

Republicanism, liberalismo y excepcionalismo: Estados Unidos y la cuestión racial en el siglo XIX

Republicanism, Liberalism, and Exceptionalism: The United States and the Racial Question in the Nineteenth Century

MELODY FONSECA*

RESUMEN

El siglo XIX fue un periodo crucial para la expansión global del republicanismo y de la cultura política liberal y, con ello, de la modernidad/colonialidad. En este contexto, el surgimiento de Estados Unidos como nuevo actor de la política global conllevó la rearticulación de los imaginarios imperiales, coloniales y raciales. En este artículo se atiende el enraizamiento de la supremacía blanca en el imaginario republicano y liberal de la identidad estadounidense, y se discute cómo se sostuvo esto sobre la racialización y extranjerización de las poblaciones negras entendidas como la otredad interna.

Palabras clave: republicanismo, liberalismo, racialización, otredad.

ABSTRACT

The nineteenth century was crucial for the global expansion of republicanism and liberal political culture, and with them, modernity/coloniality. In this context, the rise of the United States as a new actor in global politics brought with it a re-composition of imperial, colonial, and racial imaginaries. This article looks at how white supremacy became rooted in the liberal republican imaginary of U.S. identity and discusses how this has been maintained on the basis of racializing black populations and making them seem foreign and understanding them as the domestic otherness.

Key words: republicanism, liberalism, racialization, otherness.

* UNAM. Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM. Becaria del Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG), <melody_fonseca@cieg.unam.mx>.

INTRODUCCIÓN

Las dinámicas de la política global en el siglo XIX, transformadas por las independencias en América, el surgimiento de Estados Unidos como nuevo actor de la cultura política liberal y la abolición de la esclavitud, develaron nuevas posibilidades de rearticulación de las relaciones de poder, entre éstas, de las prácticas identitarias racializadas y racistas. El racismo encontró en el liberalismo y republicanism un espacio e imaginario político desde el cual reproducirse en el tejido social y constituirse como régimen de saber/poder durante el siglo XIX.

De esta forma, tanto el racismo como las teorías racialistas de la filosofía occidental dieron contenido a lo que Arjun Appadurai ha planteado como identidades predatorias. Con esto se refiere, en términos generales, a las identidades que se construyen en relación con una diferencia, que ven la amenaza en la coexistencia de distintas identidades y que se sostienen sobre un imaginario de “angustia por lo incompleto” (Appadurai, 2007). Dicha angustia se genera al entender que la presencia del otro le sustrae una parte esencial de su identidad homogénea y completa, y que, por lo tanto, la diversidad es una amenaza para el cuerpo y el espacio de la nación (Ahmed, 2004).

En este sentido, la racialización cumple un papel fundamental en la construcción del otro como un enemigo interno/externo (Campbell, 1990), pero también en la proyección del cuerpo y espacio estadounidense, como uno excepcionalmente diverso y perfeccionado. El excepcionalismo estadounidense y su identidad predatoria –como señalo más adelante– se fortalecen con la construcción de un régimen de saber/poder sobre el cuerpo y el territorio, en el que ciertos extranjeros son interiorizados a través de la cultura política liberal compartida, y otros, sin embargo, son extranjerizados en relación con su supuesta condición de inferioridad racial.

Esto nos lleva a cuestionar, ¿cómo se construyó la imagen de Estados Unidos desde y para la cultura política liberal? ¿Cómo se reflexionó sobre las contradicciones que la esclavitud representaba para el liberalismo? ¿Cómo se extranjerizó al negro en Estados Unidos durante el siglo XIX? Para responder a estas interrogantes desde una perspectiva crítica, primeramente apunto al pensamiento de W.E.B. Du Bois como una posicionalidad otra, desde la cual reformular las complejidades de las construcciones identitarias estadounidenses, partiendo especialmente de su crítica a la “línea de color”. En segundo lugar, analizo algunos de los postulados de Constant, Chateaubriand, Tocqueville y Mill, entre otros, que muestran cómo, desde el liberalismo, se construyó una imagen de Estados Unidos en términos de cultura política liberal, “raza” excepcional y prácticas políticas expansivas, entendidas como de una civilización superior, que evidencian la construcción de una identidad predatoria. Por último,

discuto cómo estos autores analizaron las cuestiones de la esclavitud y del negro, fijándolos en una zona del no ser, al racializarlos biológica y culturalmente.

LA EXTRANJERIZACIÓN DEL NEGRO Y LA “LÍNEA DE COLOR”

En *The Souls of Black Folk* (1903), W.E.B. Du Bois planteó una reflexión crítica de lo que consideraba era la verdadera pregunta que permeaba a los afroamericanos de su época, oprimidos por el régimen del “Jim Crow”, y afectaba su sociabilidad en la sociedad estadounidense. Ésta era: “¿qué se siente ser un problema?”. Su reflexión pretendía develar diversas cuestiones, pero entre éstas hay cuatro que resultan fundamentales en el siglo XIX y que, como veremos, están relacionadas entre sí. En primer lugar, la incapacidad de los blancos de articular la cuestión racial en sus relaciones y muestras de empatía y compasión hacia los afroamericanos, de forma que terminaban silenciando la situación de opresión a la que estos últimos estaban sometidos discursiva y materialmente en su cotidianidad. Du Bois se refiere a ello en las primeras líneas de su obra cuando planteaba cómo entre él y el otro mundo siempre hubo “una pregunta sin formular”; cuando sus interlocutores optaban por contarle del “hombre de color excelente al que conocían en su pueblo”, o le preguntaban si “las crueldades del Sur no le hacían hervir la sangre”. La pregunta sobre el qué se sentía ser un problema, y que respondía a la construcción del afroamericano en dichos términos, nunca era formulada, sino atendida a través de las sutiles y compasivas preocupaciones que terminaban por evadir la cuestión fundamental del momento, lo que Du Bois plantearía como la “línea de color” (Du Bois, 1903: 1-2).

En este mismo escenario, Du Bois reflexiona sobre una segunda cuestión, esto es, el “gran velo” que separaba su realidad de la del blanco. Parte de su experiencia sobre ese día en que “la sombra se extendió sobre [sí]” y comprendió que entre él, o la experiencia de ser él, y la experiencia de ser los otros, había un “gran velo” que les dividía (Du Bois, 1903: 2). A través de su experiencia, al igual que haría Fanon al recordar al niño que gritaba aterrorizado “¡Mamá, mira ese negro! ¡Tengo miedo!” (Fanon, 2009: 113), Du Bois permite comprender las prácticas de exclusión en su cotidianidad y contingencia, pero, a su vez, como un ente fijo y plasmado por el régimen de saber/poder que lo sostiene. Sus experiencias fueron particulares, pero los acontecimientos de éstas formaban parte de un imaginario más amplio proyectado desde la supremacía blanca: el negro y su diferencia y el negro como amenaza.

Dichas experiencias han sido entendidas desde la crítica decolonial como los momentos a partir de los cuales se conforma la existencia de un “sujeto producido por la colonialidad del ser” (Maldonado-Torres, 2009: 130). La colonialidad del ser es

el resultado del campo heterárquico conformado por la colonialidad del poder –conquista y colonización– (Quijano, 2000; Castro-Gómez, 2007) y de las herramientas empleadas por la colonialidad del saber –epistemicidio– (De Sousa, 2010), produciendo así al sujeto del no ser en el momento del encuentro como una “realidad” ahistórica (Fonseca, 2016: 152).

Otro término que propone Du Bois es la llamada “doble conciencia” del negro estadounidense:

[es] una sensación peculiar, esta doble conciencia, este sentido de estar siempre mirándose a uno mismo a través de los ojos de los otros, de medir su alma por la medida de un mundo que le mira con indiferencia y lástima. Uno incluso siente su dualidad, un estadounidense, un negro; dos almas, dos pensamientos, dos esfuerzos irreconciliables; dos ideales enfrentados en un cuerpo oscuro que solamente su fuerte persistencia le evita dividirse en dos partes (Du Bois, 1903: 3).

La problemática a la que se enfrenta Du Bois está influenciada por la idea generalizada que durante largo tiempo marcó la identidad de los afroamericanos a través de su extranjerización en la construcción de un imaginario común. El negro en las plantaciones no sólo fue construido como inferior al blanco, ni su posible emancipación sólo en términos de amenaza para la estabilidad de los blancos, sino que, además, éste fue consistentemente establecido como un extranjero, incluso si había nacido en suelo estadounidense.

Las referencias a los negros exclusivamente como africanos, los planes de deportación para mantener a la nación blanca, pero, sobre todo, la insistencia estadounidense de entenderse como un país al que sólo habían emigrado blancos, demuestran una ansiedad por extranjerizar la diferencia racializada o, como sostiene Appadurai, una angustia de lo incompleto ante la presencia de la diferencia (Appadurai, 2007).

