

PLÉYADE

REVISTA DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

número 21 | enero-junio 2018

online issn 0719-3696 / issn 0718-655x

INTRODUCCIÓN

Damián Gálvez González
Verónica López Nájera

Estudios poscoloniales: genealogías latinoamericanas.

Introducción

Postcolonial Studies: Latin American Genealogies.

Introduction

ARTÍCULOS

Ramón Grosfoguel

La compleja relación entre modernidad y capitalismo: una visión descolonial

The Complex Relationship between Modernity and Capitalism: a Decolonial Vision

Claudia Zapata Silva

El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina

The Decolonial Turn. Critical Considerations from Latin America

Alejandro de Oto

A propósito de Frantz Fanon. Cuerpos coloniales y representación

On Frantz Fanon. Colonial Bodies and Representation

Christian Soazo Ahumada

Espacio colonial y aesthesis soberana: praxis decolonial desde la experiencia vivida del negro según Fanon

Colonial Space and Sovereign Aesthesis: Decolonial Praxis from the Black's Lived

Experience by Fanon

Karina Bidaseca

Etnografías feministas posheroicas. La lengua subalterna subversiva de las etnógrafas del Sur

Post-Heroic Feminist Ethnographies. The Subaltern, Subversive Language of Southern

Ethnographers

José Gandarilla

Notas sobre la construcción de un instrumento intelectual.

El “colonialismo interno” en la obra de Pablo González Casanova

Notes on the Construction of an Intellectual Instrument. “Internal Colonialism” in the Work of Pablo González Casanova

ENTREVISTA

Enrique Dussel

Nicolás Del Valle Orellana

Crítica desde América Latina: filosofía, política y modernidad

Criticism from Latin America: Philosophy, Politics and Modernity

RESEÑA

Roberto Almanza Hernández

Felix Valdés García, coord. *Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo [West Indies, Antillas Francesas y Antillas Holandesas]*.

Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2017.

605 pp. ISBN 9789877222531

English version below / Versión en inglés abajo

Sobre la revista

Pléyade (ISSN 0718-655X | e-ISSN 0719-3696) es una revista arbitrada de carácter internacional dedicada a las ciencias sociales y a las humanidades, fundada el año 2008. Es una publicación independiente desde el año 2016, que incentiva la discusión intelectual y académica de los fenómenos políticos, considerando temas ligados a la ciencia política, a la sociología, a la filosofía y a los estudios culturales. *Pléyade* se dirige a un público científico internacional y recibe colaboraciones bajo la modalidad de artículo, reseña, entrevista e intervenciones, escritas en español o inglés. La revista es publicada bianualmente (julio-enero) en versiones impresa y electrónica.

ISSN y ISSN electrónico

El International Standard Serial Number (ISSN) para *Pléyade* es 0718-655X y el Electronic International Standard Serial Number (e-ISSN) es 0719-3696.

Director y Representante legal

Nicolás del Valle Orellana

Equipo Editorial

Nicolás del Valle Orellana – Editor en jefe

Felipe Lagos Rojas – Editor general

Daniel Barril Saldivia – Coeditor

Ronald Bahamondez Álvarez – Coeditor

Rebeca Errázuriz – Coeditora

Andrea Furnaro – Asistente editorial

Gabriela Á. Acevedo – Diseño y diagramación

Comité Editorial

- Dr. Ulrich Beck** † Ludwig-Maximilians-Universität München (Múnich, Alemania)
- Dra. Rossana Castiglioni.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
- Dr. Daniel Chernilo.** Loughborough University (Leicestershire, Reino Unido)
- Dr. Marc Crépon.** École Normale Supérieure (París, Francia)
- Dr. Roberto Esposito.** Istituto Italiano di Scienze Umane (Nápoles, Italia)
- Dr. Ignacio Farías.** Technische Universität München (Múnich, Alemania)
- Dr. Andreas Feldmann.** University of Illinois (Chicago, Estados Unidos)
- Dra. Nancy Fraser.** New School for Social Research (Nueva York, Estados Unidos)
- Dra. Simona Forti.** Università Piemonte Orientale (Piamonte, Italia)
- Dra. Cristina Lafont.** Northwestern University (Chicago, Estados Unidos)
- Dr. Thomas Lemke.** Johann Wolfgang Goethe-Universität (Fráncfort del Meno, Alemania)
- Dr. Luis Lobo-Guerrero.** University of Groningen (Groningen, Países Bajos)
- Dr. Jose Antonio Lucero.** University of Washington (Seattle, Estados Unidos)
- Dr. Michael Marder.** Universidad del País Vasco (Vitoria, España)
- Dr. Aldo Mascareño.** Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)
- Dr. Alexandre Ratner.** Universidade Estadual Paulista (Sao Paulo, Brasil)
- Dr. Ricardo Salas.** Universidad Católica de Temuco (Temuco, Chile)
- Dr. Friedhelm Schmidt-Welle.** Ibero-Amerikanisches Institut (Berlín, Alemania)
- Dr. Vicente Serrano Marín.** Universidad Austral de Chile (Valdivia, Chile)
- Dr. Steve J. Stern.** University of Wisconsin-Madison (Madison, Estados Unidos)
- Dr. Sergio Toro.** Universidad de Concepción (Concepción, Chile)
- Dr. Alberto Toscano.** Goldsmiths, University of London (Londres, Reino Unido)
- Dr. Miguel Vatter.** University of New South Wales (Sídney, Australia)
- Dr. Gianni Vattimo.** Università degli Studi di Torino (Turín, Italia)
- Dra. Jessica White.** Western Sydney University (Sídney, Australia)

Comité asesor

- Dr. Gonzalo Bustamante.** Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)
- Dr. Isaac Caro.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
- Dr. Carlos Durán.** Universidad de los Lagos (Santiago, Chile)
- Dr. Ricardo Espinoza.** Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Viña del Mar, Chile)
- Dr. Joaquín Fermandois.** Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)
- MPhil. Arturo Fontaine.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
- Dr. Oscar Godoy.** Centro de Estudios Públicos (Santiago, Chile)
- Dr. Pedro Güell.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
- Dr. Alfredo Joignant.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
- Dra. Vanessa Lemm.** University of New South Wales (Sídney, Australia)
- Dr. Fabián Ludueña.** Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)
- Dr. Juan Pablo Luna.** Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)
- Dr. Eduardo Molina.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
- Dr. Luis Oro Tapia.** Universidad Central de Chile (Santiago, Chile)
- Dr. Eduardo Ortiz.** Instituto de Estudios Avanzados (Santiago, Chile)
- Dr. Ernesto Ottone.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
- Lic. Pablo Oyarzún.** Universidad de Chile (Santiago, Chile)
- Dr. Fabián Pressacco.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
- Dr. Pablo Salvat.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
- Lic. Willy Thayer.** Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (Santiago, Chile)

Sobre la revista

Indexada en

Pléyade se encuentra indizada en los siguientes redes y catálogos electrónicos:

- **Latindex Catálogo y Directorio**, Universidad Nacional Autónoma de México.
- **Dialnet**, Universidad de la Rioja, España.
- **CLASE**, Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, México.
- **Actualidad Iberoamericana**, Índice Internacional de Revistas, Chile.
- **Bibliat**, Bibliografía Latinoamericana en revistas de información científica y social, UNAM México.
- **Redib**, Red Iberoamericana de innovación y conocimiento científico, CSIC España.
- **HAPI**, Hispanic American Periodicals Index, University of California-Los Angeles, Estados Unidos.
- **Latinoamericana**, Asociación Latinoamericana de Revistas Académicas de Humanidades y Ciencias Sociales, Chile
- **LatinREV**, Red Latinoamericana de Revistas Académicas en Ciencias Sociales y Humanidades
- **Critical Theory Consortium Directory**, University of California-Berkeley & Northwestern University, Estados Unidos
- **Academia.edu**, plataforma para academicos, Estados Unidos.

About the Journal

Pléyade (ISSN 0718-655X | e-ISSN 0719-3696) is an international peer reviewed journal dedicated to the Humanities and Social Sciences funded the year 2008 in Santiago, Chile. The journal is an independent publication since 2016. This publication encourages intellectual and academic discussion of political phenomena, from a variety of disciplinary and interdisciplinary perspectives including political science, sociology, philosophy, and cultural studies. *Pléyade* is aimed at an international scientific audience and receives contributions such as articles, book reviews, interviews and interventions, written in Spanish or English. The journal is published biannually (July-January) in print and electronic versions.

ISSN and e-ISSN

The International Standard Serial Number (ISSN) for *Pléyade* is 0718-655X and the Electronic International Standard Serial Number (e-ISSN) is 0719-3696.

