

Racismo, esencialismo y maquinización social: El Colonialismo como referente discursivo del Nacionalsocialismo

- Francisco Tiapa ¹

¹ Antropólogo (UCV), Msc en Antropología (IVIC). Adscrito al Departamento de Antropología y Sociología de la Universidad de los Andes.

Resumen:

En este espacio, se presentan algunas reflexiones en torno a las bases perceptivas del nacionalsocialismo como parte de un entramado de representaciones que son constitutivas del imaginario de la Modernidad. La idea de una raza blanca como condición de existencia superior; la imagen de una esencia –una suerte de pureza- que define la manera de pensar y de actuar de los grupos humanos; y la configuración de un orden político basado en la maquinización y de la seriación de la sociedad, son consustanciales a las bases mismas del imaginario geocultural que define al actual Sistema Mundo Moderno. Se argumentará cómo este modelo cultural fue configurado en las experiencias coloniales y posteriormente trasladado a lo interno de Europa. De este modo, se busca contribuir a las teorías de los Sistemas Mundo al mostrar que su configuración más que desde el centro hacia las periferias, también puede ser al contrario. Asimismo, se pretende mostrar que las expresiones de tal imaginario se encuentran vigentes en la lógica y las acciones tangibles del actual colonialismo y neo-colonialismo.

Palabras clave: Racismo, esencialismo, maquinización social, colonialismo, Nacionalsocialismo.

Abstract:

This paper presents some reflections around the perceptive bases of the Nationalsocialism as part of a discursive net of the Modernity's imaginary. The idea of an white race as a superior condition of existence; the image of an essence –some kind of purity- that defines the thinking and acting way of the human groups; and the configuration of an political order based on the mechanization and standardization of the society, are inherent to the bases of the geocultural imaginary that defines current Modern World System. I will argue that this cultural model was configured inside the colonial experiences and subsequently applied inside the inner European historical experience. This paper is also oriented to contribute to the World System Theories, showing that its configuration is more than a centrifugal process, from the so called center to the peripheries. This process can also be from the so called peripheries to the center. As well, I argue that current expressions of such imaginary are active inside the logic and practice of current colonialism and neo-colonialism.

Keywords: Racism, essentialism, social mechanization, colonialism, Nationalsocialism

Introducción:

El surgimiento, auge y decadencia del nacionalsocialismo ha sido una de las coyunturas históricas del sistema global con mayor atención tanto por parte de historiadores como por parte de los aficionados a la historia. En ámbitos coloquiales, la producción cinematográfica, documental y textual ha sido de tal abundancia que se ha convertido en una referencia ineludible sobre las singularidades de la historia del mundo occidental del siglo XX. Gracias a esta representación colectiva, se ha creado la imagen de que el nazismo fue una especificidad histórica que no tuvo ni precedentes ni continuidades y que su derrota bélica implicó la imposibilidad de que cualquier proceso similar llegase a reproducirse en el tiempo. En este trabajo se presenta una aproximación a una antropología histórica de las bases culturales del nacionalsocialismo¹. Para esto, se orienta hacia la identificación de su vigencia contemporánea, al argumentar que los principios discursivos que lo sostuvieron son constitutivos del imaginario geocultural (Wallerstein, 1996) del Sistema Mundo Moderno/Colonial (Mignolo, 2000).

Ante los eventos y procesos históricos éticamente reprobables, es común elaborar la ficción de que se trata de prácticas correspondientes con una lógica perteneciente a un pasado superado. Ahora bien, en el caso del nazismo, sus acciones y sus discursos no se restringieron a la coyuntura histórica de las décadas de 1930 y 1940, sino que le antecedieron y le sucedieron. De hecho, al pertenecer a un esquema de pensamiento que es consustancial a las raíces mismas de la Modernidad (Gray, 2003), en su relación con otras culturas, las bases perceptivas que generaron a esta coyuntura histórica no han sido modificadas.

Este argumento se orienta a cuestionar la imagen convencional que parte del principio de que el Sistema Mundo Moderno (Wallerstein, 1976) se ha configurado desde el centro hacia la periferia, para sostener que su conformación histórica es constitutiva de su dinámica fronteriza. Se pretende ir más allá, hacia la afirmación de que la dinámica histórica de la estructuración de su sentido común en buena medida ha ido desde la experiencia colonial hacia los centros geopolíticos globales (Coronil, 1997).

Como coyuntura, el nazismo puede presentar la exteriorización de los contenidos latentes que, a su vez, son los supuestos básicos subyacentes (Goulder, 1973) del orden global configurado durante los últimos cinco siglos y que se encuentra en plena fase de expansión y consolidación en el presente. En tal sentido, cabe destacar que cuando una acción es generada por un esquema de pensamiento que aún se mantiene irreflexivamente vigente, es posible que en diferentes momentos de la historia ésta pueda llegar a reproducirse.

Para aproximar a una caracterización de estos condicionantes subyacentes, la categoría de estructura de coyuntura (Sahlins, 1997) permite abordar metodológicamente momentos de exteriorización y de aceleración histórica de los modelos culturales, tanto en términos de la modificación como en términos de la reafirmación de estos modelos. Es decir, la coyuntura en sí puede ser tratada como un sistema cultural con su propia dinámica. En tal sentido, metodológicamente, este sistema puede ser caracterizado por medio del enunciado de sus rasgos distintivos. Estos rasgos son parte de los ejes de la configuración del Sistema Mundo Moderno (cf. Wallerstein, 1976), que tuvieron antecedentes y continuidades, en las relaciones entre los grupos culturales de origen europeo y el resto de las poblaciones que integran al orden colonial. Preliminarmente, como características distintivas de este imaginario culturalmente arraigado y de mayor amplitud geopolítica, se puede hablar del racismo, el esencialismo cultural y la maquinización social.