En este sentido, la supremacía blanca imperante a lo largo del siglo XIX, no sólo supondrá la extranjerización del negro estadounidense, sino que proyectará en las amenazas externas su angustia por su “realidad” doméstica, como fue el caso de la Revolución haitiana y el imaginario de terror que ésta causó sobre los blancos estadounidenses.

Por último, Du Bois nos habla de la “línea de color”. Escribiendo sobre esta temática en los albores del siglo XX, él señaló que “el problema del siglo [sería] el problema de la línea de color” y con esto se refirió a lo que serían los conflictos entre las “razas claras” y las “razas oscuras” de los hombres de Asia, África, América y las islas (Du Bois, 1925).¹ Con este argumento, Du Bois no planteaba estos conflictos como

¹ Du Bois expuso esta idea por primera vez en su discurso ante la primera Convención Panafricanista, realizada el 25 de julio de 1900 en Londres.

“choque de razas”, sino que develaba cómo las divisiones raciales producidas desde la supremacía blanca devendrían en conflictos similares al que había ocurrido en la Guerra Civil de Estados Unidos.

El interés de Du Bois de proyectar la experiencia estadounidense como un conflicto a partir de la “línea de color” no debe interpretarse como un intento de establecer dicho acontecimiento como la normatividad de las relaciones “raciales”. Lo que su análisis permite es atender críticamente al hecho común que compartían distintas sociedades en el espacio global. Y esto era que la “línea de color” continuaba determinando las prácticas de poder desde la supremacía blanca, en términos discursivos y materiales.

En este sentido, conviene entender cómo la “línea de color” operaba en problemáticas como la abolición de la esclavitud que había; sin embargo, derivado en un sistema de exclusión racial segregacionista, así como en el colonialismo europeo en África y Asia, y el imperialismo estadounidense en las Américas y el Pacífico. Todo esto en un contexto dominado por el racismo científico, biológico y cultural (Fonseca, 2016).

Lo que he recogido de la obra de Du Bois refleja varias formas en las que habían sido establecidos los parámetros discursivos sobre los afroamericanos o las “razas oscuras”, como él las llama. Dichos parámetros son el “no ser” negro como problema en sí mismo y el “ser” blanco como sujeto civilizador; la diferencia del negro como una amenaza para la identidad de la nación blanca y, por último, la “línea de color” como una cuestión extendida de la supremacía blanca a través y desde la cultura política liberal. Ese “problema”, no obstante, no era sólo una creación de la época de Du Bois, ni una construcción doméstica del afroamericano, sino que también era el resultado de un proceso histórico de negación, configuración y resignificación ontológica de éste en términos de no ser, profundamente insertado en la construcción identitaria liberal de Estados Unidos.

LA “EXCEPCIONALIDAD” ESTADUNIDENSE COMO UNA CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA DE LA CULTURA POLÍTICA LIBERAL

Tres revoluciones marcaron el final del siglo XVIII y abrieron una nueva visión del mundo para el siglo XIX: la independencia de Estados Unidos, la Revolución francesa y la Revolución de Haití. Es necesario señalar que, de estos tres acontecimientos, el tercero ha sido silenciado por la historiografía y las construcciones epistemológicas dominantes. Como han argumentado diversos autores, este silenciamiento se debe a un proceso de construcción epistemológico y ontológico desde Occidente en el que,

dadas las características que la Revolución haitiana exhibía, ésta tenía que ser excluida de la narrativa histórica universal (Castor, 2003; Dubois, 2004). Dicha exclusión, a su vez, permitió la construcción de una identidad compartida, europea y estadounidense, en términos de defensores de la civilización democrática liberal y que puede comprenderse como una cultura política liberal (Fonseca, 2016).

Desde luego, cabe recordar la diversidad de matices que dicha identidad compartida reflejó durante el siglo XIX, cuando el discurso estadounidense proyectó a los regímenes monárquicos en Europa como su “otro temporal” e insistió en desmarcarse de ese pasado, a través de su construcción propia en términos de excepcionalidad (Prozorov, 2011). No obstante, es posible argumentar que a ambos lados del Atlántico se fue articulando una cultura política liberal decimonónica, que se construyó sobre imaginarios y prácticas raciales que exhibieron las constantes de la exclusión, el tutelaje y el racismo en sus relaciones con la otredad. Estos imaginarios y prácticas se articularon a través de la “cultura de peligro”, es decir, entroncados en un discurso político en torno al debate entre seguridad y libertad; del ansia por la homogeneización identitaria –materializada a través del control y regulación de los cuerpos–; y del paralelismo y conjunción de la expansión de libertades a la vez que la extensión de las prácticas regulatorias (Foucault, 2008: 86-87).

A partir de estas ideas, resulta oportuno preguntarse: ¿cómo se articuló este común discurso de la cultura política liberal a los dos lados del Atlántico? ¿Cómo influyó el discurso republicano en este proceso? En su interpretación acerca de Maquiavelo y la importancia de su obra en la conformación del republicanismo europeo, John G.A. Pocock sostiene, por ejemplo, que durante los siglos XVII y XVIII se habría producido, en términos generales, un trasvase de las ideas republicanas de la Italia del siglo XV y XVI hacia Inglaterra (y Escocia), y de allí a las colonias norteamericanas donde, inicialmente, habría primado el eje discursivo del republicanismo sobre el del liberalismo (Pocock, 2002a). La idea y protección de la propiedad, privada e individual, primándola sobre la virtud, la costumbre o la expansión de la idea de comercio durante el siglo XVIII, supuso un hecho diferencial y de cambio entre los siglos XVIII y XIX (Pocock, 2002b). Así, la defensa de la libertad, que permitía una reconceptualización de la propiedad, posibilitó una primacía del liberalismo sobre el republicanismo en el siglo XIX.

En este sentido, es posible argumentar que el tránsito del republicanismo al liberalismo como un proceso de la configuración occidental de la cultura política liberal y gestado en la época de las revoluciones atlánticas (en las que también se deben incluir los procesos de independencias latinoamericanos), se produjo a través de una conjunción identitaria y política entre Estados Unidos y Europa. En el caso estadounidense, esta configuración partió tanto del pensamiento filosófico, como de las doctrinas

políticas que construyeron al “ser”, en tanto hombre blanco, pionero y emprendedor, y a la excepcionalidad estadounidense.

EL “EXCEPCIONALISMO” ESTADUNIDENSE EN CHATEAUBRIAND Y CONSTANT

Chateaubriand, en sus *Memorias de ultratumba* (1848-1850), ofrecía una intencionada pero esclarecedora visión de los peligros que, según él, afrontaba Estados Unidos:

Separada del Viejo Mundo, la población de los Estados Unidos vive todavía en la soledad; sus desiertos han sido su libertad: pero las condiciones de su existencia están ya cambiando.

La existencia de las democracias de México, de Colombia, de Perú, de Chile, de Buenos Aires, siendo como son tan agitadas, no deja de constituir un peligro. Cuando los Estados Unidos no tenían junto a ellos más que las colonias de un reino transatlántico, no resultaba probable ninguna guerra seria; pero ahora, ¿no son de temer rivalidades? Si por una y otra parte se corre a las armas, y el espíritu militar se apodera de los hijos de Washington, podría subir al trono un gran capitán: la gloria gusta a las coronas [...] (Chateaubriand, 2006: 347).

En este texto, Chateaubriand retoma tres cuestiones fundamentales para el análisis de cómo Estados Unidos fue construyendo (y se construyó sobre éste) un imaginario colectivo en términos de liberal, progresista, democrático y civilizado. En primer lugar, a través de la ruptura con las prácticas antiguas propias de Europa y su proyección moderna y futurista. En segundo lugar, a través de la cuestión geográfica que, desde la extensión del territorio, hasta la diversidad topográfica y climática, será un elemento recurrente en la autocomprensión estadounidense como pueblo elegido. En tercer lugar, y a partir de lo anterior, la importancia del tamaño y extensión de los estados y, por tanto, la cercanía con otros que afectará a la noción misma de democracia. Esto último –la globalización que achica al mundo y acrecienta, y acerca, las amenazas a Occidente–, será una de las razones a temer desde el racismo científico en el giro del siglo XIX al XX y desde el neorracismo contemporáneo.

Por su parte, en *Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos* (1819), Benjamin Constant introduce una firme defensa de la idea de libertad moderna, basada en lo que hoy definiríamos como libertad individual frente a la libertad colectiva de los antiguos, que era entendida, por el contrario, como un ejercicio de política tendente a lo absoluto, en tanto control y, acorde a su visión, restricción, sobre la capacidad individual del sujeto político. De esta forma, entendía que la libertad

moderna se articulaba en el ejercicio individual del libre albedrío respetando a los otros (Constant, 1995: 52-53). Sobre la posición de los estados, Constant consideraba que, en consecuencia del uso y puesta en práctica de la noción moderna de libertad y de las virtudes del comercio, que “da a la propiedad una nueva cualidad: la circulación; [pues] sin circulación, la propiedad no es sino usufructo”, los estados debían ser más extensos que en la Antigüedad, así como que se produciría una extensión de la paz, en tanto que en los estados se generaría una homogeneidad de los sujetos políticos (Constant, 1995: 55 y 65).