Director and Legal representative

Nicolás del Valle Orellana

Editorial Team

Nicolás del Valle Orellana – Editor in Chief

Felipe Lagos Rojas – General Editor

Daniel Barril Saldivia – Co-editor

Ronald Bahamondez Álvarez – Co-editor

Rebeca Errázuriz – Co-editor

Andrea Furnaro – Assistant Editor

Gabriela Á. Acevedo – Layout Editor

Editorial Board

- Dr. Ulrich Beck** † Ludwig-Maximilians-Universität München (München, Germany)
- Dra. Rossana Castiglioni.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
- Dr. Daniel Chernilo.** Loughborough University (Leicestershire, United Kingdom)
- Dr. Marc Crépon.** École Normale Supérieure (Paris, France)
- Dr. Roberto Esposito.** Istituto Italiano di Scienze Umane (Naples, Italy)
- Dr. Ignacio Fariás.** Technische Universität München (München, Germany)
- Dr. Andreas Feldmann.** University of Illinois (Chicago, United States)
- Dra. Nancy Fraser.** New School for Social Research (New York, United States)
- Dra. Simona Forti.** Università Piemonte Orientale (Piamonte, Italy)
- Dra. Cristina Lafont.** Northwestern University (Chicago, United States)
- Dr. Thomas Lemke.** Johann Wolfgang Goethe-Universität (Frankfurt am Main, Germany)
- Dr. Luis Lobo–Guerrero.** University of Groningen (Groningen, Netherlands)
- Dr. Jose Antonio Lucero.** University of Washington (Seattle, United States)
- Dr. Michael Marder.** Universidad del País Vasco (Vitoria, Spain)
- Dr. Aldo Mascareño.** Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)
- Dr. Alexandre Ratner.** Universidade Estadual Paulista (Sao Paulo, Brazil)
- Dr. Ricardo Salas.** Universidad Católica de Temuco (Temuco, Chile)
- Dr. Friedhelm Schmidt-Welle.** Ibero-Amerikanisches Institut (Berlin, Germany)
- Dr. Vicente Serrano Marín.** Universidad Austral de Chile (Valdivia, Chile)
- Dr. Steve J. Stern.** University of Wisconsin–Madison (Madison, United States)
- Dr. Sergio Toro.** Universidad de Concepción (Concepción, Chile)
- Dr. Alberto Toscano.** Goldsmiths, University of London (London, United Kingdom)
- Dr. Miguel Vatter.** University of New South Wales (Sydney, Australia)
- Dr. Gianni Vattimo.** Università degli Studi di Torino (Torino, Italy)
- Dra. Jessica White.** Western Sydney University (Sydney, Australia)

Advisory Committee

- Dr. Gonzalo Bustamante.** Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)
- Dr. Isaac Caro.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
- Dr. Carlos Durán.** Universidad de los Lagos (Santiago, Chile)
- Dr. Ricardo Espinoza.** Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Viña del Mar, Chile)
- Dr. Joaquín Fernandois.** Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)
- MPhil. Arturo Fontaine.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
- Dr. Oscar Godoy.** Centro de Estudios Públicos (Santiago, Chile)
- Dr. Pedro Güell.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
- Dr. Alfredo Joignant.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
- Dra. Vanessa Lemm.** University of New South Wales (Sydney, Australia)
- Dr. Fabián Ludueña.** Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)
- Dr. Juan Pablo Luna.** Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)
- Dr. Eduardo Molina.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
- Dr. Luis Oro Tapia.** Universidad Central de Chile (Santiago, Chile)
- Dr. Eduardo Ortiz.** Instituto de Estudios Avanzados (Santiago, Chile)
- Dr. Ernesto Ottone.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
- Lic. Pablo Oyarzún.** Universidad de Chile (Santiago, Chile)
- Dr. Fabián Pressacco.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
- Dr. Pablo Salvat.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
- Lic. Willy Thayer.** Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (Santiago, Chile)

Abstracted and Indexed in

Pléyade is abstracted and/or indexed in:

- **Latindex Catálogo y Directorio**, Universidad Nacional Autónoma de México.
- **Dialnet**, Universidad de la Rioja, España.
- **CLASE**, Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, México.
- **Actualidad Iberoamericana**, Índice Internacional de Revistas, Chile.
- **Bibliat**, Bibliografía Latinoamericana en revistas de información científica y social, UNAM México.
- **Redib**, Red Iberoamericana de innovación y conocimiento científico, CSIC España.
- **HAPI**, Hispanic American Periodicals Index, University of California-Los Angeles, Estados Unidos.
- **Latinoamericana**, Asociación Latinoamericana de Revistas Académicas de Humanidades y Ciencias Sociales, Chile
- **LatinREV**, Red Latinoamericana de Revistas Académicas en Ciencias Sociales y Humanidades
- **Critical Theory Consortium Directory**, University of California-Berkeley & Northwestern University, Estados Unidos
- **Academia.edu**, plataforma para academicos, Estados Unidos.

PLÉYADE

21

ÍNDICE

Nota editorial <i>Editorial Note</i> Nicolás del Valle Orellana	15
--	-----------

ARTÍCULOS

Estudios poscoloniales: genealogías latinoamericanas. Introducción <i>Poscolonial Studies: Latin American Genealogies. Introduction</i> Damián Gálvez González / Verónica López Nájera	17
---	-----------

La compleja relación entre modernidad y capitalismo: una visión decolonial <i>The Complex Relationship between Modernity and Capitalism: a Decolonial Vision</i> Ramón Grosfoguel	29
--	-----------

El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina <i>The Decolonial Turn. Critical Considerations from Latin America</i> Claudia Zapata Silva	49
--	-----------

A propósito de Frantz Fanon. Cuerpos coloniales y representación <i>On Frantz Fanon. Colonial Bodies and Representation</i> Alejandro de Oto	73
---	-----------

Espacio colonial y aesthesis soberana: praxis decolonial desde la experiencia vivida del negro según Fanon <i>Colonial Space and Sovereign Aesthesis: Decolonial Praxis from the Black's Lived Experience</i> <i>by Fanon</i> Christian Soazo Ahumada	93
---	-----------

Etnografías feministas posheroicas.
La lengua subalterna subversiva de las etnógrafas del Sur
Post-Heroic Feminist Ethnographies. The Subaltern, Subversive Language
of Southern Ethnographers 119
Karina Bidaseca

Notas sobre la construcción de un instrumento intelectual.
El “colonialismo interno” en la obra
de Pablo González Casanova
Notes on the Construction of an Intellectual Instrument. “Internal Colonialism”
in the Work of Pablo González Casanova 141
José Gandarilla

ENTREVISTA

Crítica desde América Latina: filosofía, política y modernidad
Criticism from Latin America: Philosophy, Politics and Modernity 163
Enrique Dussel / Nicolás Del Valle Orellana

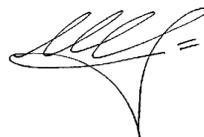
RESEÑA

Felix Valdés García coord. Antología del pensamiento
crítico caribeño contemporáneo [West Indies, Antillas
Francesas y Antillas Holandesas]. Buenos Aires:
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2017.
605 pp. ISBN 9789877222531 183
Roberto Almanza Hernández

Nota editorial

Este número de *Pléyade* aparece como una edición especial por varias razones. Tal como señalan los editores invitados, está dedicado a la memoria de Aníbal Quijano, intelectual que abrió nuevos caminos para el pensamiento crítico en América Latina y el Caribe. Junto con ello, se conmemoran diez años de nuestra revista, la cual ha sido publicada ininterrumpidamente desde el año 2008. Esto último es el resultado de los esfuerzos de diversas personas que han compuesto el equipo editorial de *Pléyade* durante esta década, pero por sobre todo de lectores, autores, árbitros y miembros del comité editorial que han confiado en esta publicación a pesar de las tareas y desafíos aún pendientes. También, es motivo de celebración la incorporación de Rebeca Errázuriz como parte del grupo de editores, trabajando sobre los artículos, intervenciones, entrevistas y reseñas que componen los diferentes números de la revista. Con ello, cumplimos una década cultivando el pensamiento en Humanidades y Ciencias Sociales, sin ninguna pretensión más que abrir discusiones que sean fructíferas para futuro.

La coordinación temática de este número estuvo a cargo de Damián Gálvez de la Universidad Libre de Berlín y de Verónica López de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ambos lograron curar este número con la ayuda del comité de árbitros y el equipo editorial de esta revista. Como ha ido reafirmandose los últimos años, este número no deja de ser la excepción en cuanto a nuestro proceso de internacionalización. En esta edición, contamos con contribuciones de autores latinoamericanos provenientes de Argentina, Chile, Estados Unidos y México. Con ello esperamos que *Pléyade* se abra cada vez más a lectores de nuestra región y más allá de ella. Deseamos que este número, que reflexiona sobre la condición colonial de nuestra región desde diferentes genealogías del pensamiento crítico latinoamericano, pueda brindar propuestas sugerentes para pensar las relaciones entre cultura y política. Esperamos que investigadores, docentes, estudiantes e interesados en general, puedan disfrutar de este trabajo.