1. Configuración mito-histórica del Racismo:

El racismo, como representación simbólica, parte del principio de que existe una conexión entre forma física y facultad intelectual de los grupos humanos (Lévi-Strauss, 1993). La retórica nazi contra judíos, gitanos y eslavos, estuvo cargada de este imaginario y ha sido uno de los rasgos éticamente más reprochados desde el punto de vista liberal contemporáneo. Ahora bien, como representación, el racismo tiene sus orígenes en la experiencia colonial y es el principal referente discursivo que sostiene al imaginario del sistema global contemporáneo.

En la dinámica de imbricación entre procesos históricos y configuración de imaginarios geoculturales, se puede sugerir la existencia de una relación complementaria entre cuatro ejes de representación que derivaron en la creación del imaginario racista, en su versión nacionalsocialista. Estos ejes tuvieron como marco el constante reenvío multidireccional entre las diferentes experiencias coloniales y sus reelaboraciones

1 Este artículo se basa en la ponencia presentada en el Foro-Debate: "III Reich: Ideologías, Perspectivas y Repercusiones del Nacionalsocialismo Alemán". Cátedra Simón Bolívar, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad de los Andes. Mérida, Venezuela. 13 de Mayo del 2015. Agradezco a Carlos Eduardo Ramírez, organizador del evento, por la invitación y a Tomasz Suárez-Litvin por los comentarios al manuscrito final. En todo caso, las ideas expuestas son mi responsabilidad.

en los ámbitos culturales intra-europeos. Preliminarmente, se puede hablar de:

1) El parcelamiento social; 2) La idea de la "Naturaleza Humana"; 3) La invención de la imagen de la raza, como legitimación del orden global; y 4) La invención del "Mito Ario".

1.1. El parcelamiento social en el mundo colonial:

Como representación cultural, el racismo derivó de la necesidad de crear argumentos de naturalización de las divisiones a lo interno del mundo colonial. Estas divisiones tenían como puntos de partida al control del mestizaje y su correlato espacial en el control de los espacios vivenciales, como dos dimensiones de representación y domesticación de los cuerpos. En la primera experiencia colonial hispanoamericana, el control del mestizaje derivó de la necesidad de establecer un correlato entre división social y división espacial. El impacto perceptivo producido por los procesos de mestizaje fue de la mano con la configuración de la imagen de una sociedad con personas de aspectos y costumbres diferentes, concentradas en un mismo espacio que, al mismo tiempo que los unía, también los dividía internamente. Esto fue constitutivo del surgimiento de la imagen que conectaba color de piel, con pensamiento, conducta y habilidad, tanto para el trabajo y la creatividad mental como para la moralidad. Surgió así la idea de una conexión entre color de piel, facultades intelectuales y patrones de comportamiento. La conexión piel/mente, se instauró como la base de la clasificación de las personas según unas potencialidades definidas por los sujetos colonizadores (Chukwudi-Eze, 2001). Esta imagen de la determinación corpórea de las facultades intelectuales de los grupos humanos, sustentó a las regulaciones jurídicas sobre sus roles y actividades dentro del sistema. A partir de la idea de que las personas, según su forma física externa, tenían facultades intelectuales diferentes, se estableció un conjunto de regulaciones de sus actividades. Como correlato, la división de cuerpos se estableció a partir de la prescripción de sus funciones dentro de la dinámica de sostenimiento material y simbólico del sistema colonial.

El correlato espacial del control del mestizaje fue transversal a la idea misma de la ciudad como una circunscripción territorial previamente planificada, de creación dirigida y de una vida diaria susceptible de ser controlada. En tal sentido, el plan urbano fue la primera forma de división y naturalización de las razas. En el contexto colonial, la ciudad pasó a formar parte de un arquetipo de civilización, justificada según los parámetros genéricos de la vida civil (Pagden, 1986) que, a su vez, contrastaba con las otras formas espaciales de los pueblos nativos. De este modo, la diferencia en términos de organización de los poblados, usos de la tierra y humanización de la geografía, se asimiló a la dicotomía naturaleza/cultura. Tal división maniquea, se estableció como la base para establecer el contraste entre la forma de vida urbana europea, como representación de "humano" o "civilizado" y las otras formas, que serían fusionadas con la imagen de la animalidad. La ciudad o el poblado sería el equivalente de un espacio controlado y vigilado, donde los bárbaros serían adiestrados por medio de la educación para el trabajo. Dentro de ella, el orden y la civilidad estarían garantizados por las divisiones según colores o castas. Así, además de las ciudades, con barrios internos clasificados según el color, se crearon las villas de blancos, los pueblos de indios, los asentos de negros, los barrios de pardos, etc. Fue posible, de esta manera, crear parcelas espaciales, racialmente definidas y con una relación de estratificación entre ellas.

1.2. La idea de "Naturaleza Humana" y la justificación del colonialismo:

La idea de una naturaleza humana en las justificaciones del colonialismo ocupó el lugar del argumento central que derivó en el ensamblaje mítico de las razas verticalmente posicionadas, como expresión de la estratificación de las diferencias entre culturas. En términos de un delineamiento de la historia discursiva del racismo, la idea de la naturaleza humana fue la imagen fundante y central en las justificaciones de la violencia colonial. En esta retórica, la base teórica del racismo se sustentó sobre un tipo de representación simbólica que, aunque surge con el así llamado pensamiento clásico, se revitaliza con las discusiones en torno a la naturalidad de la esclavitud de los pueblos colonizados a partir del siglo XVI (Pagden, 1986).