De esta forma, se refleja en el pensamiento de Constant la idea de libertad individual como eje constitutivo y articulador del imaginario político liberal, que se iba concretando en una determinada organización territorial de los estados, basado en el libre ejercicio y distribución de la propiedad como una extensión de la idea de comercio del siglo XVIII. Por último, sobre la democracia, si bien Constant no alude al término en sí, hace referencia a la forma de ejercer la libertad individual en términos políticos; es decir, a través del sistema representativo. Esta forma de gobierno “no es otra cosa que una organización con cuya ayuda una nación descarga en algunos individuos lo que ella no puede o no quiere hacer por sí misma” (Constant, 1995: 66).

El sistema representativo, por consiguiente, devenía en una necesidad y una ventaja del ejercicio de la libertad individual en todas y sus múltiples manifestaciones y consecuencias. El temor expresado por Chateaubriand, respecto de las democracias latinoamericanas, por lo tanto, provenía de los excesos tanto de la libertad moderna, como de la antigua. Comparando Atenas con Esparta, Constant entendía que existía un buen uso de los valores republicanos y otro negativo, siempre asociados a los usos de la libertad individual. En todo caso, con estos términos, republicanism y liberalismo, se construía una parte del discurso de la cultura política liberal a los dos lados del Atlántico norte. Así, establecida la coherencia entre la libertad individual y el modo representativo de gobierno, y planteado como muestra de civilización, esto comenzaría a articularse a través de las características ontológicas de los estados y los regímenes de soberanía (Donnelly, 2006).

En definitiva, en este ilustrativo texto de Constant, junto con el primero de Chateaubriand, aparece el eje de países (Francia, Inglaterra y Estados Unidos) que conformaban, para el liberalismo de principios del siglo XIX, la idea de progreso, es decir, que eran considerados civilizados y, por ende, responsables de la “misión civilizatoria” (Constant, 1995: 52 y 56). Más aún, no podemos olvidar que los estadounidenses eran entendidos como británicos que se convirtieron en estadounidenses para reivindicar sus derechos como británicos (Langley, 1996: 67-69). Se entendía que compartían una *virtù* y unas *manners* (que diría Pocock), una misma tradición republicana que les permitió establecer una identidad compartida con Europa. Tanto ontológica como

epistemológicamente, esta identidad estuvo marcada, atravesada y constituida, durante el siglo XIX, por el liberalismo.

TOCQUEVILLE Y *LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA*

En este proceso conjunto, no se puede obviar el papel fundamental desempeñado por Alexis de Tocqueville. Tras su visita a Estados Unidos, escribió la que ha sido considerada su obra principal, *La democracia en América* (1835-1840), si bien para este artículo resultan igualmente relevantes algunos de sus postulados en *El Antiguo Régimen y la Revolución* (1856). En ambas obras, el autor explica lo que entendía por una sociedad democrática, libre y defensora de la igualdad (de condiciones), y busca comprender el papel de las revoluciones con el interés, no obstante, de saber cómo evitarlas.

En la introducción de *La democracia en América*, Tocqueville indicaba, acerca del momento que le había tocado vivir y de los regímenes democráticos, que “una gran revolución democrática opera entre nosotros, todos la ven; sin embargo, no todos la juzgan de la misma manera” (Tocqueville, 1864: 2). Esta revolución democrática era una revolución atlántica y occidental. Su análisis de las formas democráticas en Estados Unidos partían, entonces, de un doble argumento: cómo la democracia marcaba un nuevo estado social y podía ser entendida como el principio que permitía comprender el surgimiento de una nueva sociedad (Manent, 1993: 12; Rodríguez e Ilivitzky, 2006: 79-81) y, al mismo tiempo, cómo esta democracia se basaba en la nueva idea de libertad y en la ciudadanía (Franzé, 1993: 109-115). Para Tocqueville, la democracia que surgía en Estados Unidos era una nueva forma de sociedad y de vida, no únicamente una forma de gobierno, puesto que era reservada a la soberanía popular (Mill, 1859: 22; Rodríguez y Ilivitzky, 2006: 81-84; Ros, 2001). Pero, al mismo tiempo, Estados Unidos era un espacio de experiencia fáctico, a partir del cual Tocqueville pudo desarrollar su horizonte de expectativa no revolucionario y de defensa de una libertad moderna, privada e individual, con su plasmación política expresada en la ciudadanía. Por tanto, Estados Unidos devenía para Tocqueville en un laboratorio experimental, al tiempo que era una muestra de una forma política y social del progreso, con su revolución y con independencia de ésta. La democracia, así plasmada, se proyectaba como una costumbre inherente al ser y a la identidad estadounidense.

Uno de los logros de la sociedad estadounidense, según Tocqueville, había sido generar, desde sus orígenes, las condiciones para una teórica igualdad de oportunidades, a partir de la cual sería posible desarrollar la libertad individual y privada. Así, “el desarrollo gradual de la igualdad de condiciones es, por tanto, un hecho providencial”, cuyas principales características serían la universalidad y la durabilidad

(Tocqueville, 1864: 7). Y esta igualdad de condiciones era la que convertía a la democracia en un Estado social y una forma de vida. Según dicho autor, los angloamericanos supieron generar esas condiciones construyendo un Estado social basado en leyes, costumbres e ideas que permitían marcar un determinado progreso de la nación.

De esta forma, la democracia se erigió en Estados Unidos sobre la *virtù* de los angloamericanos, sus costumbres (en el sentido de *manners* o *moeurs*), la edificación de una teórica igualdad de condiciones sociales, un sistema político representativo y, por supuesto, un sistema legal. Faltaba, entonces, “una ciencia política nueva para un mundo totalmente nuevo” (Tocqueville, 1864: 9), esto es, un sistema de pensamiento que construyese, al mismo tiempo que sustentase, el edificio democrático. El liberalismo fue esa nueva ciencia política, ese régimen de saber / poder que reclamaba y ayudaba a construir Tocqueville.

EL LIBERALISMO Y LA “CIENCIA POLÍTICA NUEVA”: MILL, MONROE Y O’SULLIVAN

El liberalismo, como señala Duncan Bell (2014: 686), es una típica construcción e interrelación de los significados de conceptos centrales como la libertad, la autoridad, la autonomía y la igualdad. Así, el liberalismo desarrolla un modo concreto de gestionar el espacio, el discurso, los cuerpos, la vida y la muerte que, partiendo de Foucault, entendemos como gubernamentalidad liberal.

En primer lugar, la gubernamentalidad es un modo concreto de gobierno y de gestión que, entre otras, regula las libertades y los deseos, así como institucionaliza las prácticas que sirven para administrar racionalmente el ejercicio del poder. En segundo lugar, el liberalismo, o el “arte liberal de gobernar”, se sostiene sobre una concepción frugal del Estado que, a su vez, conlleva el ansia de “llenarse” de las instituciones y de las prácticas racionales que establecen el orden de las cosas y, por tanto, garantizar su frugalidad. Y, en tercer lugar, el liberalismo también se sostiene sobre la cultura del miedo (Foucault, 2008: 87-89). Dicha cultura del miedo es la que opera para nombrar a la otredad en términos contrarios asimétricos (Koselleck, 1993). Estos modos de comprender el gobierno sobre los otros, desde una ética liberal, informaron extensamente el pensamiento político y social a lo largo del siglo XIX, tanto dentro de los estados occidentales, como en sus prácticas de proyección imperial y colonial.

Por su parte, John Stuart Mill, teniendo, como la mayoría de los pensadores del siglo XIX, una ambigua relación con la tradición (Bell, 2014: 687), defendía radicalmente la idea y ejercicio de la libertad. Esta libertad, al igual que los pensadores discutidos

anteriormente, era individual y privada. Esta defensa de la libertad, bajo la república democrática, era lo que debía protegerse y expandirse según el propio Mill. Si bien no era un defensor abierto de la intervención, debido a su defensa de la libertad individual y privada, sí reflexionó sobre los diversos escenarios en los que sería necesario debatir la posibilidad de intervenir para expandir las libertades y, con ello, el liberalismo. Para Mill, se debía intervenir para liberar a un pueblo de las manos de un tirano, ya que éste violaba la libertad individual y política. No obstante, esto no debía hacerse si el tirano era del mismo pueblo al que se quería liberar, dado que si “estos no aman suficientemente la libertad como para ser capaces de arrancársela a sus opresores nativos, la libertad que le otorguen otras manos distintas a las suyas no tendrá nada de real ni permanente. Ningún pueblo fue, ni se mantuvo, libre si no hubiese sido porque estaba determinado a serlo” (Mill, 1987: 6). Este discurso, proclive a la expansión de la cultura política liberal a través de la intervención y ocupación militar, no se explicaría sin tomar en cuenta las dos doctrinas políticas que reflejaron la autocomprensión estadounidense en distintos momentos del siglo XIX. Me refiero a la doctrina Monroe de 1823 y al Destino manifiesto de 1839.