Nicolás del Valle Orellana

Director y Editor en jefe

Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales

Online ISSN 0719-3696 / ISSN 0718-655X

Santiago, Chile

Estudios poscoloniales: genealogías latinoamericanas. Introducción

*Damián Gálvez González*¹

UNIVERSIDAD LIBRE DE BERLÍN

*Verónica López Nájera*²

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA MÉXICO

En memoria a Aníbal Quijano

Con profundo pesar tuvimos conocimiento del fallecimiento de Aníbal Quijano cuando estábamos cerrando la edición del presente número de *Pléyade*. Intelectual a quien consideramos pieza central en este extendido rompecabezas que conforma la discusión de lo poscolonial a la descolonización. Su obra se convirtió en referente indiscutible de un proyecto académico-político que se dio a la tarea de repensar la historia universal, desmontando y con ello descolonizando las distintas dimensiones del mundo moderno occidental que se inaugura con el descubrimiento, conquista y colonización del continente americano en 1492. En este ejercicio, la raza, como idea constitutiva de la modernidad, asume el papel de principio organizador de la vida humana en un proyecto que articula progresivamente capitalismo y colonialidad. Un nuevo patrón de poder mundial, nos dice Quijano, que se expresa en cuatro dimensiones analíticamente diferenciables pero íntimamente relacionadas que componen una totalidad compleja y jerárquica de lo social: el trabajo, sus recursos y productos, las formas de organización política, la sexualidad y la subjetividad. Aníbal Quijano, en efecto, exploró incansablemente en las formas en que estas dimensiones se engarzan, generan expresiones socio-históricas y constituyen el entramado simbólico y material del capitalismo contemporáneo, con especial énfasis en sus consecuencias para la construcción de sociedades más justas e igualitarias.

¹ Doctorando del Instituto de Estudios Latinoamericanos, Universidad Libre de Berlín (Berlín, Alemania). Correo electrónico: dgalvezfu@zedat.fu-berlin.de.

² Profesora investigadora de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México (Ciudad de México, México). Correo electrónico: veronicarenat@politicas.unam.mx.

Por ello, en esta breve introducción, queremos ante todo reconocer su obra y particularmente los aportes que, a partir de sus distintos ensayos, contribuyen a la discusión decolonial en el Sur global. Una discusión polémica y heterogénea que algunas veces ha sido vista como un proyecto, otras como un grupo, aunque su actuar es más cercano a la idea de red o nodos, por eso nos interesa en este número dar cuenta de una genealogía posible, entre otras.

Nos propusimos hacer una convocatoria que dialogara con la discusión iniciada en torno de un proyecto de investigación titulado “De lo poscolonial a la descolonización: genealogías, debate, evaluación y crítica en América Latina”³, con el objetivo principal de conocer el surgimiento y desarrollo de los estudios poscoloniales y su despliegue en América Latina. Quisimos plantearlo en términos de genealogías, ya que esta discusión no tiene un único punto de arranque ni una matriz teórica homogénea. La discusión poscolonial que surge en el mundo del siglo XX tras los procesos de descolonización, específicamente en África, Asia y el Caribe anglófono y francófono, es radicalmente distinta en densidad histórica de la que se produce en América Latina a partir de la conquista y la posterior colonización imperial. De tal modo, coincidimos con quienes plantean que la agenda decolonial arranca el primer día de la colonización en 1492.

Reconocemos por lo menos cuatro genealogías. La primera, la poscolonial, se produce como resultado de los procesos de descolonización en la segunda mitad del siglo pasado en el antes llamado “tercer mundo”, y pone en discusión el tema de la representación, tanto epistémica como política, de los sujetos subalternos; el problema de las ciencias sociales modernas en su raigambre eurocéntrica y colonial; la agencia de los sujetos en la historia, su ausencia o invisibilización como actos del propio proceso colonial; así como la configuración de los nuevos estados nación, antes colonias. En esta trayectoria consideramos pionero el trabajo de Edward Said, particularmente su texto *Orientalismo*⁴, así como los textos de Ranajit Guha, Homi Bhabha y Gayatri Spivak⁵. En conjunto, la vertiente poscolonial imbrica crítica literaria, estudios culturales, historia y ciencias sociales críticas.

Reconocemos una segunda genealogía que encuentra un hilo de continuidad entre el Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos, la Red Modernidad-colonialidad y el giro decolonial, así como los estudios culturales, los feminismos descoloniales y las historiografías decoloniales. Sus preocupaciones centrales retoman

³ Este proyecto de investigación (PAPITT IN305316) contó con recursos aprobados por la Universidad Nacional Autónoma de México a través de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico, entre los años 2016 y 2017.

⁴ Edward Said, *Orientalismo* [1978] (Barcelona: Random House Mondadori, 2002).

⁵ Ranajit Guha, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos* [1983] (Barcelona: Editorial Crítica, 2002); Homi Bhabha, *El lugar de la cultura* [1994] (Buenos Aires: Editorial Manantial, 2002); Gayatri Chakravorty Spivak *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente* (Madrid: Editorial Akal, 2015).

la propuesta de la *colonialidad del poder* de Aníbal Quijano⁶, a través de reconocer la heterarquía de la dominación como totalidad. En esta vertiente encontramos a la vez un interesante diálogo con movimientos sociales y con nuevas subjetividades políticas que cuestionan la relación modernidad-colonialidad-capitalismo. Aquí podemos ubicar a Walter Mignolo, Santiago Castro-Gómez, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Javier Sanjinés y Catherine Walsh, entre otros.

Reconocemos una tercera genealogía que proviene, por un lado, de la presencia constante del problema de la herencia colonial en nuestras historias latinoamericanas y que en el siglo XX se convierte en una reflexión que acompaña al tema de la modernidad y de nuestras formas de inserción en el capitalismo mundial. Si bien no es una discusión sistemática y planteada en términos conceptuales, como en el caso de la teoría de la dependencia, el problema o la situación colonial aparece reiteradamente como un obstáculo a los procesos de modernización y como una marca asentada en nuestras formas de pensar y hacer la política. Trabajos pioneros en este sentido son los de José Carlos Mariátegui, Pablo González Casanova, Guillermo Bonfil Batalla, Rodolfo Stavenhagen y Silvia Rivera Cusicanqui. Pero en esta vertiente también observamos la necesidad de seguir profundizando en los cruces o diálogos con la teoría decolonial ya que, si bien comparten inquietudes y problemáticas, cada una lo hace desde su especificidad espacio-temporal y desde la discusión teórico-política del momento.

Quizá podemos diferenciar una cuarta genealogía que surge de las discusiones sobre el problema de la esclavitud, el comercio triangular, el origen del capitalismo, la deshumanización histórica del negro, el racismo colonial y las representaciones exotizantes de la condición subalterna⁷. Trayectoria que se desarrolla en el Caribe y de la cual Frantz Fanon es considerado uno de sus máximos exponentes, pero no el único. Paul Gilroy, Michel-Rolph Trouillot, Stuart Hall, y por supuesto Aimé Césaire, contribuyeron de manera decisiva en este debate.

Así, estamos frente a una discusión que vertebra distintas miradas y desde diferentes disciplinas y temporalidades históricas. Una discusión teórico-conceptual heterogénea y sobre todo polémica, que abre paso a la configuración de una nueva etapa del pensamiento crítico latinoamericano, a un nuevo modo de aproximarnos a nuestra región; una discusión que, en síntesis, plantea derrumbar ciertos mitos fundantes de la latinoamericanidad entendida como proyecto histórico y político

⁶ Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*, comp. Edgardo Lander (Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-UNESCO, 2000).

⁷ Ver Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* [1952] (Madrid: Editorial Akal, 2009); Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo* [1950] (Madrid: Editorial Akal, 2006); y Stuart Hall, "El espectáculo del Otro", en *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, ed. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (Bogotá: Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar-Universidad Javeriana, 2010).

unidimensional: con un solo sujeto, un solo discurso, una sola dimensión de poder y un solo proyecto de sociedad.

Pero, además, se trata de una discusión que emerge en el contexto de la globalización capitalista, lo cual significa que las cuestiones a debatir se enlazan con otras regiones del mundo que pasaron por la experiencia colonial. Es decir, si quisiéramos establecer una diferencia entre pensar el colonialismo y pensar la colonialidad del poder, una diferencia significativa estaría en el reconocimiento de las consecuencias globales de los procesos de colonización, ya sea en el siglo XVI, cuando se inaugura este proceso desde un sistema mundial en ciernes, o en el siglo XX, cuando se descolonizan las colonias aún existentes. Esta nueva fase plantea retos que aún están por ser estudiados en profundidad debido a que, en su inicio, la discusión poscolonial se orienta a estudiar las consecuencias del colonialismo en su dimensión epistemológica, mientras que ahora estamos en condiciones de explorar sus consecuencias en las expresiones concretas de la vida material de las personas. De ahí que hoy sea indispensable observar con atención los procesos de articulación política de los movimientos sociales, particularmente de los movimientos indígenas en sus luchas contra el neo-extractivismo que retoman la agenda de la descolonización, o de expresiones radicales contra la colonialidad del poder en los términos de Aníbal Quijano, es decir, como expresiones de democratización radical del poder social, lo que se puede traducir como luchas por la emancipación.