En el ámbito de las discusiones intelectuales dirigidas a legitimar la consolidación de los órdenes coloniales, se generaron las bases de lo que en el presente se llama la polémica entre relativismo y universalismo (Pagden, 1986). Esta discusión se inició en las cortes de Valladolid -en la segunda mitad del siglo XVI- entre Bartolomé de las Casas, Ginés de Sepúlveda y Francisco Vittoria, en medio de la polémica sobre cómo actuar ante las creencias y estilos de vida de los indígenas de América. A partir del único consenso de que esas otras costumbres eran moralmente reprochables, se debatió en torno determinar si las diferentes formas de existencia eran el resultado de condicionantes innatos, fisiológicamente determinados, que eran imposibles de ser cambiadas o a la posibilidad de aceptar que diferentes costumbres eran el resultado de historias culturales contrastante. La primera estuvo basada en la teoría aristotélica de la esclavitud natural y la segunda, históricamente inédita, delineó el surgimiento de aquello que siglos después

se llamó relativismo. El primer argumento se dirigió a justificar la así llamada Guerra Justa y la segunda a planificar a la acción misional como política de imposición de la cultura europea sobre las poblaciones nativas americanas (Dussel, 1994).

La idea del universal humano tuvo su continuidad histórica por medio de su inserción en la imagen del tiempo uni-lineal, característico del sistema mítico judeo-cristiano. Esta representación sobre la universalidad humana se conectó con la imagen del destino, de la superación y de un logro que está definido por la autopercepción de la conciencia colonizadora en contraste con otras conciencias. De este modo, la diferencia cultural se explicó en términos de una variación fisiológicamente innata, diferencialmente posicionada en términos de un conjunto de estadios evolutivos, donde las poblaciones europeas se encontraban en la cúspide, mientras que el resto era asimilable al pasado (Fabian, 1983). Sobre esta base, cualquier solapamiento de la así llamada "cultura avanzada" sería un acto de benevolencia, pues implicaría trasladar a los pueblos que se pensaban como estancados en el tiempo, al presente civilizado. En caso de que estos se negasen, los representantes de la así llamada cultura superior tendrían la obligación de ejercer una violencia tal que inevitablemente tendrían que producirse víctimas y "...por el carácter "civilizador" de la "Modernidad", se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la "modernización" de los otros pueblos "atrasados" (inmaduros)" (Dussel, 2000: 49).

1.3. La invención de las razas como legitimación del orden global:

Sobre la base de las primeras experiencias coloniales la conexión entre raza, universalidad de la naturaleza humana y uni-linealidad del tiempo, se estableció como la principal legitimación del naciente orden global. Tales sistemas discursivos de legitimación tuvieron, entre otros, sus expresiones en los escritos de Immanuel Kant, en su conexión entre raza, razón y esencia (Chukwudi-Eze, 2001); y de Georg Hegel, a partir de la idea de una dialéctica definida por la supremacía de la raza blanca y de la religión cristiana (Dussel, 1994).

Las bases mismas de la actual filosofía de la ciencia se sustentan sobre la idea explícitamente sostenida por Immanuel Kant de que la "razón" es una facultad reservada solo a algunos cuerpos capaces de separar su base física de sus facultades intelectuales. Estos cuerpos estarían representados por las así llamadas "razas blancas". Mientras, los cuerpos con otros colores, serían intrínsecamente incapaces de separar sus procesos cognitivos de sus procesos biológicos. Por lo tanto, límite de las capacidades de las otras razas estaría marcado por sus facultades imitativas y no creativas (Chukwudi-Eze, 2001).

Por su parte, la dialéctica hegeliana, una de las construcciones epistémicas más relevantes dentro de la historia del pensamiento moderno, se presenta como un recorrido del "ser" hacia el máximo estadio de la razón. Como proceso de crecimiento de la conciencia, su lectura inicial tiende a ser histórica, organizada por medio de una teleología que se dirige hacia el fin último de la racionalidad. Ahora bien, tal recorrido, no solo implica el paso por un devenir histórico, sino que también se trata de un recorrido geopolítico al mismo tiempo que racial. En la narrativa de la historia hegeliana, la dialéctica va de Oriente a Occidente y tiene su máxima expresión en Europa central y a su principal sujeto de referencia en la imagen de la raza blanca, específicamente a la raza aria. Como complemento, la raza aria sería la máxima expresión de la razón también por ser, desde su punto de vista, la realización más acabada del ideal cristiano (Dussel, 1994).

1.4 La invención del Mito Ario:

El correlato intra-europeo de la narrativa colonial de la superioridad del color blanco, fue la invención del mito de la Raza Aria. Esta narrativa, originada entre finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, tuvo tanto un origen científico, como una representación mítica fundacional (Bernal, 1987). En el primer nivel fue de especial relevancia el impacto del descubrimiento del Sánscrito y formulación de la existencia de una Familia Lingüística Indoeuropea. En el segundo nivel, de una mayor centralidad estuvo la re-creación geocultural del mito del origen ario, según el cual hubo una suerte de tierra ancestral, ubicada en las tierras del Cáucaso. Desde allí dos grandes oleadas migratorias originaron a la civilización Veda del Norte de la India y a la civilización griega. En este proceso migratorio, este pueblo originario fue representado como el artífice de todos los logros culturales de estas civilizaciones. Tales logros serían el resultado de creaciones auto-contenidas, donde se creó la idea de que el contacto con otras sociedades no tuvo ningún impacto sustantivo, salvo para degradar la pureza cultural de los pueblos arios. En la nueva narrativa oficial, estos pueblos semi-míticos han sido presentados como los artífices de discontinuidades históricas como el así llamado "milagro griego". Por otro lado, en el caso de la civilización Veda, el contacto con pueblos no-arios fue visto como un camino hacia la degradación, representada en las sociedades del sub-continente Indio que para mediados del siglo XIX fueron sujetas al colonialismo británico (Bernal, 1987).