La primera es el nombre por el que se conoce al discurso del presidente de Estados Unidos, James Monroe, dirigido al Senado de dicho país el 2 de diciembre de 1823. El presidente articuló su discurso de no intervención en torno a las excepciones a dicha práctica política; es decir, Estados Unidos sí intervendrá si “[sus] derechos son invadidos o amenazados seriamente, es [ahí] cuando nos sentimos ofendidos o nos preparamos para defendernos” (Monroe, 1823, en Watson, 1995). Su doctrina refleja, al menos, dos cuestiones relevantes para comprender el imaginario político estadounidense decimonónico: en primer lugar, su similar formulación sobre la excepción intervencionista, planteada posteriormente por Mill al decir que sólo si los países europeos intervienen en alguna de las repúblicas americanas, Estados Unidos se verá justificado a intervenir en aras de garantizar su propia estabilidad, paz y seguridad.

En segundo lugar, en la doctrina Monroe puede verse lo que ha sido interpretado como una proclama de “América para los americanos” (May, 1991). Esto es una aceptación fáctica de dos diferentes regímenes de soberanía; uno para los estados europeos y otro para los latinoamericanos. Esta diferenciación de regímenes, entre la soberanía absoluta europea y la soberanía relativa de las nuevas repúblicas de América, se percibe no en el acto del reconocimiento de la soberanía (que en el caso de las nuevas repúblicas latinoamericanas, reconoce tácitamente), sino en las posibilidades de intervención. Monroe declara abiertamente la no intervención estadounidense en asuntos internos europeos, lo que incluye los territorios americanos aún bajo dominio colonial, pues reconoce la soberanía absoluta de las “potencias aliadas”. Sin embargo,

al referirse a las actuaciones que Europa llevaría a cabo en las nuevas repúblicas americanas, sostiene que “las circunstancias son eminente y claramente diferentes” (Monroe, 1823, en Watson, 1995). Así, si dichas acciones fueran entendidas como una amenaza a la estabilidad estadounidense, entonces, podría intervenir.

La postura de no intervención en asuntos internos de otros estados tuvo su contrapartida expansionista en el ámbito considerado “doméstico”,² en el famoso “Destino Manifiesto”, proclamado por John O’Sullivan en 1839, siendo ambas conjugadas en una misma lógica civilizatoria desde la supremacía blanca. En su proclama, O’Sullivan, por entonces editor del *Democratic Review*, comienza desmarcando la historia estadounidense de su pasado, indicando que “[su] nacimiento nacional fue el comienzo de una nueva historia, la formación y progreso de un sistema político novedoso, que nos separa de nuestro pasado y nos conecta sólo con el futuro [...]” (O’Sullivan,). De esta forma, insiste en que el estadounidense no debe, ni puede, mirar atrás, sino sólo al porvenir, que será este mismo quien lo dirija. Esto es así, pues es la única nación en la que se ha dado “el desarrollo completo de los derechos naturales del hombre en lo moral, político y en la vida nacional [...]” (O’Sullivan, 1839). Él afirmaba que el principio de igualdad (que “es perfecto, es universal”) es el que organiza dicho destino, recurriendo a lo que podría interpretarse como una traslación de la ontología de la nación a la del ser y viceversa, al asumir que el principio de la igualdad opera en lo físico “y también, es la conciencia de la ley y el alma [...]” (O’Sullivan, 1839). Es decir, no sólo la nación estadounidense es la llamada a realizar su destino manifiesto, sino que son los hombres blancos estadounidenses quienes se rigen por “el dictado obvio de la moralidad, que define con exactitud el deber del hombre con el hombre, y consecuentemente los derechos del hombre como hombre”, y, por tanto, son los que pueden, y deben, llevarlo a cabo. Su visión futurística del “nuevo hombre estadounidense” aparece así construida sobre la reconstrucción historiográfica de su propia historia nacional en términos de excepcionalismo. De esta forma, “el nuevo hombre estadounidense”, en la “nación del progreso humano” se proyecta como uno sin límites en la construcción de su propia historia y “[e]n su dominio magnífico del espacio y el tiempo” (O’Sullivan, 1839). Así, es el estadounidense el espíritu que dirige el *telos* de la historia.

Como se ha planteado, a lo largo del siglo XIX surgió una cultura política liberal a ambos lados del Atlántico que, en su versión estadounidense, se configuró, además, sobre los imaginarios de la excepcionalidad de Estados Unidos y sus intrínsecos valores republicanos y liberales. Estos imaginarios, como se analiza en el siguiente apartado, también se articularon en contraposición a las identidades otras, racializadas en términos contrarios asimétricos.

² Con esto me refiero a cómo se entendió la expansión hacia el oeste.

EL "PROBLEMA DEL NEGRO" EN LA CULTURA POLÍTICA LIBERAL ESTADUNIDENSE

La cuestión de la gestión del negro, en tanto otredad interna, no fue sólo una problemática para la supremacía blanca ante el momento de la emancipación. Ya había ocupado desde antes (y junto a la esclavitud), las reflexiones de aquellos pensadores que construyeron la imagen compartida, republicana y liberal, de las sociedades autonombradas como civilizadas, progresistas y blancas a ambos lados del Atlántico. La democracia representativa, basada en la noción moderna de libertad, conllevó una necesaria reflexión sobre el "problema" de los negros, esclavos o emancipados, y sus posibilidades de integración en las sociedades con una cultura política liberal. El mismo planteamiento de esta cuestión, en términos de "problema" contribuyó a otrotizarlos y, por tanto, a posicionarlos en una situación de necesaria contención, conversión o tutelaje.

Retomando los autores liberales ya analizados antes, tanto Constant, como Tocqueville o Mill eran abiertamente abolicionistas y consideraban que la libertad moderna era incompatible con la esclavitud, aunque no existe entre ellos un cuestionamiento sistemático e intencionado de la situación del negro en la cultura política liberal. Es más, en cierta medida, silenciaron la presencia del negro en su objeto de estudio (la sociedad e instituciones estadounidenses) y, sobre todo, el problema de la esclavitud. En este sentido, Constant señaló que la esclavitud es inconciliable con el ejercicio de la libertad moderna (Constant, 1995: 57-60). No obstante, al mencionar a Francia, Inglaterra y Estados Unidos como los países donde se había puesto en práctica esa libertad a partir de un sistema representativo, no se cuestiona el mantenimiento de la esclavitud en los mismos, sino que únicamente critica la esclavitud al vincularla a las prácticas de libertad de los antiguos (Constant, 1995: 56).

Casos que ameritan un análisis más detallado por su impacto en el imaginario filosófico político estadounidense, son los de Tocqueville y Mill. Este último es, de los tres autores señalados, quien más abiertamente criticó el pensamiento esclavista vinculándolo a la "cuestión del negro". En su respuesta a un artículo de Thomas Carlyle, en "The Negro Question" (Carlyle, 1849), Mill ofrecía, desde una óptica filantrópica, una visión con tintes paternalistas sobre el negro (Mill, 1984). Si bien no le negaba su agencia y consideraba que podían adquirir la civilización, entendía que no la poseían de por sí. Mill no sostenía que la falta de civilización fuese producto de cuestiones naturales, genéticas o hereditarias, sino resultado de la historia y, por tanto, el ser humano podía intervenir en la historia desde su propia libertad individual (Sullivan, 1983: 609-610). En este contexto, Mill abogaba por la abolición de la esclavitud, puesto que ésa era, en su opinión, la voluntad de su época; el momento que les correspondía, dado que en otras etapas del devenir histórico este hecho no habría sido posible (Mill, 1984: 95).

Esto permite plantear al menos dos reflexiones: por un lado, al entender la abolición como el “momento” histórico de su época, hacía de la esclavitud y del esclavo, hasta entonces, una necesidad histórica de la propia experiencia moderna; por el otro, la emancipación era, nuevamente, un acto que sólo podía hacerse desde la cultura política liberal: aquella que otorga, regula y constriñe las libertades por el bien mismo de la libertad. Así, por ejemplo, la emancipación a través de una revolución, como hicieran los antiguos esclavos de Santo Domingo medio siglo antes, no sería motivo de imitación, pues no pertenecía al “momento” histórico correcto marcado por la civilización (Fonseca, 2016).