El giro decolonial en América Latina transcurre por momentos diferenciados que reflexionan desde la crisis de la década de los ochenta, pasando por la aplicación de políticas neoliberales antidistributivas, las discusiones sobre la posmodernidad y la cada vez más radical integración de los mercados económicos, entendida como globalización; paulatinamente, irá incorporando los escenarios de transformaciones sociales posibles inauguradas con el proceso venezolano (en el llamado “ciclo de gobiernos progresistas”). Es durante el siglo XXI que lo decolonial experimenta un crecimiento exponencial en sus producciones y temáticas de discusión. Estas derivas se entrelazan con otros debates que, si bien no se asumen o se reconocen exclusivamente desde la colonialidad del poder, sí se adscriben a una posición crítica desestabilizando o poniendo en tensión los mismos lugares de la discusión. Por ejemplo, si pensamos en el tema del Buen Vivir, este retoma planteamientos de las comunidades originarias de *Abya Yala* buscando una relación menos asimétrica con la naturaleza, la cual es entendida como parte de un todo en que los seres humanos compartimos de manera horizontal la vida en todas sus manifestaciones. O las luchas feministas que hoy cuestionan el patriarcado desde múltiples lugares, partiendo del reconocimiento del sujeto-mujer como un sujeto histórico que se constituye en tanto a partir del momento de la conquista y colonización de América y que también es resultado de la producción

de representaciones sociales universales, como lo plantearan desde la década de los ochenta del siglo xx las feministas poscoloniales⁸.

Por todo esto, cabe pensar lo decolonial y los procesos de descolonización desde la interseccionalidad entre raza, clase y género, ya que en la coyuntura local-nacional-global las luchas sociales son espacios en que se gestan resistencias que tienen como horizonte histórico la descolonización como forma de emancipación humana en términos anticapitalistas, antipatriarcales y anticoloniales. Traducir estas luchas a los términos de las academias es una tarea que desarrollaron las y los intelectuales que iniciaron estas discusiones, a quienes se han sumado jóvenes generaciones que fueron formados por dichas reflexiones y que hoy traen nuevas aproximaciones teóricas y políticas. Por ello, en este número damos voz a quienes resuenan en lo poscolonial, lo decolonial y la descolonización.

Artículos de este número

Con la particular lucidez que lo caracterizó al momento de pensar la experiencia histórica del imperialismo, en más de una oportunidad Edward W. Said sostuvo que las geografías imaginarias de la alteridad se encontraban en un proceso de construcción permanente expuestas a complejos diagramas de poder-saber. Conforme a esta premisa, y en relación directa a las representaciones esencializadas que se han construido sobre “otras culturas” en occidente, resulta oportuno seguir meditando tanto el valor como las limitaciones de la teoría pos/decolonial en su tarea por dismantelar un discurso opresivo que procuró reificar prácticas de significación humana en identidades únicas, puras y libres de contaminación mundana. He ahí uno de los objetivos principales de este volumen: narrar y discutir las derivas latinoamericanas y caribeñas de los estudios poscoloniales.

Para llevar a cabo lo anterior, reunimos una constelación de artículos destinados a develar la relación histórica entre capitalismo y modernidad; las contribuciones y dificultades del proyecto Modernidad-Colonialidad a través del llamado giro decolonial; el significado político y conceptual de la categoría de “colonialismo interno” en la obra de Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen; el despliegue de los feminismos descoloniales mediante el florecimiento de una contra-escritura que imputa toda forma de dominio contra las mujeres; la emergencia de intelectuales indígenas en América Latina y la jerarquización étnica-racial de la población y su herencia colonial, entre otros temas. Sin intentar hacer un resumen acabado de cada uno de los artículos que componen esta edición, en lo que sigue exponemos

⁸ Ver Chandra Talpade Mohanty, *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity* (Londres: Duke University Press, 2003).

las ideas principales que estructuran el volumen que las y los lectores tienen en sus manos.

El número abre la discusión con un texto de Ramón Grosfoguel, quien, como es sabido, integró la Red Modernidad-Colonialidad participando con diversas investigaciones centradas en la descolonización de las ciencias sociales. Su artículo, “La compleja relación entre modernidad y capitalismo: una visión descolonial”, procura esbozar la conexión indisoluble entre el proyecto moderno occidental y el modo de producción capitalista, visto en su larga y espesa duración. Junto con lo anterior, y contrario a lo que él denomina la “izquierda occidentalizada”, el autor propone una visión que desarticule esta conjunción estructural en tanto un proyecto civilizatorio posible entre otros. Identifica, a la vez, una serie de cuestionamientos al grupo Modernidad-Colonialidad dado que según Grosfoguel, esta red de investigación tiene un problema ético y político severo al desconocer tradiciones de pensamiento históricamente inferiorizadas. A partir de esta intervención, finalmente, el artículo plantea pensar algunas categorías que permitan describir esta relación compleja entre modernidad y capitalismo en la coyuntura internacional de hoy, tomando para ello el concepto de “transmodernidad” acuñado por el filósofo argentino Enrique Dussel⁹.

El texto de Claudia Zapata, “El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina”, recupera y discute una serie de observaciones que se han hecho desde algunos países latinoamericanos al grupo Modernidad-Colonialidad, la expresión más visible, según esta autora, de una corriente teórica que ha consolidado su influencia en circuitos académicos metropolitanos. En conversación frontal con el artículo primero, sugiere poner especial énfasis en las dudas e interrogantes formuladas por investigadoras como Silvia Rivera Cusicanqui, Ochy Curie y Aura Cumes, quienes desde la perspectiva del llamado giro decolonial cumplirían con ciertos criterios de subalternidad respecto de la modernidad. Las apropiaciones latinoamericanas de los estudios poscoloniales que propone Zapata constituyen, en sus propias palabras, la posibilidad de discrepar con corrientes teóricas que, por omisión o deliberada exclusión, han invisibilizado importantes tradiciones de pensamiento que por más de un siglo han advertido la continuidad colonial en el continente americano. Tal es el caso de los saberes indígenas y afrodescendientes, nidos de conocimiento con los cuales los autores del grupo Modernidad-Colonialidad escasamente dialogan. El artículo concluye enunciando una tesis: los estudios decoloniales, pese al giro que dicen representar, no se han librado de la domesticación y exotización de los pueblos.

El tercer artículo, “A propósito de Frantz Fanon. Cuerpos coloniales y representación”, pertenece a Alejandro de Oto, quien comenta respecto a los

⁹ Enrique Dussel, *Posmodernidad y transmodernidad* (Puebla: Universidad Iberoamericana-Lupus In-quisitor, 2000).

puntos de inflexión producidos por la pluma combativa de Frantz Fanon sobre las genealogías críticas del colonialismo, en particular en lo que refiere al cuerpo y la representación. Con un criterio de orden más epistemológico, el artículo recupera la idea fanoniana de “cuerpo colonial”, noción crucial para discutir los fenómenos contemporáneos de racialización, y en particular para entender, de acuerdo con el autor, el modo en que una analítica del cuerpo en las prácticas del colonialismo es al mismo tiempo una crítica temprana de la representación como categoría filosófica y cultural. El texto sugiere que nuestra atención en los escritos de Fanon debería situarse desde la intención de mostrar el modo en que estos procesos coloniales se despliegan, así como ponderar su escritura como un archivo importante de la filosofía política poscolonial. Para concluir, el autor subraya que al interpretar las intervenciones fanonianas como genealógicas se abre la posibilidad de reconstruir los lazos entre modernidad y colonialidad, donde el problema de la representación, como modo de conocimiento del cuerpo y las corporalidades, parece productiva para discutir el alcance general de la categoría de *decolonialidad*.

En el artículo cuarto, “Espacio colonial y aesthesis soberana. Praxis decolonial desde la experiencia vivida del negro según Fanon”, Christian Soazo examina el concepto teórico de “espacio colonial” desde un punto de vista que el autor denomina *aesthesisico-epistémico*, y que se basa en el binomio interioridad/humanidad construido por el mundo blanco-moderno-occidental. El combate del racismo antinegro propuesto por Frantz Fanon, se expresa, según Soazo, en la “reducción aesthesisica” del mundo colonial en torno a la “epidermización” de los cuerpos¹⁰. En este segundo punto, tal vez el más relevante, el ensayo propone pensar una “re-existencia poética” dentro del espacio colonial, con el objeto de generar las condiciones para un cambio sensible y material relacionado con la desalienación de la cultura afroamericana. El artículo de Soazo, en resumidas cuentas, pone de manifiesto que la obra de Fanon es un referente ineludible para analizar el emplazamiento explícito de cierto esquema racial del cual emana una configuración histórica del “cuerpo negro”, así como el dispositivo de negricación de su subjetividad.