El uso político del mito ario se sustentó sobre la idea racial del origen de la civilización clásica, partir de la deificación de la imagen de una civilización que antecedió a griegos y vedas. Tal representación fue constitutiva de la ficción del "milagro de la razón", basado en la continuidad de la esencia de la raza aria. Así, como correlato histórico, durante los siglos XVIII, XIX y XX se ensambló la idea de que si los arios del pasado fueron una discontinuidad con las formas previas de percibir la realidad, dadas sus facultades para pensar en términos de la razón, en el presente sus descendientes deberían tener el derecho de gobernar a otros pueblos (Bernal, 1987). La alteridad negativa proyectada hacia las colonias, de ese modo, se trasladó a lo interno de Europa, por medio de la construcción positiva de la imagen de "lo ario" y de la deificación de la raza aria. Tal representación contrastó con las conexiones entre cuerpo e identidad configuradas a lo largo de la historia pre-colonial europea y mediterránea.

Paradójicamente, aún cuando la articulación entre representación del cuerpo y cualidades intelectuales sea transversal a muchas culturas, la idea de que la raza blanca en sí misma es superior, implica una discontinuidad perceptiva en términos de las representaciones del cuerpo de la Edad Media. La estrecha y constante relación entre sociedades mediterráneas, había derivado en una imagen de persona donde el sujeto ideal civilizado se conectaba con la representación de las culturas del Sur. Mientras, la imagen del blanco rubio se asociaba con los pueblos que se consideraban no civilizados, provenientes del Norte del continente (cf. Bernal, 1987).

1.5 La invención de Europa y el racismo interno:

La invención geo-cultural de Europa, como unidad de referencia identitaria, fue constitutiva del delineamiento de una forma corpórea pre-establecida y correspondiente con la adscripción geo-política del Norte del Mediterráneo. Tanto la estructuración social y el imaginario colonial, como la reinención racial de la narrativa histórica europea, estuvieron enmarcados por la construcción de la otredad negativa, que definió una europeidad blanca genérica por negación con los otros "no europeos". Por contraste con los pueblos colonizados, las diferencias a lo interno de Europa pasaron por un doble juego imaginario, que al mismo tiempo que invisibilizaba y negaba su diversidad interna, creó una imagen del "hombre blanco" como representación positiva, definida por su negatividad en relación con los "no blancos" de afuera de Europa. La experiencia colonial, al aglutinar a la heterogeneidad de formas socioculturales en la imagen del otro, fue constitutiva de la invención de Europa como unidad geo-política contrastante con África y con Asia (Dussel, 2000). El recipiente semiótico de "Europa" fue nutrido por la imagen de esa europeidad blanca, en cuyo interior los pueblos del Norte serían la expresión máxima de la superioridad, a partir del esquema maniqueo de que mientras más blanco más alejado del otro colonizado se podía estar.

La reinención de la identidad europea a partir de la imagen de la pureza blanca derivó en la creación de otredades internas al propio continente. La imagen del contraste con los otros coloniales se trasladó hacia la imagen contrastante sobre otras poblaciones europeas, a partir de la reafirmación de narrativas míticas sobre su origen en otras latitudes del Mediterráneo (Mignolo, 2000). Tal fue el caso de la resignificación de la imagen de los judíos que, siendo un pueblo tan arraigado a la historia mediterránea como lo fueron los griegos, romanos o hispanos, fueron encasillados en la parcela perceptiva del "extraño", el "semita", a partir de la representación de la identidad contrastante basada en el principio de la raza.

1. El esencialismo cultural:

Como la otra cara del racismo, el esencialismo fue el otro vector discursivo del nacionalsocialismo. Tal representación se basa en la imagen de la pureza cultural desde donde se desprende la idea de que las culturas son superiores o inferiores según sus grados de mezclas. Como corolario, se creó un mito según el cual a mayor profundidad de la mezcla de una cultura, más degradada y fragmentada esta se encuentra. Así se pasó a crear la ficción que el único destino de una cultura mezclada no era otro sino desaparecer.

1.1. Configuración de la imagen de la pureza:

La imagen de la pureza de los pueblos surge con el concepto de cultura en sí mismo. En sus orígenes, la idea de cultura fue al mismo tiempo una contraparte de la imagen de la civilización y al mismo tiempo la esencialización de las formas de pensar y actuar de las sociedades humanas. El concepto de cultura, surgió como oposición a la idea ilustrada de "civilización" y, en el contexto europeo del siglo XIX, fue una idea defendida por los intelectuales alemanes en oposición a los franceses. En la tradición francesa se representó la civilización como un logro humano progresivo y acumulativo en el que todos eran capaces de ser civilizados por medio del uso de la razón (Kuper, 2001: 24). Mientras que la civilización francesa abarca de forma característica la vida política, económica y técnica, la idea alemana de "cultura" tenía un significado más estrictamente religioso, artístico e intelectual (Eagleton, 2001: 22). De ese modo, la civilización significó

la vida tal cual como la conocían los europeos, pero dando a entender que era superior a la barbarie (Eagleton, 2001: 23). Así, con el darwinismo se naturalizó la equiparación de la diferencia cultural con la diferencia racial. Por medio de la teoría de la selección natural, se justificó la competición entre sociedades, a lo que se respondió con la concepción de cultura como una oposición a la biología (Kuper, 2001: 30).