Por su parte, en *La democracia en América*, Tocqueville sólo dedica un capítulo a la cuestión del negro, explicándolo en una de las notas de su introducción. En ésta, Tocqueville indica que su compañero de viaje a América (y con quien había redactado su estudio sobre el sistema penitenciario estadounidense), Gustave de Beaumont, al momento de publicar el primer volumen de esta obra estaba trabajando en su libro titulado *Marie, ou l'esclavage aux États-Unis* (1835). En palabras de Tocqueville, el principal objetivo de Beaumont era “poner de relieve y dar a conocer la situación de los negros en medio de la sociedad angloamericana. [Arrojando] una luz viva y nueva sobre la cuestión de la esclavitud, cuestión esencial para las repúblicas unidas” (Tocqueville, 1864: 21-22).

En esta obra, Beaumont indicaba que su objetivo era describir las costumbres (*moeurs*) de Estados Unidos (Beaumont, 1840: 2). Así, tanto Tocqueville como Beaumont consideraban que, para comprender la “realidad” estadounidense, resultaba necesario leer conjuntamente ambas obras: *La democracia en América* y *Marie, ou l'esclavage aux États-Unis*, siendo la primera una descripción de sus instituciones y la segunda, de su sociedad y costumbres.

Beaumont, en el prefacio de su obra, explicaba su experiencia la primera vez que asistía a un teatro en Estados Unidos. La segregación marcaba los espacios vinculándolos a las diferentes ontologías, generando al mismo tiempo una jerarquización en la población. Así, él señalaba que: “en la primera galería estaban los blancos; en la segunda, los mulatos; en la tercera los negros” (Beaumont, 1840: 4), y continuaba indicando su asombro al cuestionar a otro espectador blanco acerca de ciertas incongruencias en la diferenciación espacial acorde a la epidermis. Este autor le preguntaba a un estadounidense acerca del porqué en la galería de los mulatos había una mujer blanca. Tras indicarle dicho estadounidense que “la dignidad de la sangre blanca exigía esta clasificación”, le contestaba acerca de su pregunta que dicha mujer era de color, “la tradición del país establece su origen, y todo el mundo sabe que ella cuenta con un mulato entre sus abuelos” (Beaumont, 1840: 4).

Igualmente, Beaumont señala su cuestionamiento acerca de la persona “mitad negra” que había en la galería de los blancos. El mismo estadounidense le respondía que

dicha persona era blanca, dado que “la tradición del país constata que la sangre que circula por sus venas es española” (Beaumont, 1840: 4). Por lo tanto, lo que se constata es que la sangre, en tanto que origen familiar, atravesaba la epidermis. Sangre y piel devenían, en la tradición y costumbre del país (entendida ésta como el tercer pilar en cuestión), en elementos de jerarquización y exclusión social que, a su vez, estaban institucionalizados.

Esta descripción de las políticas de segregación racial y del racismo acorde a la sangre servía al autor para exponer y explicar uno de sus argumentos principales: el prejuicio (y la violencia inherente al mismo) existente entre negros y blancos, específicamente de los segundos hacia los primeros:

ningún lector ignora que todavía hay esclavos en Estados Unidos, su número se eleva a más de dos millones. Seguramente, es un hecho extraño que exista tanta servidumbre en medio de tanta libertad: pero lo que es quizá más extraordinario todavía, es la violencia del prejuicio que separa a la raza de esclavos de las de hombres libres, esto es, los negros de los blancos (Beaumont, 1840: 4).

La extrañeza a la que se refiere no era ni mucho menos una contradicción del orden liberal, sino parte inherente del mismo. Si el liberalismo y el republicanismo habían convertido la propiedad privada en uno de sus pilares y a la supremacía blanca como enunciado de su régimen de saber, y ambos construían la identidad de la cultura política liberal, tanto la construcción del negro como un objeto (propiedad), o su segregación a partir de la sangre y la epidermis, serían parte del orden natural de las cosas dentro de la cultura política liberal.

Tocqueville, por su parte, en el capítulo X del segundo volumen de *La democracia en América*, analiza “algunas consideraciones sobre el estado actual del probable porvenir de las tres razas que habitan el territorio de Estados Unidos”. Tocqueville diferencia la existencia de tres razas: negros, indios y blancos, indicando que, entre los hombres que vivían en Estados Unidos,

el primero que atrae las miradas, el primero en luz, en poderío, en felicidad, es el hombre blanco, el europeo, el hombre por excelencia; debajo de él aparecen el negro y el indio.

Estas dos razas desgraciadas no tienen en común ni el nacimiento, ni el rostro, ni el lenguaje, ni las costumbres, sólo sus desgracias son similares. Los dos ocupan una posición igualmente inferior en el país que habitan; ambos sufren los efectos de la tiranía; y si sus miserias son diferentes, pueden reconocer los mismos actores (Tocqueville, 1864: 262).

De esta forma, Tocqueville formula un pensamiento racista y racista, basándose en la supuesta desigualdad de las razas y la superioridad del “hombre por excelencia”. Él realiza una problematización concreta de los negros, a partir de la siguiente distinción: por un lado, la ontología del negro y, por el otro, la cuestión de la esclavitud, que no se vinculaba únicamente con el “problema del negro”, sino que, en alusión a las causas y los intereses en la abolición de la esclavitud, señalaba que la abolición “no está en el interés de los negros, sino en el del blanco, que ha destruido la esclavitud en los Estados Unidos” (Tocqueville, 1864: 309).

La ontología del negro se expresaba de forma dual, siempre comparada con la del blanco. Aquél es retratado como inferior por definición, naturaleza y costumbre al hombre blanco, posibilitándole preguntarse si no sería cierto, entonces, “¿que el europeo es a los hombres de otras razas lo que el hombre a los animales? Él los usa a su antojo, y cuando no los puede doblar, los destruye” (Tocqueville, 1864: 262). Es indudable que existe un reconocimiento de un ejercicio de tiranía, en términos de Tocqueville, para expresar lo que suponía la esclavitud por parte del blanco sobre el negro.

Sin embargo, esto no debe leerse como una muestra del reconocimiento de una alteridad, sino, en todo caso, de la cosificación de dicha alteridad, especialmente si se atiende al orden discursivo en el que se formula la pregunta mencionada: la comparación entre el negro con los animales.

Su formulación supone asumir la inferioridad del negro, incluso su categorización como no humano. Más aún, su discurso recuerda las siguientes palabras de Frantz Fanon cuando señala: “el colono y el colonizado se conocen desde hace tiempo. Y, en realidad, tiene razón el colono cuando dice conocerlos. Es el colono el que ha hecho y sigue haciendo al colonizado” (Fanon, 2003: 31). El ser (supremacista, imperial o colonial) tendrá siempre la ventaja de nombrar, de devolverle al otro (racializado, colonizado) su identidad trastocada, teniendo ese otro que verse a través de sí, a la vez que, a través de la imagen que se le devuelve de sí.

Tocqueville no pierde, por tanto, en ningún momento, su posicionalidad de sujeto colonial y ahonda, con sus argumentos, en la herida colonial. Afirma que “el negro querría confundirse con el europeo, pero no lo consigue. El indio podría conseguirlo hasta un cierto punto, pero desdeña el intentarlo. La sumisión de uno le libra de la esclavitud y el orgullo del otro de la muerte” (Tocqueville, 1864: 267). Sus palabras vuelven a recordar la crítica de Fanon al sujeto colonial cuando señala:

A veces me pregunto si los inspectores de enseñanza y los jefes de servicio son conscientes de su papel en las colonias. Durante veinte años, se empeñan, con sus programas, en hacer del negro un blanco. Al final lo sueltan y dicen: Indudablemente, usted tiene un complejo de dependencia frente al blanco (Fanon, 2009: 179).

El negro, por consiguiente, no tendría prácticamente agencia o, cuanto menos, no le permitía llegar al grado de humanidad. Únicamente, dispondría de orgullo para no estar muerto. Afirma, además, que el negro “no tiene familia, no sabría ver en la mujer otra cosa que la compañía pasajera de los placeres y, al nacer, sus hijos son iguales” (Tocqueville, 1864: 263). Por tanto, estaba incapacitado para la vida en familia, entendida como uno de los pilares de la vida en sociedad. Asimismo, sus pésimas costumbres se transmitían biológicamente:

sumido en este abismo de males, el negro casi no siente su desgracia; la violencia lo ha colocado en la esclavitud, el uso de la servidumbre le ha conferido unos pensamientos y una ambición de esclavo; adora a sus tiranos, incluso más de lo que los odia, y encuentra su alegría y su orgullo en la servil imitación de los que lo oprimen.

Su inteligencia se redujo al nivel de su alma.

El negro entra al mismo tiempo en la servidumbre y en la vida. ¿Qué estoy diciendo? A menudo se lo compra desde el vientre de su madre, y comienza, por así decirlo, a ser esclavo antes de nacer (Tocqueville, 1864: 263).