Posteriormente, en “Etnografías feministas posheroicas. La lengua subalterna subversiva de las etnógrafas del Sur”, la pensadora feminista Karina Bidaseca aborda el axioma que funda la universalización del lenguaje etnográfico bajo la noción de “heroicismo androcéntrico”. Tomando como punto de partida la lectura de etnografías realizadas por mujeres feministas del Sur global, Bidaseca explora en una serie de desplazamientos de las voces femeninas consideradas históricamente como lenguas minoritarias. Al mismo tiempo, examina el tratamiento de las “nativas subalternas” cuando ellas se ubican en zonas de fronteras y contextos de guerra. He aquí otro elemento a tomarse en cuenta, pues la autora sostiene que si bien las “etnografías multisituadas” surgidas en las academias anglosajonas demostraron

¹⁰ Fanon, *Piel negra...*

que el centro del análisis etnográfico no se encuentra en reclamar algún estado cultural previo, sino en las nuevas formas culturales que han surgido en las situaciones coloniales, desafiar las hegemonías globales siguen siendo un reto para la desestabilización de las escrituras que han solapado otros saberes anticoloniales y antipatriarcales producidos en el Sur. Con todo, lo que Bidaseca denomina “etnografías feministas posheroicas” tiene el valor epistemológico de introducir una diferencia antipatriarcal que toma distancia de aquellas concepciones exotizantes de las otredades subalternas.

En el último artículo, “Notas sobre la construcción de un instrumento intelectual. El ‘colonialismo interno’ en la obra de Pablo González Casanova”, José Gandarilla medita cómo se desarrolló el concepto de “colonialismo interno” en dos planos: uno institucional, en donde subraya la relación de dos tradiciones sociológicas (la brasileña y la mexicana); y otro intelectual, en donde recupera el itinerario académico de Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen. A lo largo del manuscrito, Gandarilla narra cómo el primero de éstos integra la noción de colonialismo interno a su trabajo sociológico posterior, así como las condiciones bajo las cuales se planteó una necesaria redefinición de sus alcances, con la intención de procurar una mejor comprensión de ciertos elementos decisivos para la política y los estados a escala global. La lectura de Stavenhagen y González Casanova que hace José Gandarilla, en efecto, plantea que la reformulación de ciertos conceptos como el de colonialismo interno coloca exigencias difíciles puesto que siempre habrá un déficit entre teoría y realidad. Sin embargo, dice Gandarilla, no es el caso para los autores reseñados, ya que la agenda política de éstos los llevó a posiciones de responsabilidad en las que fueron constantes respecto a la aplicación de los conceptos, pero con la flexibilidad suficiente para renovar sus contenidos, como en la cuestión de las autonomías de los pueblos indígenas en México.

En la sección de entrevistas, Nicolás del Valle establece un conversatorio distendido con el reconocido intelectual argentino-mexicano Enrique Dussel sobre filosofía, política y modernidad. En términos generales la palabra del profesor Dussel alude a la relación entre crítica y Latinoamérica, nexos que ha estado presente a lo largo de toda su obra. La primera parte de la conversación se centra en sus influencias desde el pensamiento filosófico continental europeo (Aristóteles, Tomás de Aquino, Apel, Levinas, Ricoeur, Habermas y Marx). En un segundo momento aborda ciertas discusiones de la filosofía en América Latina, tomando por una parte el debate entre Salazar Bondy y Leopoldo Zea, y por otra su participación en el grupo Modernidad-Colonialidad, desde el cual emerge el llamado enfoque decolonial. La comunicación concluye con dos planos interconectados: los cruces entre política y crisis ambiental en el capitalismo globalizado, y los últimos derroteros que aluden a esta dimensión en su pensamiento.

Finalmente, se presenta una reseña de Roberto Hernández Almanza del libro *Antología del pensamiento caribeño contemporáneo*, coordinado por Felix Valdés García y publicado en 2017 por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Tal como señala Dussel en la entrevista aquí publicada, el pasaje a lo decolonial proviene del Caribe y no de la parte continental, cuestión que queda confirmada por cierto con las obras macizas de Frantz Fanon y Aimé Césaire. En ese sentido, el libro reseñado por Hernández corresponde a un compendio de textos imprescindibles para cualquiera que desee adentrarse al exuberante corpus del pensamiento crítico del Caribe anglófono, neerlandés y francófono –con la excepción de Haití– de los últimos cincuenta años. En estricto rigor, la reseña resalta la importancia de la memoria social para los intelectuales del Caribe en el siglo pasado con el objeto de descolonizar su historia, poniendo en evidencia el sesgo colonial con el cual fuera edificado.

Más allá de los cuestionamientos que merecen tanto los estudios poscoloniales como sus apropiaciones latinoamericanas y caribeñas, el presente volumen nos lleva a la sensata conclusión de que esta corriente teórica sigue en condiciones de proponer preguntas e interpretaciones respecto a la vinculación profunda que subyace entre cultura y poder en la política del capitalismo contemporáneo. Con registros heterogéneos y complementarios, los puntos de vistas aquí ensamblados también nos advierten algo que puede ser indispensable en términos políticos: la posibilidad de llevar a cabo una teoría del discurso colonial favorece el desmantelamiento de las representaciones exotizantes del colonialismo, que, en tanto realidad generalizada que no se puede ignorar, dicotomizó la otredad cultural en una incuestionable distinción ontológica “nosotros-ellos”, en la falsa antítesis de “occidente y el resto”¹¹.

Volvamos al comienzo. Traigamos aquí, una vez más, los rastros de Aníbal Quijano; el compromiso político de una figura que abrazó decididamente las luchas de los movimientos sociales; la imaginación teórica de un pensador que reformuló la idea de *raza* como “categoría mental de la modernidad”¹²; la rigurosidad de un investigador que nunca dejó de aplicar ese principio metodológico que enseñara Edward Said con el nombre de *localización estratégica*, y que posteriormente Stuart Hall llamara *contextualismo radical*, o sea, una manera de caracterizar la posición que mantiene un investigador o investigadora en relación a las condiciones materiales de producción y circulación de un texto. En fin, el trabajo de un intelectual público que seguirá ejerciendo una influencia imperecedera en nuestros agitados tiempos.

¹¹ Stuart Hall, “The West and the Rest: Discourse and Power”, en *Formations of Modernity*, coord. Stuart Hall y Bram Gieben, 49-111 (Londres: Polity Press, 1992).

¹² Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder...”.

Referencias bibliográficas

- Bhabha, Homi. *El lugar de la cultura* [1994]. Buenos Aires: Editorial Manantial, 2002.
- Césaire, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo* [1950]. Madrid: Editorial Akal, 2006.
- Dussel, Enrique. *Posmodernidad y transmodernidad*. Puebla: Universidad Iberoamericana-Lupus In-quisitor, 2000.
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas* [1952]. Madrid: Editorial Akal, 2009.
- Guha, Ranajit. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos* [1983]. Barcelona: Editorial Crítica, 2002.
- Hall, Stuart. “The West and the Rest: Discourse and Power”. En *Formations of Modernity*, coordinado por Stuart Hall y Bram Gieben, 49-111. Londres: Polity Press, 1992.
- Hall, Stuart. “El espectáculo del Otro”. En *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, editado por Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich, 419-447. Bogotá: Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar-Universidad Javeriana, 2010.
- Mohanty, Chandra Talpade. *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Londres: Duke University Press, 2003.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander, 123-155. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-UNESCO, 2000.
- Said, Edward. *Orientalismo* [1978]. Barcelona: Random House Mondadori, 2002.
- Spivak, Gayatri Ch. *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente* [1999]. Madrid: Editorial Akal, 2015.

Damián Gálvez González. Doctorando en Antropología Social y Cultural por el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Libre de Berlín (Berlín, Alemania). Antropólogo social de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano y maestro en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es becario de la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT) y el Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD). Es miembro del International Institute for Philosophy and Social Studies y del Grupo de Investigación en Ciencias Sociales y Economía. Sus principales líneas de investigación son los estudios étnicos en América Latina, la teoría poscolonial y los conflictos por la memoria en Chile. Entre sus últimas

publicaciones destacan: “Antropología y Política en Edward Said y Stuart Hall”, en el volumen *De lo poscolonial a la descolonización. Genealogías latinoamericanas* (en prensa) y, en coautoría con Natividad Gutiérrez, “La cultura política en el pueblo mapuche: el caso Wallmapuwen”, en la *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* (2017). Correo electrónico: dgalvezfu@zedat.fu-berlin.de.

Verónica López Nájera. Profesora investigadora de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (Ciudad de México, México). Doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es docente y miembro del padrón de tutores del Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos y miembro del Comité Académico del mismo. Medalla “Alfonso Caso”, nivel I en el Sistema Nacional de Investigadores. Fue coordinadora del proyecto PAPIIT *De lo poscolonial a la descolonización: genealogías, debate, evaluación y crítica en América Latina*. También, pertenece a la Red de Investigación Interdisciplinaria sobre Identidades, Racismo y Xenofobia en América Latina (Red Integra) y a la Red de Feminismos Descoloniales. Sus líneas de investigación son el pensamiento social latinoamericano, el pensamiento poscolonial y sus genealogías latinoamericanas, y los feminismos descoloniales. Entre sus últimas publicaciones se encuentran: *Derrota política, crisis teórica y transición epistémica. Los estudios pos/de/descoloniales en América Latina* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2018) y la coordinación del libro *De lo poscolonial a la descolonización. Genealogías latinoamericanas* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2017). Correo electrónico: veronicarenat@politicas.unam.mx.