En su primera acepción, la idea de cultura tuvo como fin político el contraste con lo que se consideraban las tendencias socialmente homogeneizantes a lo interno de Europa, especialmente representadas no solo por la civilización francesa, sino por la Revolución Industrial. Por su parte, su corolario esencialista implicó la búsqueda del correlato de la imagen mítica del alma o el espíritu -como garantía de la existencia del Ser- a los comportamientos colectivos de pueblos enteros. De hecho, en su primera forma la idea de cultura fue homóloga con la imagen del *zeitgeist*, para hacer alusión al espíritu de una época, trasladando su acepción histórica a su representación geo-política (Kuper, 2001).

En su raíz conceptual, la idea de cultura se asimiló a la idea de raza. Hacia el siglo XVIII y en el transcurso del siglo XIX, la configuración de la imagen de la esencia de los pueblos se fusionó con la reinención de la idea de la naturaleza de las diferencias humanas. La imagen de la existencia de una fuente de distinción entre grupos de personas se fusionó con la idea de que el aspecto común de un grupo humano estaba asociado con sus capacidades intelectuales. Así, el énfasis sobre el aspecto, que implicaba una representación particular de caracteres distintivos entre los cuerpos, se naturalizó como el nivel primario desde donde se derivarían las diferencias entre los pueblos del mundo. Dado que esos pueblos se encontraban de antemano asimilados a la narrativa teleológica del recorrido de lo simple a lo complejo, estas diferencias no se encontraban horizontalmente relacionadas entre sí, sino que sus diferencias intrínsecas fueron pasadas por un filtro de contraste con un ideal de persona.

Tal ideal, basado en los principios de aquello que se consideraba razón, se reservaba de antemano a ciertos grupos en contraste con otros que se pensaba que carecían de él. La imagen de que la geografía determinaba a la cultura, fue complementaria con la idea de que el cuerpo determinaba a la mente (ver Huntington, 1942). La diferencia estaba en que el medio ambiente estaba sujeto a variaciones, mientras que el cuerpo (de los blancos) trascendía las contingencias históricas y, además podía trasladarse a distintas geografías, lo que posibilitaba su expansión geográfica y, por lo tanto, su derecho a solaparse sobre otras culturas.

1.2. Los usos políticos de la esencia:

Uno de los principales usos de la esencia fue la legitimación del mito ario (Bernal, 1987), la invención de la imagen del *ethos* en la narrativa capitalista (Weber, 1999) y, por lo tanto, la reafirmación de la imagen de la raza (Huntington, 1942). Para deconstruir los orígenes del esencialismo vale la pena retomar la narrativa mítica-histórica sobre las migraciones arias. El mito de la raza aria tenía tanto correlatos históricos y lingüísticos demostrables, como elementos fantasiosos que trasladaban narrativas del pasado a versiones secularizadas del presente. Surgió en la coyuntura histórica de la unificación alemana y en la necesidad de establecer linderos con otros horizontes civilizatorios, como el romano o el francés (Bernal, 1987; Kuper, 2001). El centro de la teoría de las migraciones arias estaba en que esta suerte de proto-cultura había sido la fundadora de dos grandes civilizaciones, a su vez referentes dos grandes esferas geo-políticas. Aún cuando fuese evidente que ambas civilizaciones tuvieron contactos con sus vecinos, se consideraba que éstos no tuvieron ningún valor dentro de su desarrollo, más allá de ser entes perturbadores. Para sostener una hipótesis como esta, era necesario argumentar que, en ni en su travesía, ni en los momentos de su "esplendor" cultural, estos pueblos no tuvieron ningún tipo de mezclas, mucho menos si sus vecinos eran los habitantes de Europa Oriental, el Mar Egeo o el Sub-continente Indio (Bernal, 1987).

Tal ausencia del valor explicativo de las conexiones históricas fue complementaria con la idea de que el supuesto éxito de una cultura residía en que ésta no se mezclase con otras y que cualquier creación se correspondía con sus cualidades intrínsecas, determinadas por sus condiciones innatas. Como derivación, tal imagen de la pureza tenía como alteridad negativa la mezcla, que implicaba su riesgo de desaparición o degradación, como el caso de las culturas vedas de la India. La imagen de la esencia de los pueblos se trasladó a la idea del *ethos* como forma intrínseca de una sociedad, determinada por variables a-históricas, de donde se desprenden formas de comprender, de actuar y de organizarse, como la idea weberiana del origen del capitalismo (Weber, 1999).

Resulta contradictorio que el nazismo fue la continuidad discursiva de una corriente de pensamiento que se había opuesto a la idea de "civilización", considerada como un proyecto homogenizante y mecanizante. Aunque idea de la esencia surgió como una respuesta en pro de la diversidad durante la primera mitad del siglo XIX (Kuper, 2001), hacia la década de 1930, esta idea de la esencia fue de la mano con la configuración

de una sociedad tecnificada. La explicación posible a esta imbricación de paradigmas contradictorios, posiblemente está en que la imagen espectral del otro "no europeo" se convirtió en un denominador común para la configuración de una alteridad negativa, que hizo que ambas formas de pensar fuesen una sola a partir de la invención de un "afuera" simbólico, expresado empíricamente en los pueblos judíos, gitanos y eslavos.