De esta forma, su análisis vinculaba directamente al negro con la esclavitud, a pesar de ser contrario a la misma. Él consideraba que “los males inmediatos producidos por la esclavitud eran casi los mismos en los antiguos que lo son en los modernos” (Tocqueville, 1864: 303). Sin embargo, para el autor había una distinción: en los antiguos, tanto el esclavo como el amo pertenecían a la misma “raza”, mientras que, en la modernidad, la relación amo-esclavo se delimitaba a partir de la diferenciación racial. Por ende, Tocqueville señalaba que existía un “prejuicio natural” que hacía que los hombres despreciasen a los que habían considerado sus inferiores, incluso cuando estos ya habían devenido sus iguales (Tocqueville, 1864: 303).

Se establecía, por tanto, una diferenciación entre la normatividad de un determinado ordenamiento jurídico y las prácticas sociales, esto es, los usos y costumbres de una determinada sociedad. Tocqueville, además, mantenía una opinión contraria a la segregación, por no suponer un respeto de la igualdad en la sociedad (Tocqueville, 1864: 303). Para el liberalismo, empero, ésta devenía en un mal necesario ante la imposibilidad de convivencia entre distintas razas, reflejando así cómo la cultura política liberal mantenía sus constantes de exclusión, tutelaje y racismo sobre los otros.

Dichas prácticas convivían con la idea de la conversión. Tocqueville reconocía que los negros habían hecho muchos esfuerzos para introducirse en una sociedad que los rechazaba, asumiendo sus opiniones y gustos, y buscando imitar a sus opresores. Se debía a que siempre “se les ha dicho desde su nacimiento que su raza es naturalmente

inferior a la de los blancos, y como no están lejos de creerlo, se avergüenzan de sí mismos” (Tocqueville, 1864: 265-266).

La situación de fuerza, leyes y costumbres que analizó Tocqueville había generado, entonces, una determinada posición del negro en el conjunto de la sociedad: “el negro está colocado en los últimos bordes de la servidumbre [...]. El negro ha perdido hasta la propiedad de su persona, y no sabría disponer de su propia existencia sin cometer una suerte de robo” (Tocqueville, 1864: 265). Es decir, el negro, huérfano de subjetividad y existencia propia, tendría que absorber y asumir la identidad blanca para ser considerado un ser. Observaciones que, desde luego, partían de los prejuicios raciales que tenía Tocqueville sobre los negros en general y de los esclavos en particular, como se refleja cuando acota:

el esclavo moderno no difería solamente del amo por la libertad, sino también por el origen. Pueden dejar al negro libre, pero no sabrán hacer que él no esté, con respecto al europeo, en la posición de un extranjero. Esto no es todo, este hombre que nació en la mezquindad; este extranjero que la servidumbre ha introducido entre nosotros, apenas le reconocemos los rasgos generales de la humanidad. Su rostro nos parece horrible, su inteligencia nos parece limitada, sus gustos son bajos; poco hace que no lo tomemos como un ser intermedio entre la bestia y el hombre (Tocqueville, 1864: 304).

Por lo tanto, Tocqueville asumía, en términos normativos, una postura incierta frente a la cuestión del negro que, no obstante, profundizaba en su extranjerización. Su rechazo a la esclavitud como una forma impropia del ejercicio de la libertad de los modernos es abierto y manifiesto en lo relativo a Estados Unidos. Sin embargo, la ontología del negro le creaba problemas. Aunque asumiese la opresión que sufrían, el autor francés sentenciaba “las naciones salvajes [incluidos los negros] no son gobernadas más que por opiniones y costumbres” (Tocqueville, 1864: 264) y no por leyes, como parte sustantiva del ejercicio moderno de la libertad (individual y privada) de la democracia. En definitiva, el problema provenía del momento de la abolición de la esclavitud:

en el momento en que se admite que los blancos y los negros emancipados estén ubicados sobre el mismo suelo como dos pueblos extraños el uno al otro, se comprenderá sin pena que no hay más que dos posibilidades en el futuro: es necesario que los negros y los blancos se confundan enteramente o se separen.

Yo ya he expresado más arriba cuál era mi convicción sobre el primer medio. Yo no pienso que la raza blanca y la raza negra puedan vivir en condiciones de igualdad (Tocqueville, 1864: 329-330).³

³ La opinión de Tocqueville sobre esta cuestión la reforzaba, en la nota 1 de la página 330, con la cita de las

En todo este pensamiento racialista y racista subyace la idea de la absorción del otro (o su contención), desde el enunciado de la desigualdad de las razas, así como la idea de la extranjerización y deportación. Aunque no se le niega de forma absoluta la agencia (especialmente si estaba en contacto con determinadas “civilizaciones”), prevalece un pensamiento racialista que aboga por la existencia de unas razas definidas de forma epidérmica, sanguínea y cultural (en cuanto a las costumbres) que estarían diferenciadas jerárquicamente. Dicho pensamiento fue una constante de la cultura política liberal (como pensamiento hegemónico en Occidente), durante la segunda mitad del siglo XIX, e informó al imperialismo occidental durante las primeras décadas del XX.

EMANCIPACIÓN, EXTRANJERIZACIÓN, DEPORTACIÓN

Como ya lo mencioné, la problemática de la esclavitud, el sistema de plantaciones esclavistas y las posibilidades de emancipación de los negros continuaron develando las limitaciones de las proclamas universales de igualdad ante un contexto e imaginario político dominado por la idea de la supremacía blanca. En el caso del proceso constituyente estadounidense, la esclavitud tuvo dimensiones ideológicas, políticas y económicas. Las primeras estuvieron enmarcadas en la idea de que “contravenía los ideales de la Constitución y de la Declaración de Independencia, así como de determinadas formas de religiosidad cristiana” (De Salas, 2015: 96). Las políticas se debieron al sistema representativo que asumió contar a los esclavos como 3/5 de una persona y que dio así una relevante representación a los estados del sur en la Cámara de Representantes. Y, por último, el modelo de producción económico también estuvo marcado por el mantenimiento de esa institución en dichos estados, al fomentar los mismos una práctica agrícola y exportadora a gran escala, mientras que los del norte buscaban mantener el proteccionismo y el desarrollo industrial del país (De Salas, 2015: 96).

Desde luego, estas problemáticas referentes a la institución de la esclavitud no sólo resumen las implicaciones que ésta tuvo para la configuración de la nueva república, sino que, además, serán constantes en las discusiones sobre lo que conllevaría la abolición. Dichas discusiones, o más bien, los imaginarios que las construyeron y sostuvieron, permiten mostrar cómo se construyó la idea del negro como un “problema” y cómo, a su vez, articulaban la identidad supremacista blanca de la cultura política liberal.

memorias de Jefferson: “dos razas igualmente libres no podrían vivir bajo el mismo gobierno. La naturaleza, los hábitos y la opinión han establecido entre ellas barreras infranqueables”.

En este sentido, conviene recordar que uno de los padres fundadores de la nación estadounidense, Thomas Jefferson, en sus reflexiones, tituladas *Notes on the State of Virginia*, y en su *Autobiografía*, refleja una evidente ideología racialisista al entender no sólo que las razas en sí mismas existían y eran diferentes, sino que, además, había unas superiores y otras inferiores. La blanca era la raza superior, mientras que los indígenas y los negros eran inferiores. No obstante, para Jefferson, los indígenas podrían ser convertidos a través de la mezcla racial, pero los negros no. Más aún, según Winthrop Jordan, Jefferson defendía que el entorno estadounidense era, en sí mismo, dado para la civilización, y que la situación de inferioridad de los negros no era el resultado del mismo, asumiendo así una postura de rechazo relativo hacia los indígenas (es decir, para él eran inferiores, aun así convertibles) en tanto que procedían del mismo entorno que los blancos (Jordan, 1974: 192).

