Ramón, *Homofobia de Estado: Estudio jurídico mundial sobre la orientación sexual en el derecho: criminalización, protección y reconocimiento*, ILGA, Ginebra, 2017, Dirección URL:

<https://ilga.org/es/que-hacemos/informe-sobra-homofobia-de-estado>. [consulta: 12 de octubre de 2018]

- COX, Robert W., "Social Forces, States and World Others: Beyond International Relations", *Millennium – Journal of International Studies*, SAGE Publications, 1981, Dirección URL: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/03058298810100020501>. [consulta: 10 de enero de 2019]
- DARWIN, John, "Imperialism and the Victorians: The Dynamics of Territorial Expansion", *The English Historical Review*, vol. 112, no. 447, Addison Wesley Longman, Londres, 1997, Dirección URL: <https://www.jstor.org/stable/576347>. [consulta: 31 de julio de 2018]
- DE OTO, Alejandro, QUINTANA, María Marta, "Biopolítica y colonialidad. Una lectura crítica de Homo sacer", *Tabula Rasa*, Bogotá, no. 12, 2010, pp. 47-72, Dirección URL: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n12/n12a04.pdf>. [consulta: 24 de enero de 2019]
- ECHEVERRÍA, Bolívar. "Modernidad y Capitalismo (15 tesis)", *Review*, vol. XIV, no. 4, Fernand Braudel Center, Nueva York, 1991, Dirección URL: <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Modernidad%20y%20Capitalismo%20%20815%20Tesis%29.pdf>. [consulta: 26 de septiembre de 2018]
- ECHEVERRÍA, Bolívar, "Un concepto de modernidad", *Contrahistorias*, núm. 11, 2008, Dirección URL: <http://bolivare.unam.mx/ensayos/Un%20concepto%20de%20modernidad.pdf>. [consulta: 25 de septiembre de 2018]
- GOLOOBA-MUTEBI, Frederick, *Collapse, War and Reconstruction in Uganda. An Analytical Narrative on State-Making*, Crises States Research Centre, Working Paper no. 27, 2008, Dirección URL: <http://www.lse.ac.uk/international-development/Assets/Documents/PDFs/csdc-working-papers-phase-two/wp27.2-collapse-war-and-reconstruction-in-uganda.pdf>. [consulta: 03 de noviembre de 2018]
- GROSGUÉL, Ramón, "Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI",

- Tabula Rasa*, no. 19, Colombia, 2013, pp. 31-58, Dirección URL: <http://www.revistatabularasa.org/numero-19/02grosfoguel.pdf>. [consulta: 03 de noviembre de 2018]
- HUMAN DIGNITY TRUST, *Criminalisation of Homosexuality - Uganda*, Humand Dignity Trust, 2015, Dirección URL: http://www.humandignitytrust.org/uploaded/Map/Country_Reports/Uganda.pdf. [consulta: 12 de octubre de 2018]
 - HUMAN RIGHTS WATCH, *This Alien Legacy. The Origins of “Sodomy” laws in British Colonialism*, Human Rights Watch, Estados Unidos, 2008, Dirección URL: http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/lgbt1208_webwcover.pdf. [consulta: 12 de octubre de 2018]
 - HYEON-JAE, Seo, “The Origins and Consequences of Uganda’s Brutal Homophobia”, *Harvard International Review*, 2017, Dirección URL: <http://hir.harvard.edu/article/?a=14531>. [consulta: 14 de octubre de 2018]
 - ILGA, *Leyes sobre orientación sexual en el mundo - Mapa general*, ILGA, 2016, Dirección URL: http://ilga.org/downloads/03_ILGA_WorldMap_SPANISH_Overview:May2016.pdf. [consulta: 12 de octubre de 2018]
 - KENDRICK, Jamie, *Foucault, Biopower & IR: A Methodological Discussion*, Victoria University of Wellington, Nueva Zelanda, 2012, Dirección URL: <https://ecpr.eu/Filestore/PaperProposal/03e082fa-7372-4728-9a24-2b4c1a9e2ed0.pdf>. [consulta: 11 de enero de 2019]
 - KIRBY, Michael, “The Sodomy Offence: England’s Least Lovely Law Export?”, *Journal of Commonwealth Criminal Law*, Association of Commonwealth Criminal, 2011, Law, Dirección URL: <https://www.michaelkirby.com.au/images/stories/speeches/2000s/2001/2540-ARTICLE-JOURNAL-COMMONWEALTH-CRIMINAL-LAW.pdf>. [consulta: 23 de octubre de 2018]
 - KIZITO, Kalemba, “Bequeathed Legacies: Colonialism and State-led Homophobia in Uganda”, *Surveillance & Society*, 2017, Dirección URL:

<https://ojs-library.queensu.ca/index.php/surveillance-and-society/article/download/6617/6478>. [consulta: 14 de enero de 2019]

- KRISHNA, Sankaran, *The Importance of Being Ironic: A Postcolonial View on Critical International Relations Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1992, Dirección URL: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/030437549301800306>. [consulta: 11 de enero de 2019]
- RAO, Rahul, "Remembering Mwanga: same-sex intimacy, memory and belonging in postcolonial Uganda", *Journal of Eastern African Studies*, 2015, Dirección URL: <https://doi.org/10.1080/17531055.2014.970600>. [consulta: 16 de diciembre de 2018]
- SETH, Sanjay, "Postcolonial Theory and the Critique of International Relations", *Millennium – Journal of International Studies*, SAGE Publications, University of London, 2011, Dirección URL: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0305829811412325?journalCode=mila>. [consulta: 12 de enero de 2019]
- SEXUAL MINORITIES UGANDA, *Expanded Criminalization in Uganda: A Flawed Narrative*, SMUG, 2014, Dirección URL: <https://www.humandignitytrust.org/wp-content/uploads/resources/Expanded-Criminalisation-of-Homosexuality-in-Uganda-2014.pdf>. [consulta: 20 de noviembre de 2018]
- SHANI, Giorgio, "Toward a Post-Western IR: The *Umma*, *Khalsa Panth*, and Critical International Relations Theory", *International Studies Review*, International Studies Association, Ritsumeikan University, 2008, Dirección URL: https://www.researchgate.net/publication/227972784_Toward_a_Post-Western_IR_The_Umma_Khalsa_Panth_and_Critical_International_Relations_Theory. [consulta: 12 de enero de 2019]
- SOCIEDAD MISIONERA DOMÉSTICA Y EXTRANJERA, *Los mártires de Uganda*, Episcopal Church, 2012, Dirección URL: <https://www.episcopalchurch.org/sites/default/files/downloads/spbi060312full.pdf>. [consulta: 16 de diciembre de 2018]

- TAMALE, Sylvia, "Out of the Closet: Unveiling Sexuality Discourses in Uganda", *Feminist Africa*, African Gender Institute, Cape Town, Dirección URL: [http://www.awdflibrary.org/bitstream/handle/123456789/361/13%20Tamale OutoftheCloset_FemAfrica.pdf?sequence=2&isAllowed=y](http://www.awdflibrary.org/bitstream/handle/123456789/361/13%20Tamale%20OutoftheCloset_FemAfrica.pdf?sequence=2&isAllowed=y). [consulta: 16 de diciembre de 2018]
- UGANDA BUREAU OF STATISTICS, *The National Population and Housing Census 2014 - Main Report*, Kampala, 2016, Dirección URL: https://www.ubos.org/wp-content/uploads/publications/03_20182014_National_Census_Main_Report.pdf. [consulta: 14 de enero de 2019]