2. La maquinización social:

El tercer vector constitutivo del nacionalsocialismo como exteriorización de la modernidad global es la utopía de la maquinización de la sociedad. Metodológicamente, se pueden identificar tres ejes de esta forma de mito-praxis: 1) La idea de la maquinización de la organización social; 2) La narrativa mítica del logro de la sociedad ideal a partir de la previa destrucción de un orden existente; 3) La imagen de territorios que deben ser despoblados para luego ser repoblados según los esquemas de ese orden que se piensa perfectamente armónico.

2.1. Trabajo y mecanización de la organización social:

La maquinización social es un tipo de mito-praxis –en el sentido de Sahlins (1997)- nutrido por la reafirmación de la legitimidad de la imposición del trabajo esclavo y por la imbricación de la idea de la militarización con el parcelamiento espacial. En términos de la expresión social de la maquinización, el elemento central fue la reinención del trabajo esclavo. A partir de la idea de que existen pueblos que han nacido para pensar y otros para actuar, la imagen de los espacios controlados y regulados provenientes del mundo colonial, se fusionó con el estereotipo de las fábricas, como espacios donde el trabajo en sí era una forma de civilidad. En las experiencias coloniales, la concentración espacial se justificaba a partir de la idea que solo así los colonizados podrían aprender a trabajar, de manera correspondiente con el ideal de la civilización. En los procesos de industrialización europea, las fábricas fueron el nuevo correlato de estos espacios vigilados y controlados para la generación de la riqueza. La concatenación de estos diferentes estereotipos, provenientes tanto de la experiencia global, como de la local, derivó en la creación de los campos de concentración como campos de trabajo.

Los campos de trabajo, de Europa Central y Oriental de las décadas de 1930 y 1940, fueron la expresión cenital de un conjunto de esquemas de control social ensayados en diferentes partes del mundo en otros momentos históricos. Como garantía de control para la producción, los proyectos de vigilancia colonial fueron los patrones de referencia para la organización de la sociedad por medio de la militarización. En las experiencias coloniales, el sujeto colonizador, se configuró a partir del principio de que era alguien que debía defender los principios de la civilización frente a las amenazas de la barbarie (cf. Pagden, 1986). Tanto en las experiencias coloniales hispanoamericanas, como en las anglosajonas, la idea de que todo colono era un miliciano, por lo tanto, un potencial combatiente, fue un elemento constitutivo de la génesis de estas nuevas sociedades. La fusión de esta idea de la amenaza de los pueblos inferiores, de los otros lejanos, llegó a la Alemania nazi pasando antes por el esquema positivista del Estado policial. Según este modelo, la sociedad debía ser organizada según los principios del control policial y de la constante amenaza de la represión (Marcusse, 1971).

La creación del Estado policial se ha considerado como un elemento intrínseco a los sistemas coloniales:

“¿Qué es el fascismo sino un régimen de opresión en beneficio de algunos? Pues toda la máquina administrativa y policíaca de la colonia no tiene otros fines. Allí las relaciones humanas son resultado de una explotación aguda al máximo grado posible, están fundadas sobre la desigualdad y el desprecio, garantizadas por el autoritarismo policíaco...” (Albert Memmi, 1969: 79).

Nuevamente, el esquema colonial de la otredad lejana, como garantía de cohesión interna por medio de la reafirmación del nosotros, se volvió una misma imagen gracias a la fusión con el esquema de la maquinización productiva, ahora trasladada a la totalidad de la sociedad.

2.2. Destrucción fundacional y limpieza étnica:

El delineamiento de la imagen de una sociedad homogeneizada, en términos de su forma física y de sus costumbres, estaba enmarcada por la narrativa teleológica según la cual el mundo ideal se lograría después de pasar por dos fases, que no necesariamente eran sucesivas, sino constitutivas. Por un lado estaba la idea de la destrucción fundacional, pues en primer lugar había que ejercer violencia física y

caótica. Simultáneamente, se encontraba la limpieza étnica de territorios, según la cual había que borrar a las poblaciones de territorios enteros para luego reconstruirlos según un esquema previamente planificado.

La idea de que una sociedad idealizada solo podía lograrse mediante la destrucción definitiva de lo existente derivaba del proyecto colonizador de las misiones hispanoamericanas. En contraste con la experiencia de la expansión del cristianismo en la Europa medieval, el proselitismo religioso en América se sostuvo sobre la máxima de que no sólo se trataba de cambiar las creencias de los otros, sino a la totalidad del mundo de los otros, desde sus representaciones del cuerpo, pasando por sus tejidos sociales, hasta llegar a sus narrativas sobre el cosmos. En tal sentido, el proyecto civilizador sólo podía lograrse mediante la absoluta desaparición del mundo existente de aquellos considerados salvajes.

Dado que esto no tuvo precedentes en la historia europea -ni en la expansión romana ni en su continuación cristiana- es posible afirmar que esta experiencia histórica definió el modelo de referencia de las prácticas posteriores guiadas por el principio de que para crear un mundo idealizado, de orden y pureza, había que crear una situación de violencia y destrucción. Según John Gray (2003), es posible encontrar su forma más acabada con los proyectos revolucionarios del siglo XVIII, sin embargo, en la dimensión colonial es posible encontrar su complemento con el principio de que los otros solo pueden ser domesticados por medio de la previa desaparición de su mundo. En el presente, esta idea tiene su materialización tanto en los proyectos de desarrollo y urbanización como en procesos políticos como los fundamentalismos sionista e islámico.