A pesar de que para Jefferson los negros eran inferiores mental y físicamente, él entendía que la esclavitud era contraria a la cultura política que se deseaba fomentar en la república y constantemente planteó su interés por deportarles fuera del territorio estadounidense (De Salas, 2015: 106-109). Desde 1802, Jefferson había escrito al embajador estadounidense en Reino Unido, Rufus King, sobre el plan que se había discutido en la legislatura del estado de Virginia para deportar a todos los negros que fuesen acusados de insurrección. Jefferson entendía que se debía actuar pronto pues de lo contrario terminarían por presenciar “los asesinatos de sus hijos”. En su carta dice:

[la] legislatura del estado [...] me ha comunicado a través del gobernador su deseo de que algún lugar fuera de Estados Unidos pueda ser provisto para transportar a los esclavos condenados por insurgencia, y han mirado particularmente a África ya que ofrece el receptáculo más deseable. Para este propósito deberemos entrar en negociaciones con los nativos en alguna parte de la costa, obtener una colonia y, establecer una Compañía Africana, combinado con operaciones comerciales que podrían no solo reponer los gastos sino también generar ganancias.⁴

Además de estas cuestiones, ya señaladas en diversos trabajos, hay dos que resultan fundamentales al momento de reflexionar sobre el imaginario que atravesaba a Jefferson y que lo trascendió en relación con lo que la abolición implicaría: en primer lugar, el miedo de que, después de las violencias de la esclavitud, la integración de los negros en la sociedad estadounidense fuera imposible. Al respecto, dijo:

⁴ Carta al embajador estadounidense en Reino Unido, Rufus King, 13 de julio de 1802.

si un esclavo puede tener un país en este mundo, será cualquiera antes que aquél donde nació para vivir y trabajar para otro, donde hubo de encadenar las facultades de su naturaleza, esforzarse hasta donde podía por borrar la raza humana, o asumir su propia condición miserable de las infinitas generaciones que le precedieron. [...]. ¿Y pueden considerarse aseguradas las libertades de una nación cuando suprimimos su única base firme, que es un convencimiento de que esas libertades son el don de Dios? (Jefferson, 1853: 174-175).

Para Jefferson el legado de la esclavitud solo podría ser negativo, tanto para el negro pero, más aún, para el blanco. El sometimiento al que estuvieron expuestos les impediría abrazar los ideales por los que los revolucionarios habían luchado y que ejemplificaban quienes se expandían al oeste. Así, ante el contexto de expansión y la problemática sobre si los nuevos estados podrían adoptar o no la esclavitud, para Jefferson lo que esto había develado era que tenían “el lobo sujetado por las orejas y que no podían ni sujetarle ni soltarle sin correr peligro” (Jefferson, citado por De Salas, 2015: 105). La cuestión de la esclavitud se volvió central en el debate sobre el proceso de expansión y generó fricciones que, más tarde, devendrían en las causas principales de la guerra civil.

Durante la guerra, el entonces presidente de la Unión, Abraham Lincoln, proclamó la abolición de la esclavitud y ésta, junto a la Decimocuarta y Decimoquinta enmiendas, pasaron a formar parte de las “enmiendas de reconstrucción” de la posguerra. Por la Decimotercera Enmienda de la Constitución se declaró la abolición de la esclavitud; mientras que la Decimocuarta Enmienda extendió las protecciones legales federales a todos los ciudadanos independientemente de su raza y con la Decimoquinta Enmienda se prohibieron las restricciones por cuestiones raciales para votar.

Otra de las cuestiones de mayor relevancia ocurridas durante la guerra fue el reconocimiento diplomático de Haití y Liberia en 1862 (Burin, 2005). Desde su independencia, Haití había sido declarado un Estado paria por Estados Unidos; incluso durante varios años se le aplicó un bloqueo económico (Grafenstein, 1988: 101). Sin duda, entre las razones que explican esa reacción, destacan las prácticas y políticas raciales dominantes dentro de Estados Unidos, como el mantenimiento de la esclavitud y la vulnerabilidad de los negros libres, debido a las inconsistencias del sistema legal. La cultura política liberal dominante volvía “impensable” el reconocimiento como Estado soberano a “miembros de esta raza” (Plummer, 1992: 37), manteniendo así, la “línea de color” tanto en lo doméstico como en lo global.

A pesar de la negativa a reconocer formalmente a Haití, durante dicho periodo ocurrió paralelamente un proceso de emigración de afroamericanos –tanto esporádico como sistemático– a la isla (Plummer, 1992: 49). Como ha documentado

Plummer, Lincoln también fomentó la migración de cultivadores negros a Ile à Vache, un islote perteneciente a Haití y de igual forma el mismo gobierno haitiano llegó a promover la migración sistemática e individual, como fue el caso del presidente Fabre Geffrard, aunque con fines de obtener mayor mano de obra para su modelo de plantaciones (Plummer, 1992: 49).

En los años sesenta del siglo XIX, el gobierno estadounidense promovió, asimismo, un programa por el que pagaba “cincuenta dólares por persona a un concesionario estadounidense por establecer unos 50 mil hombres libres en Haití” (Schmidt, 1995: 29). El denominado “proyecto haitiano” se detuvo; sin embargo, se descubrió que la compañía responsable del proyecto estaba explotando a los quinientos hombres enviados a Haití (Schmidt, 1995:29).

A pesar de estos proyectos fallidos y del constante uso de Haití como ejemplo de la barbarie tras la emancipación, en febrero de 1862 se presentó un proyecto de ley en el que solicitaban los reconocimientos de Haití y Liberia. Finalmente, el 5 de junio de 1862, la República de Haití fue reconocida. Este reconocimiento formal del Estado haitiano por parte de Estados Unidos y la abolición de la esclavitud en su territorio, normativamente cambió las prácticas republicanas con los negros dentro y fuera de la frontera.

No obstante, a partir de este momento surgirán nuevas formas de contención de la otredad negra, sostenidas sobre el ya establecido y consolidado “problema del negro” y producto de, al menos, dos cuestiones del momento: una sería la idea que desde sus *Notes* Jefferson ya había sostenido, en cuanto a que, si bien los negros estaban destinados a ser libres, ambas “razas” no podrían vivir bajo un mismo gobierno. Idea que trascendió y se mantuvo en el imaginario estadounidense segregacionista durante largo tiempo; la segunda sería la desposesión con la que los negros “nacieron” en libertad y que está sumamente ligada a los valores republicanos y liberales que definen a la identidad estadounidense (Gruffydd, 2008: 918).

Al respecto, Winthrop Jordan sostuvo que “la trinidad lockeana” de derecho a la vida, a la libertad y a la propiedad, permitió que no se plantease la reparación, entendida en términos de extensión de derechos positivos a los afroamericanos (Jordan, 1974: 139). Es decir, “de acuerdo a los blancos estadounidenses, éstos tenían que buscar un fin a la esclavitud del negro y sentir que habían satisfecho su obligación en el momento en que dejaban de violar sus ‘derechos’ [la privación de la libertad individual]”. De esta forma, “la filosofía de los derechos naturales fue virtualmente silenciosa sobre cómo los negros deberían ser tratados cuando fuesen ‘libres’” (Jordan, 1974: 139). Así, como genealogía de la desigualdad entre blancos y negros en Estados Unidos, conviene recordar que, mientras los colonos y pioneros blancos tuvieron acceso a la propiedad a lo largo del proceso de construcción y expansión de

Estados Unidos, el negro “nació” en la desposesión material, reconfigurando su exclusión racial, social y económica tras la emancipación y en perfecta armonía con el republicanismo y el liberalismo.

CONCLUSIONES

En este artículo se ha intentado analizar cómo la cultura política liberal compartida, es decir, el republicanismo y el liberalismo, han sido, al menos en el caso estadounidense, profundamente racistas, sosteniéndose sobre el imaginario de la supremacía blanca. Como lo han discutido diversos autores, especialmente desde las teorías postestructuralistas y poscoloniales, el liberalismo conlleva prácticas de exclusión ontológica y epistemológica de la otredad, apunta al deseo de una sociedad homogénea y se considera a sí mismo inherentemente progresista (Mehta, 1990; 1999; Said, 2004; Bell, 2014).

Así, autores como Constant, Chateaubriand, Tocqueville y Mill, aportaron a la construcción del imaginario de excepcionalidad estadounidense, a la vez que ahondaron en la “problemática” racial, apuntando a la supremacía blanca y al negro estadounidense como un problema para dicho país. Estos imaginarios informaron también el discurso de política exterior, presentado en la doctrina Monroe, y dieron contenido a otras doctrinas expansionistas, como el Destino manifiesto y las implicaciones que esto tuvo para las repúblicas latinoamericanas y, esporádicamente, para el Caribe (Watson, 2001).

Si reflexionamos sobre las prácticas de deshumanización formal, como el régimen de esclavitud, o de segregación racial en los estados del sur, cabe argumentar que éstas no eran contradicciones internas de la cultura política liberal, sino que más bien eran ejes articuladores que sostenían los pilares de la propiedad privada, la civilización y el progreso. En este sentido, la otrificación y extranjerización del negro estadounidense buscaron resolver los problemas identitarios generados dentro de la cultura política liberal que, según los autores discutidos en este artículo, atentaban contra el progreso del “hombre por excelencia”. Esto implica que la cultura política liberal despliegue sus prácticas de racismo, exclusión y tutelaje, para contener o convertir la otredad dentro y fuera del territorio entendido como “doméstico”.

Ante la coyuntura global actual, es necesario tener en cuenta que la discusión sobre la construcción identitaria estadounidense y sus discursos *vis-à-vis* la otredad continúan siendo relevantes para entender la política exterior e interna de Estados Unidos. Por tanto, un acercamiento crítico que tome en cuenta la “línea de color” producida desde la supremacía blanca, su consecuente extranjerización de la otredad

y su capacidad para producir subjetividades deseables y subjetividades racializadas, resulta fundamental en el análisis de la historia del tiempo presente.