La compleja relación entre modernidad y capitalismo: una visión descolonial¹

Ramón Grosfoguel²

UNIVERSIDAD DE CALIFORNIA EN BERKELEY

Recibido: 23 de noviembre de 2017

Aceptado: 28 de diciembre de 2018

Resumen

Este ensayo trata de la relación histórica entre modernidad y capitalismo, así como las opciones de un horizonte de transformación que supere las tradicionales concepciones binarias de ver y estar en el mundo. Al contrario de lo que plantea la izquierda occidentalizada, se propone una visión crítica decolonial de esta relación. A partir de esta intervención teórica, se discuten las consecuencias políticas de ver la modernidad como un proyecto civilizatorio o bien entenderla como un proyecto posible entre otros. Por ello proponemos estudiar de qué modo y bajo qué categorías conceptualizamos la relación entre modernidad y capitalismo, un asunto clave para el debate político contemporáneo. Proponemos pensar en un proyecto “transmoderno” que reconozca el colonialismo en su dimensión subjetiva como requisito para un proyecto verdadero de descolonización.

Palabras clave

Colonialidad, Capitalismo, Modernidad, Racismo, Patriarcado.

¹ El siguiente artículo corresponde a una versión mejorada y extendida de la conferencia “La compleja relación entre modernidad y capitalismo”, dictada por el autor en la Universidad Nacional Autónoma de México en octubre de 2017, en el marco del II Coloquio *De lo poscolonial a la descolonización. Genealogías, debate, evaluación y crítica en América Latina*. Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIT) IN305316. Investigadora responsable: Verónica López Najera.

² Profesor asociado en el Departamento de Estudios Étnicos de la Universidad de California en Berkeley (California, Estados Unidos). Correo electrónico: grosfogou@berkeley.edu.

The Complex Relationship between Modernity and Capitalism: a Decolonial Vision

Abstract

This essay addresses the historical relationship between modernity and capitalism as well as the options of a horizon of transformation that goes beyond the traditional binary conceptions of seeing and being in the world. Contrary to what a Westernised left declares, it is proposed a decolonial critical vision of this relationship. From this theoretical intervention, we discuss the political consequences of considering modernity as a civilizing project or to understand it as a possible project among others. We therefore propose to study how and under what categories we conceptualize the relationship between modernity and capitalism, a key issue for contemporary political debates. We propose to think of a “transmodern” project that recognizes colonialism in its subjective dimension as a prerequisite for a true decolonizing project.

Keywords

Coloniality, Capitalism, Modernity, Racism, Patriarchy.

1

Voy a comenzar con una idea que he repetido en otros lugares pero que me gusta subrayar por si hay gente que no lo sabe. “Modernidad-Colonialidad” no es un grupo, es una red, nunca fue un grupo, y lo dice un miembro fundador y organizador de muchas conferencias y coloquios que se hicieron en el marco de esa red. Puedo asegurar que fue siempre una red de composición heterogénea y con muchas diferencias internas. Nunca hubo una comunidad como tal, porque siempre hubo desacuerdos. Discrepancias que, en todo caso, fueron las que finalmente dotaron a la red de cierta creatividad e imaginación, pues cada integrante aportaba con ideas y problemáticas diversas. No obstante, sobre “Modernidad-Colonialidad” se han construido muchos mitos, como esa equívoca tendencia a pensar que la red fue un grupo de investigación interdisciplinario que con frecuencia se reunía a debatir ideas políticas para la transformación social del Sur global. No es el caso. Considero necesario aclarar este punto, porque en parte nosotros somos responsables de esta confusión al ocupar la palabra “grupo” con desmedida liviandad, de una manera muy informal, “ontologizando” su sentido como si se tratase de una colectividad ensamblada a partir de una profunda afinidad teórica y práctica, y definitivamente no es así.

Cabría, entonces, pensar que tal vez la palabra “grupo” se ha utilizado de una manera descuidada, sin la justicia que demanda el uso del lenguaje, pues de cara a la sociedad se exterioriza la imagen de un grupo de investigadores que está organizado en función de intereses compartidos, y eso jamás ocurrió. Creo que hoy estas discrepancias son más evidentes que nunca. Hay diferencias políticas de fondo, como sucede, por ejemplo, respecto a la situación sociopolítica venezolana. Como es sabido, hay todo un sector de la red “Modernidad-Colonialidad”, investigadores muy prominentes en el campo de las humanidades y las ciencias sociales, que han firmado un documento terrible, un documento que repite las mismas tesis de la oposición neoliberal de derecha en Venezuela³. Y ahí firmó, lamentablemente, personas con las que yo y mucha gente quedamos sorprendidas. Desde hace un tiempo yo venía anunciando públicamente algunas críticas a la red, preguntándome sobre todo cómo es que en su interior se reproducían ciertas prácticas coloniales contra las cuales, se supone, estaba llamada a reñir. Para mí, por ejemplo, es fundamental reconocer de dónde sacan sus ideas los investigadores. Considero inaceptable beber de fuentes bibliográficas –dígame pensamiento indígena

³ Anibal Quijano et al., “Llamado internacional urgente a detener la escalada de violencia en Venezuela. Mirar a Venezuela, más allá de la polarización” (2017), consultado el 5 de diciembre de 2017, disponible en: http://llamadointernacionalvenezuela.blogspot.de/2017/05/llamado-internacional-urgente-detener_30.html. Este documento, que repite las tesis de la izquierda neoliberal y proimperial en Venezuela, fue respondido por este otro documento firmado por mucha gente y encabezado por mi nombre, titulado: “La izquierda despolarizada: Del monólogo de Próspero al Diálogo con Calibán”, consultado en junio de 2018, disponible en https://drive.google.com/file/d/0B6g8xuEX_KoJZ0R3bzdMb0NINUk/view.

latinoamericano, pensamiento afrolatinoamericano, etcétera— y que los autores de la colonialidad ni siquiera citen a estos autores. No se trata de una cuestión académica, de qué método de citación seguir; se trata de una cuestión de “justicia cognitiva”⁴. Es problemático, desde mi punto de vista, que la red “Modernidad-Colonialidad” construya su corpus teórico apropiándose y desconociendo, en el plano de la epistemología, tradiciones de pensamiento históricamente inferiorizadas e invisibilizadas. Es lo que he llamado el “extractivismo epistémico”.

La red “Modernidad-Colonialidad” tiene un problema ético y político. Muchos confundieron mi crítica como si yo estuviera en una cruzada personal contra Aníbal Quijano o Walter Dignolo. Yo no tengo nada personal contra ellos; por el contrario, de lo que se trata es de una crítica a sus prácticas ético-políticas. En términos políticos me parece extremadamente problemático que se sigan reproduciendo prácticas coloniales, y de una manera más perversa, porque ahora es en nombre del pensamiento decolonial. Estas críticas que hice en su momento fueron juzgadas como un ataque personal, como si yo tuviera la pretensión de estar en el centro de la discusión para convertirme en el líder de la decolonialidad, asunto que, insisto, no me interesa para nada. Para mí el problema es ético-político, ¿cómo nos relacionamos con otras genealogías de pensamientos no-occidentales? Como he dicho en varias entrevistas y artículos, no puede ser que se tomen ideas de la tradición del pensamiento radical negro e indígena sin citar a ninguno de los autores, como hace Quijano constantemente⁵. El extractivismo epistémico y el racismo epistémico hay que erradicarlos de las prácticas de producción de conocimiento, y constituye una gran contradicción cuando se hace a nombre de lo decolonial. Cabe no seguir reproduciendo las pautas culturales dominantes de la colonialidad del poder y el saber⁶, he ahí una tarea urgente.

El otro tema que me parece crucial es lo que ocurrió respecto del debate político sobre Venezuela. Como dije más arriba, una parte importante de la red “Modernidad-Colonialidad” adhirió sin reservas a un documento muy problemático, y por eso junto con otros colegas y actores sociales preparamos un texto de respuesta. Este último fue firmado por mucha gente de Venezuela, lo que es curioso porque en el otro documento que cité todos los firmantes eran no venezolanos, o los venezolanos que firmaron no participaban del proyecto bolivariano, gente que precisamente

⁴ Sobre el concepto de “justicia cognitiva”, véanse Ramón Grosfoguel, “Los dilemas de los estudios étnicos estadounidenses: multiculturalismo identitario, colonización disciplinaria y epistemologías decoloniales”, *Universitas Humanística* 63 (2007), y Boaventura de Sousa Santos, *Democracia de alta intensidad: apuntes para democratizar la democracia* (La Paz: Unidad de Análisis e Investigación del Área de Educación, 2004).