La narrativa mítica de la necesidad de la destrucción para la creación de un orden armónico fue la base del discurso sobre el espacio vital, lo que a su vez fue usado como legitimación para impulsar la colonización de nuevos territorios. La idea de que era necesario des-habitar estos territorios para ser repoblados por la así llamada "raza superior" tuvo sus precedentes en los proyectos de genocidio realizados en las experiencias coloniales y neocoloniales de los siglos XIX y XX. La representación sobre el mundo del "otro colonial", un mundo que no valía salvo por una "naturaleza" no aprovechada por las poblaciones nativas, se trasladó a la experiencia nazi por medio de las políticas hacia los territorios ocupados en Europa del Este. Nuevamente, el modelo de referencia establecido por las experiencias colonizadoras de América, África y Oceanía, se trasladaba la experiencia europea local.

La eliminación de las poblaciones nativas de Europa del Este durante la ocupación alemana de los primeros años de la década de 1940, se basaba en el ideal de que solo aquel que sabe usar a la naturaleza tiene derecho a la tierra. Su sustrato cultural se basó en el principio de que había solo una forma, universalmente válida de uso de la tierra. El corolario de este patrón de pensamiento fue que aquella sociedad que no reprodujese este patrón o bien no necesitaba la tierra o bien no la merecía.

Durante la colonización hispanoamericana, la desaparición del mundo de los otros no necesariamente implicaba su desaparición física, pues los otros podían trabajar. Tal idea de la funcionalidad del cuerpo del bárbaro cambió drásticamente en el siglo XIX durante los proyectos coloniales de los Estados Unidos, Argentina, Sudáfrica, Australia y Tasmania. A partir de estas experiencias, se consolidó la idea de que la tierra de los otros era más útil que su trabajo, pues los otros, al no usar la tierra como lo haría la "raza superior" tenían el deber de entregarla, para ser desplazados a las reservas, como los antecedentes de los campos de concentración, o tenían la opción de desaparecer no solo culturalmente, sino físicamente.

La posibilidad de que estas experiencias de otras épocas y otras regiones se trasladasen hacia la experiencia europea estuvo directamente definida por su imbricación en las bases epistémicas del pensamiento moderno. Tales bases tuvieron tanto un sustrato cultural irreflexivo, como un nivel ideológico consciente.

La asociación entre tierra y raza se insertó en una filosofía de la historia cuyas bases culturales se encuentran en la narrativa mítica del Juicio Final. La idea de la destrucción para la restauración armónica y deseada derivaba de la representación escatológica judeocristiana de un "fin de los tiempos" mediado por la destrucción absoluta del mundo existente (Fabian, 1983). El Juicio Final, como ideal que garantizaba el logro del perfecto equilibrio, se trasladó a la destrucción ritual del otro, como culpable por no cumplir con los parámetros de la superioridad (Dussel, 2000). En su versión ideológica y secularizada este esquema mítico se reinventó a partir de la narrativa de la destrucción para el cambio y/o la restauración. El correlato ideológico, estuvo representado por medio de las teorías sociales de naturalización de la violencia como sostén de la paz. En el ámbito intelectual, tanto el materialismo histórico, como el positivismo partían del principio de que solo mediante la revolución o la represión -ambas violentas- era posible la armonía social.

Esta representación del tiempo, se conectó con la imagen de la asociación entre cuerpo y mente por medio de las justificaciones sobre las limpiezas étnicas de territorios enteros. El correlato nazi de

esta violencia para el orden, se sumó a la imagen colonial de la destrucción absoluta de los otros y del aprovechamiento irrestricto tanto de su mano de obra como de su tierra. En tal sentido, el nazismo fue una forma de colonialismo interno, inadmisibles cuando el colonialismo era y es un sistema reservado solo a los "no blancos" o "no civilizados". Durante la ocupación de Europa del Este, fue patente el proyecto de vaciado del territorio conquistado, de una manera correspondiente con el esquema colonizador ya practicado en otras partes del globo.

Conclusión:

El argumento que ha guiado a este trabajo es que los supuestos básicos subyacentes del nacionalsocialismo alemán se encuentran vigentes en los esquemas de pensamiento moderno del mundo contemporáneo. El nazismo trasladó a Europa esquemas de pensamiento configurados para el control social de los pueblos que habían sido objeto de la acción colonial. Mientras los actos de segregación y concentración espacial, clasificación racial, limpieza étnica y enajenación de mano de obra se habían impuesto —y aún se imponen— sobre sociedades "no-blancas" o "no-civilizadas", no se consideró que se trataba de una violación hacia el sentido de aquello que —desde el eurocentrismo— se considera la "humanidad". Cuando los mismos actos se cometieron contra otros europeos, aún cuando los judíos hayan sido insertados en una esfera simbólica segregacionista, se consideró que esto se estaba haciendo sobre personas, con volición, visión de mundo y con condición de sujeto. Mientras esto se ha hecho sobre aquellos que han sido considerados como "no civilizados", sobre objetos, sobre entidades conectadas con la imagen de la sub-humanidad, ha sido posible ver la larga historicidad y la vigencia histórica de los ideales de la Alemania nazi, no en sus relaciones intra-europeas o en la búsqueda de una pureza racial a lo interno de Europa, sino en la relación de la imagen creada sobre "los europeos" —como representación— en relación con el resto del mundo.