FUENTES

AHMED, SARA

2004 *The Cultural Politics of Emotions*, Edimburgo, Edinburgh University Press.

APPADURAI, ARJUN

2007 *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*, Barcelona, Tusquets.

BEAUMONT, GUSTAVE DE

1840 *Marie, ou l'esclavage aux États-Unis; tableau des mœurs américaines*, París, Charles Gosselin.

BELL, DUNCAN

2014 "What Is Liberalism?", *Political Theory*, vol. 42, no. 6, pp. 682-715.

BURIN, ERIC

2005 *Slavery and the Peculiar Solution: A History of the American Colonization Society*, Gainesville, University Press of Florida.

CAMPBELL, DAVID

1990 "Global Inscription: How Foreign Policy Constitutes the United States", *Alternatives*, vol. 15, no. 3, pp. 263-286.

CARLYLE, THOMAS

1849 "Occasional Discourse on the Negro Question", *Fraser's Magazine*, vol. 40, pp. 670-679.

CASTOR, SUZY

2003 "Significado histórico de la Revolución de Saint-Domingue", *Osal*, vol. 4, no. 12, pp. 205-215.

CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO

2007 "Michel Foucault y la colonialidad del poder", *Tabula Rasa*, no. 6, pp. 153-172.

CHATEAUBRIAND, FRANÇOIS RENÉ DE

2006 *Memorias de ultratumba*, vol. 1, Libro VIII, Barcelona, Acantilado [1848-1850].

CONSTANT, BENJAMIN

1995 “‘Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos’, Oscar Godoy Arcaya, *Selección de textos políticos de Benjamin Constant*”, *Revista de Estudios Públicos*, no. 59, pp. 1-68.

DONNELLY, JACK

2006 “Sovereign Inequalities and Hierarchy in Anarchy: American Power and International Society”, *European Journal of International Relations*, vol. 12, no. 2, pp. 139-170.

DUBOIS, LAURENT

2004 *Avengers of the New World. The Story of the Haitian Revolution*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University.

DU BOIS, W.E.B.

1996 *The Souls of the Black Folk*, Nueva York, Penguin Books [1903].

1925 “Worlds of Color”, *Foreign Affairs*, vol. 3, no. 3, pp. 423-444.

FANON, FRANTZ

2009 *Piel negra. Máscaras blancas*, Madrid, Akal.

2003 *Los condenados de la Tierra*, México, FCE.

FONSECA, MELODY

2016 “Raza, poder e identidad en las prácticas discursivas de Estados Unidos sobre Haití: una perspectiva decolonial”, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, tesis doctoral.

FOUCAULT, MICHEL

2008 *Seguridad, territorio y población: Curso en el Collège de France, 1977-1979*, Madrid, Akal (Tres cantos).

FRANZÉ, JAVIER

1993 “Tocqueville y la ciudadanía como pilar de la libertad (apuntes sobre *El Antiguo Régimen y la Revolución*)”, *Sistema*, no. 117, pp. 109-115.

GRAFENSTEIN, JOHANNA VON

1988 *Haití, una historia breve*, Guadalajara, Instituto de Investigaciones "José María Luis Mora" / Alianza (Alianza Mexicana).

GRUFFYDD JONES, BRANWEN

2008 "Race in the Ontology of International Order", *Political Studies*, vol. 56, no. 4, pp. 907-927.

JEFFERSON, THOMAS

1853 *Notes on the State of Virginia*, Richmond, J.W. Randolph.

JORDAN, WINTHROP D.

1974 *The White Man's Burden. Historical Origins of Racism in the United States*, Nueva York, Oxford University Press.

KOSELLECK, REINHART

1993 *Futuro pasado. Por una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós.

LANGLEY, LESTER D.

1996 *The Americas in the Age of Revolution 1750-1850*, New Haven, Yale University Press.

MALDONADO-TORRES, NELSON

2007 "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, eds., *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre.

MANENT, PIERRE

1993 *Tocqueville et la nature de la démocratie, l'esprit de la cité*, París, Fayard.

MAY, ERNEST R.

1991 *Imperial Democracy: The Emergence of America as a Great Power*, Nueva York, Imprint.

MEHTA, UDAY S.

1999 *Liberalism and Empire*, Chicago, University of Chicago Press.

1990 "Liberal Strategies of Exclusion", *Politics and Society*, vol. 18, no. 4, pp. 427-454.

MILL, JOHN STUART

- 1987 "A Few Words on Non-Intervention", *Foreign Policy Perspectives*, no. 8, pp. 1-6.
- 1984 "The Negro Question", en *Essays on Equality, Law, and Education*, Toronto, Toronto University Press, pp. 85-95.
- 1859 "M. de Tocqueville on Democracy in America", en *Dissertations and Discussions Political, Philosophical, and Historical*, Londres, John W. Parker and Son.

O'SULLIVAN, JOHN L.

- 1839 "Proclaims America's Manifest Destiny", "The Great Nation of Futurity", *The United States Magazine and Democratic Review* (Nueva York: Cornell University Library), vol. 6, no. 23, pp. 426-430.

PLUMMER, BRENDA GAYLE

- 1992 *Haiti and the United States. The Psychological Moment*, Athens, Ga., The Georgia University Press.

POCOCK, JOHN G.A.

- 2002a *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos.
- 2002b *Historia e Ilustración. Doce estudios*, Madrid, Marcial Pons.

PROZOROV, SERGEI

- 2011 "The Other as Past and Present: Beyond the Logic of 'Temporal Othering' in IR Theory", *Review of International Studies*, vol. 37, no. 3, pp. 1273-1293.

QUIJANO, ANÍBAL

- 2000 "Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America", *Nepantla: Views from South*, vol. 1, no. 3, pp. 533-580.

RODRÍGUEZ, GABRIELA y MATÍAS ESTEBAN ILIVITZKY

- 2006 "La 'Democracia' de Tocqueville: las potencialidades y los problemas de una palabra antigua para dar cuenta de una forma de vida "radicalmente nueva"", *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, no. 3, pp. 74-95.

ROS CHERTA, JUAN MANUEL

- 2001 *Los dilemas de la democracia liberal. Sociedad y democracia en Tocqueville*, Barcelona, Crítica.

RUIZ-GIMÉNEZ ARRIETA, ITZIAR

2004 *La historia de la intervención humanitaria. El imperialismo altruista*, Madrid, La Catarata.

SAID, EDWARD W.

2004 *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama.

SALAS ORTUETA, JAVIER DE

2016 "Ideales ilustrados y realidad histórica: Jefferson ante la esclavitud y los indios", en María José Villaverde Rico y Gerardo López Sastre, eds., *Civilizados y salvajes. La mirada de los Ilustrados sobre el mundo no europeo*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

SCHMIDT, HANS

1995 *The United States Occupation of Haiti, 1915-1934*, New Brunswick, Rutgers University Press.

SOUSA SANTOS, BOAVENTURA DE

2010 *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires, Clacso-Prometeo.

SULLIVAN, EILEEN P.

1983 "Liberalism and Imperialism: J.S. Mill's Defense of the British Empire", *Journal of the History of Ideas*, vol. 44, no. 4 (octubre-diciembre), pp. 599-617.

TOCQUEVILLE, ALEXIS DE

1864 *De la Démocratie en Amérique, Oeuvres Complètes* vol. 1 (publicadas por Mme. de Tocqueville y prefacio de Gustave de Beaumont), París, Michel Lévy Frères.

TROUILLOT, MICHEL-RALPH

1995 *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press.

WATSON, HILBOURNE

2006 "Carta al embajador estadounidense en Reino Unido, Rufus King, 13 de julio de 1802", publicada en Laurent Dubois y John D. Garrigus, *Slave Revolution in the Caribbean 1789-1804, A Brief History with Documents*, Boston, Bedford/St. Martin's.

- 2001 "Theorizing the Racialization of Global Politics and the Caribbean Experience", *Alternatives*, vol. 26, no. 4, pp. 449-483.
- 2000 "John L. O' Sullivan, Proclaims America's Manifest Destiny", en Dennis Merrill y Thomas G. Paterson, eds., *Major Problems in American Foreign Relations*, vol. 1, *To 1920*, 5ª ed., Boston, Houghton Mifflin.
- 1995 "Documento núm. 9: La doctrina Monroe: mensaje del presidente Monroe al Senado de los Estados Unidos (2 de diciembre de 1823)", en Pedro Martínez Lillo y Juan Carlos Pereira, comps., *Documentos básicos sobre historia de las relaciones internacionales 1851-1991*, Madrid, Universidad Complutense.