⁵ Véase mi crítica a Dignolo y Quijano, en Ramón Grosfoguel, “Del ‘extractivismo económico’ al ‘extractivismo epistémico’ y ‘extrativismo ontológico’: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo”, *Tábula Rasa* 24 (2016).

⁶ Ramón Grosfoguel, “Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico”, *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo* 4 (2015).

había dejado el país. El tema es, entonces, si el “giro decolonial” debe suponer como primer comienzo un compromiso político explícito con los movimientos sociales y los movimientos antiimperialistas. En otras palabras, sostengo que no podemos producir pensamiento decolonial sin pensar junto a y con los movimientos sociales, de lo contrario nos convertimos en antropólogos y dejamos de hacer decolonialidad. En segundo lugar, lo decolonial también presupone asumir una perspectiva crítica, antiimperialista y anticolonialista. Si bien no todo antiimperialismo y anticolonialismo es en sí mismo decolonial, todo enfoque decolonial, por el contrario, sí debe ser antiimperialista y anticolonial. De lo contrario, ¿de qué colonialidad estamos hablando?

Yo vengo de un Departamento de Estudios Étnicos en la Universidad de California, en Berkeley, el que se creó producto de una extendida huelga de estudiantes. Ese departamento se formó por la masiva protesta que protagonizaron estudiantes racializados dentro del imperio norteamericano. Fue una gran movilización de estudiantes negros, de estudiantes latinos, de estudiantes asiáticos, de estudiantes indígenas estadounidenses, en 1969. Luego hubo otra huelga en 1999 que, entre otras cosas, buscó conquistar nuevos espacios de trabajo que no se renovaban hace más de treinta años. En la práctica esto significaba que un profesor moría o se retiraba de la Universidad y no se renovaba la plaza. En treinta años iba a desaparecer el departamento, por lo cual hubo que hacer otra huelga en 1999, y desde entonces estamos en lucha. Esa huelga generó nuevas plazas de profesores y el Centro de Estudios de Raza y Género de la Universidad de California en Berkeley. Me gusta subrayar este punto para quienes reproducen el mito de que Berkeley es una Universidad de prestigio abierta en la que se puede hacer de todo. Pero no, ese departamento no fue un regalo, fue el resultado de la lucha, el sudor y la sangre contra el imperio. Por eso es crédulo pensar que un día los blancos liberales se despertaron por la mañana y dijeron: “ahora vamos a hacer justicia cognitiva, y vamos a dejar que estos ‘negritos’ y estos ‘latinitos’, entren y tengan su espacio en la Universidad”. Eso no fue así. Fue una huelga sangrienta. La huelga de 1969 fue la huelga más larga en la historia de los Estados Unidos: duró nueve meses. Y por ello el estado no movilizó a la policía del campus, no movilizó a la policía de la ciudad, movilizó a la Guardia Nacional de California para reprimir a estudiantes que demandaban legítimamente un espacio de pensamiento propio dentro de una Universidad blanco-occidental. Digo todo esto para que entiendan más o menos desde donde hablo. Por eso quizás entro en contradicción con otros proyectos, como esto que se llama “Modernidad-Colonialidad”, que son proyectos de perfil académico. Pero para mí la decolonialidad no es una opción. Para mí la decolonialidad es una necesidad política urgente. Y es urgente no solo en un plano individual, sino en un plano colectivo. En lo que sigue voy a explicar esto a partir de la relación entre capitalismo y modernidad.

2

Dicho y aclarado lo anterior, quiero entrar al tema del capitalismo y su relación con la modernidad. En el seno de esta problemática se juega buena parte del debate político contemporáneo. El proyecto de la modernidad, tal y como es concebido por miradas del Norte global o miradas eurocéntricas del Sur, se piensa a partir de una dimensión fundamentalmente geográfica, es visto como una “geopolítica del conocimiento”⁷ que no medita lo suficiente acerca de las posiciones estructurales de poder que impone el capitalismo globalizado. Es importante dejar en claro este asunto, saliéndonos de la idea geográfica, porque de lo contrario ingresamos en un laberinto lleno de problemas que, digámoslo así, precipita toda una suma de reduccionismos ingenuos, pero con consecuencias políticas enormes. Por ahí va la crítica a Walter Mignolo que hice pública. Él tiende a pensar que si un sujeto viene de Europa éste ya no puede producir pensamiento decolonial y, a la inversa, si alguien viene del continente americano ya es entonces por definición decolonial. Pero yo difiero de esta aproximación. Esto es más complicado, porque con esa teoría no puedes explicar las expresiones contemporáneas de la colonialidad, colapsando de manera artificial posición epistémica con posición social, o peor aún, con posición geográfica. Es importante recordar que el éxito del orden social capitalista ha sido que los que están abajo piensen epistémicamente como los de arriba. Visto así, en términos conceptuales es complejo discutir la relación modernidad-capitalismo desde una perspectiva esencialista que reduce sus tensiones histórico-estructurales a una reflexión estrictamente geográfica. No siempre coincide la posición social con la posición epistémica. ¿No era a ese desfase a lo que apuntaba el concepto de “hegemonía” en Gramsci? En la mirada marxista, Gramsci hablaba de la ideología, en la mirada decolonial, hablamos de epistemología. Pero el punto acerca de cómo la posición social no coincide con la posición epistémica se mantiene. El *occidentalocentrismo* hace que sujetos colonizados piensen epistémicamente como los colonizadores.

Este tipo de aproximación teórica reduccionista a la Mignolo es un desastre políticamente, porque lleva a confundir amigos con enemigos aplicando el siguiente procedimiento: si quien habla es un blanco europeo-occidental-metropolitano, tu asumes ontológicamente que es tu enemigo. Y a la inversa, si es negro o indígena del continente americano, es ontológicamente tu aliado. Pero cuidado: primero hay que mirar dónde están situados epistémica y políticamente los sujetos. Ubiquemos eso antes de juzgar con tanta facilidad a partir del color de piel o procedencia. Con esto no estoy negando el concepto de “geopolítica del conocimiento”, lo que pasa es que esos conceptos hay que mirarlos desde un punto de vista filosófico y no desde

⁷ Walter Mignolo, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014).

un reduccionismo geográfico. Sea como sea, llamo la atención acerca de todas estas cosas porque son parte del enredo que yo encuentro que existe hoy en esto que se llama red “Modernidad-Colonialidad”. Y claro, el otro enredo es político y refiere a definir si el de “Modernidad-Colonialidad” es un proyecto político necesario o una opción epistemológica relativa a intereses y coyunturas académicas del momento. Hay una diferencia, en efecto, entre quienes vemos a la red como un proyecto político necesario y quienes lo ven como un proyecto puramente académico.

La relación entre modernidad y capitalismo es uno de los principales temas de nuestros tiempos. De qué modo y bajo qué categorías conceptualizamos la relación entre modernidad y capitalismo es un asunto clave para el debate político contemporáneo. La cuestión central es la manera de pensar, ser y estar en el mundo. Desde una mirada euro-centrada la modernidad aparece como un proyecto emancipatorio, ¿y por qué aparece como un proyecto emancipatorio? Veamos. Si nos remontamos al siglo XVI y miramos la emergencia del sistema mundo, vemos que al interior de los centros metropolitanos hay toda una crítica hecha por sujetos que han sido dominados, explotados y oprimidos y que reclaman derechos ciudadanos, redistribución de la riqueza, igualdad, etcétera; es una crítica, por decirlo así, a Europa desde Europa. Al mismo tiempo, hay críticas que se hacen a esos centros metropolitanos desde fuera, desde los márgenes, desde la periferia, desde los pueblos colonizados. Tenemos aquí entonces dos miradas de la modernidad como proceso civilizatorio que en sí mismo encierra un sesgo fuertemente *occidentalocéntrico* del mundo. Así, y en función desde qué lugar miramos el mundo, va a depender cómo evaluamos el proyecto de la modernidad. Para explicar esto voy a ocupar una metáfora proveniente de la democracia ateniense.

Como es sabido, dentro de la *polis* vivían individuos libres gracias a la servidumbre de los esclavos que habitaban fuera de las murallas. La Grecia antigua era parte de otro sistema mundo, con lógicas civilizatorias diferentes. Desde mi punto de vista, la expansión del sistema mundo moderno capitalista no es otra cosa que la democracia ateniense, pero a escala global. Dentro de las murallas tienes, dicho en términos metafóricos y a modo de ejemplo, el 15 o 20% de la población del mundo, y fuera de las murallas un 80 o 85%. El problema es el siguiente. Hay una crítica de cierta izquierda occidentalizada que, otra vez repito, renuncia a pensar la posicionalidad epistémica desde donde se piensa las relaciones de poder. Es una izquierda que aparece en occidente pero también en la periferia colonizada, que prolifera en distintos continentes como una izquierda occidentalizada. Ocurre con la izquierda occidentalizada lo mismo que ocurre con la universidad occidentalizada, que está en todas partes. Hay entonces una crítica interna que se hace desde el propio proyecto moderno. Es una crítica que busca mejorar la situación de los oprimidos dentro de las murallas, sin cuestionar ese orden social dominante, sin cuestionar las murallas mismas y las opresiones que viven los que están fuera de las murallas. Es

decir, hay una serie de revoluciones que se vuelven en referencias universales para el pensamiento eurocéntrico de izquierda como la revolución inglesa a finales del siglo XVII, o la revolución francesa o la revolución estadounidense a finales del siglo XVIII. De hecho, de ahí salen las principales categorías políticas con las que el pensamiento *occidentocéntrico* va a trabajar su filosofía.