En el presente, los contenidos latentes del nazismo se encuentran vigentes, especialmente en su expresión global, en los nuevos proyectos coloniales sobre África y Asia. Tales ideales han llegado a permear con tanta profundidad al esquema preestablecido de la Modernidad, que incluso han imbuido al modelo del Estado Nación Moderno. Esto ha permitido que su reproducción no requiera que el sujeto referencial sea fenotípicamente europeo, como lo ha demostrado las experiencias históricas de los proyectos de los Estados Nacionales de América Latina o eventos recientes, como el genocidio en Rwanda durante la década de 1990 o los proyectos genocidas de los movimientos fundamentalistas islámicos en Siria e Irak en la segunda década del siglo XXI.

Asimismo, es posible ver como continúa activa —y con proyección de futuro— la narrativa mítica del progreso social, basada en la destrucción previa de costumbres y formas consideradas "atrasadas", por medio de los planes de "desarrollo" (Escobar, 1998). La idea de la necesaria secuencia entre destrucción, planificación y reconstrucción según un esquema idealizado, se reproduce cotidianamente por medio de los nuevos proyectos urbanísticos extendidos a lo largo del mundo. Resulta necesario establecer la conexión narrativa entre estas prácticas y los proyectos genocidas, pues al tener un mismo contexto de configuración es posible sostener que entre ambas prácticas ha habido una conexión sistémica. En otras palabras, si una de ellas se mantiene, es probable que la otra vuelva a aparecer en cualquier momento.

Con la derrota del nacionalsocialismo alemán, se pensó que un capítulo de la historia de la humanidad, no solo se había cerrado, sino que sencillamente no tenía precedentes. Por pensarse inédito, también se pensaba increíble, incongruente, incoherente con los valores de un conjunto de sociedades que se percibían a sí mismos como el fin último de la condición humana y del logro de la civilización. Sin embargo, las prácticas nazis no fueron ni inéditas, ni incoherentes, ni las últimas en realizarse con esas mismas características. El horror que causan reside en el hecho de que fueron practicadas realizadas en el adentro de la civilización. Mientras las víctimas de las mismas prácticas o bien están muy lejos —en el "afuera"— o bien tienen una forma diferente —son "el otro"— estas mismas imágenes y las mismas prácticas son o indiferentes ante la ética global o bien son consideradas marginales en la caracterización de la historia global. La urgencia de una afirmación así no reside en la minimización de la singularidad del nazismo. Por el contrario, al ser un patrón de pensamiento constitutivo con la Modernidad, sus bases perceptivas se mantienen activas. Es necesario hacer reflexiones como esta a fin de alertar sobre los riesgos de que esta experiencia histórica pueda llegar a repetirse en los momentos y en las regiones menos esperadas, pues como diría Albert Memmi: "...del mismo modo que la situación colonial corrompe al europeo en las colonias, el colonialista es el germen de corrupción para la metrópoli" (Memmi, 1969: 80).

Bibliografía:

- Bernal, M. (1987). *Black Athena: The Fabrication of Ancient Greece, 1785-1985*. Rutgers University Press.
- Chukwudi-Eze, E. (2001). *El color de la razón. La idea de raza en la Antropología de Kant*. En Mignolo, W. (comp). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Ediciones del Signo. Buenos Aires Argentina.
- Coronil, F. (1997). *The magical state: Nature, money, and modernity in Venezuela*. University of Chicago Press. Chigaco Estados Unidos
- Dussel, E (1994). *El Encubrimiento del Otro. Hacia el Origen del "Mito de la Modernidad"*. Las Conferencias de Frankfurt. Plural Editores. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-UMSA. La Paz, Bolivia.
- Dussel, E. (2000). *Europa, Modernidad y Eurocentrismo*. E. Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Tropykos-UNESCO. Caracas Venezuela.
- Eagleton, T. (2001). *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*. Paidós. Barcelona España.
- Escobar, A. (1998). *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Editorial Norma. Bogotá.
- Fabian, J. (1983). *Time and the others. How anthropology makes its object*. Columbia University Press. Nueva York Estados Unidos.
- Gouldner, A. (1973). *La crisis de la sociología occidental*. Amorrortu. Buenos Aires, Argentina.
- Gray, John (2003). *Al Qaeda and what it means to be modern*. Faber and Faber. Chatham, Reino Unido.
- Hungtington, E. (1942). *Civilización y Clima*. Galo Sáez. Madrid, España.
- Kuper, A. (2001). *Cultura. La versión de los antropólogos*. Paidós. Barcelona España.
- Lévi-strauss, C. (1993). *Raza y cultura*. Cátedra. Madrid España.
- Marcusse, H. (1971): *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Alianza Editorial. Madrid España.
- Memmi, A. (1969). *Retrato del Colonizado. Precedido del Retrato del Colonizador*. Prólogo de Jean-Paul Sartre. Ediciones de la Flor. Buenos Aires Argentina.
- Mignolo, W. (2000). *La colonialidad a lo largo y ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad*. E. Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Tropykos-UNESCO. Caracas Venezuela.
- Pagden, A. (1986): *The fall of natural man: The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge University Press. Cambridge, Reino Unido.
- Sahlins, M. (1997). *Islas de Historia: La muerte del capitán Cook*. Metáfora, Antropología e Historia. Tercera edición en español. Gedisa. Barcelona España.
- Wallerstein, I. (1976): *The modern World System I. Capitalist agriculture and the origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. Academic Press. Nueva York. Wallerstein, I. (1995): "La reestructuración capitalista y el sistemamundo". Conferencia magistral en el XX° Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, México, 2 al 6 de octubre de 1995.
- Weber, M. (1999). *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Ediciones Península. Barcelona, España.