Como podemos ver, esta crítica se centra en los procesos de cambio social de los sujetos subalternos, pero siempre refiriéndose a los subalternos que luchan desde dentro de las murallas. El problema, a mi modo de ver, emerge cuando esas revoluciones o esas críticas radicales no toman en cuenta la importancia de tumbar las murallas, sino que constituye un cuestionamiento crítico que deja las murallas intactas, es decir, el orden imperialista global. Ahí, pienso, tenemos la construcción de una izquierda, pero de una izquierda imperialista colonial, en la medida que está construyendo un proyecto político donde todo lo que está pidiendo es mejorar su situación dentro de las murallas, sin cuestionarlas, sin problematizar la dominación que ejerce ese sistema mundo sobre los habitantes fuera de las murallas. Al no disputar ese espacio, esa izquierda se corrompe, se convierte en una izquierda que puede tener las críticas más bonitas del mundo, pero realmente está reclamando una mejor posición al interior del saqueo de las periferias del mundo, y sin cuestionar dicho saqueo. No cuestionan a las estructuras del poder que producen el saqueo y la pauperización de la inmensa mayoría de la población mundial que reside justamente fuera de las murallas y que son sometidas a las formas más despóticas, paupérrimas y violentas de acumulación de capital. Las reivindicaciones de esta izquierda occidentalizada se traducen básicamente en demandar más libertad, más derechos, mejoras salariales, más recursos materiales para los oprimidos dentro de las murallas, pero sin cuestionar las vigas del sistema que hacen posible la esclavización, la dominación, la colonización y el despotismo de la acumulación de capital en las periferias del mundo. Esa es una izquierda, en síntesis, que termina corrompiéndose porque entra en complicidad con el proyecto civilizatorio moderno-colonial.

Desde el punto de vista de Europa, a partir de su expansión colonial, lo que ahí emerge es una nueva configuración para la acumulación del capital. Lo que aparece es la explotación económica como un problema que enfrenta a la humanidad. Por otro lado, con la expansión territorial europea se invisibilizan lógicas de dominación que forman parte de la dinámica civilizatoria de la modernidad, lógicas que son estructurantes y constitutivas del capitalismo histórico⁸. Analizando la expansión de Europa, tuve debates con Immanuel Wallerstein y Giovanni Arrighi⁹ cuando fui profesor en la Universidad de Binghamton, y en varias ocasiones les pregunté: ¿Por qué ustedes insisten en que las estructuras del sistema mundo son

⁸ Immanuel Wallerstein, *El capitalismo histórico* (Madrid: Siglo Veintiuno editores, 2003).

⁹ Immanuel Wallerstein, Giovanni Arrighi y Terence K. Hopkins, *Movimientos antisistémicos* (Madrid: Ediciones Akal, 1999).

fundamentalmente una división internacional del trabajo y un sistema interestatal de centros, periferias y semiperiferias articuladas entre sí para la acumulación global del capital? Todo lo demás pertenecería a la superestructura, es decir, el racismo, el sexismo, la cristiandad y el patriarcado. Ellos me respondían que lo central en el sistema mundo, lo novedoso que hay con la colonización europea a partir de 1492, es la nueva lógica de acumulación de capital y por tanto un nuevo sistema económico. Entonces yo les decía, ¿pero por qué ustedes no ponen allí, como parte de las estructuras de dominación del sistema mundo, la dominación patriarcal, la dominación epistemológica, el racismo o la dominación de cómo se piensa la relación de los humanos con otras formas de vida no humanas? Y me decían: lo que pasa, Ramón, es que eso no es nuevo, todo eso que mencionas ya estaba en Europa: el patriarcado, la cristiandad, el racismo. Siguiendo este argumento, en consecuencia, lo relevante del sistema mundo capitalista formado con la expansión colonial europea a partir de 1492 sería la configuración de una nueva economía a escala planetaria, cuya nueva lógica es la acumulación incesante de capital.

Uno de los problemas de esa idea es que la historia local de Europa se erige como historia mundial. Pero si cambiamos el punto de partida, aparecen otras lógicas de dominación que eran completamente nuevas en América, en Asia y en otras partes del mundo, no eran formas de dominio que existieran ahí previamente a la colonización europea. La cristiandad no existía, el racismo no existía, en muchos lugares ni si quiera existía la dominación patriarcal de corte cristanocéntrico, porque lo que se globaliza es el patriarcado de la cristiandad. Por eso en muchas partes, como en pueblos de África y de las Américas, no había patriarcado antes de la llegada de los conquistadores. Hace poco se publicó en Colombia una traducción del libro de Oyèrónké Oyèwùmí *La invención de las mujeres*, un gran texto porque muestra concretamente cómo en el norte de África no existía patriarcado antes de la colonización europea¹⁰. Oyèrónké es una compañera yoruba que hace este libro documentando lo que ocurrió en Nigeria y también en África Occidental. Es un trabajo que incluso ha citado María Lugones, pero que no había sido publicado en castellano hasta ahora.

El punto es, pues, que si miramos el sistema mundo capitalista cambiando la geografía de la razón podemos observar, en un principio, todo un paquete múltiple de jerarquías con sus respectivas prácticas de dominación que son nuevas para el resto del mundo, pero que quizá ya estaban presentes en la historia local europea. Sin embargo, para la historia local de otras partes del mundo, como en *Abya-Yala*, estas pautas de sujeción política y explotación económica fueron verdaderamente novedosas. Si estas pautas son nuevas en otras partes del mundo, en consecuencia, debemos incorporarlas dentro del entramado de dominación

¹⁰ Ver Oyèrónké Oyèwùmí, *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales de género* (Bogotá: Ediciones en la frontera, 2017).

que construye el sistema mundo, y no dejarlas como una dimensión secundaria que deriva de la acumulación de capital o como superestructura. Esto quiere decir que no existe “el” capitalismo: lo que existe es el capitalismo realmente existente. Un capitalismo histórico que, tengámoslo presente, está organizado a partir de las lógicas civilizatorias de la modernidad. No podemos reducir el capitalismo como infraestructura y la modernidad como superestructura, es decir, la modernidad como un simple epifenómeno de lo económico. Asimismo, tampoco podemos pensar la modernidad como totalmente autónoma y separada del capitalismo. Por el contrario, el capitalismo histórico, el capitalismo realmente existente, es el sistema económico de la modernidad.

El capitalismo, como dije arriba, está estructurado, organizado y constituido desde adentro por las lógicas civilizatorias de la modernidad. Si el capitalismo es genocida, epistemicida, ecológicida, racista, cristianocéntrico, eurocéntrico, sexista, destructivo de las comunidades, del mundo agrario, del campesinado, es porque está organizado desde dentro con las lógicas civilizatorias de la modernidad. El capitalismo siempre fue colonial, no es posible su proyección histórica sin la expansión colonial. Podemos discutir abstractamente qué podría haber sido del capitalismo si hubiera tenido lógicas civilizatorias distintas. Pero el problema no es como hubiese sido, sino como es. Recordemos esa frase que se usaba para comentar el socialismo en siglo XX, el “socialismo realmente existente”, no el que imaginamos. Yo utilizo esa frase para pensar el capitalismo hoy. Entonces si pensamos a la modernidad desde la perspectiva de los sujetos dentro de los centros de poder, tanto opresores como oprimidos dentro de las murallas, la modernidad aparece como un proyecto emancipatorio, porque desde el punto de vista de los oprimidos dentro de las murallas, ellos sienten que, en términos sociales, políticos, de derechos ciudadanos, de recursos materiales, su situación ha mejorado. Recordemos que, dentro de las luchas al interior de esas murallas, los sectores dominantes hacen concesiones a los subalternos que nunca están dispuestos a hacer a los oprimidos afuera de las murallas, y las pueden hacer gracias a la superexplotación que se ejerce fuera de las murallas. Por eso conceden licencias y derechos para que obreros metropolitanos tengan mejores condiciones de trabajo, mejores salarios, acceso a leyes laborales y códigos de regulación. Pero insisto, el adentro y el afuera fuera de las murallas no es una geografía. Es una *posicionalidad* en las relaciones de dominación. Enfatizo en este tema, porque si observamos a la modernidad desde el interior de las murallas ésta aparece como un proyecto emancipatorio, debido a que supone una ruptura con el antiguo régimen, mejores condiciones materiales, mayor riqueza, tecnología, etcétera. Pero si miramos la modernidad desde fuera de las murallas, nos percatamos que la colonialidad no solo fue una expansión económica, no fue solamente la expansión de Europa en el resto de mundo, o la incorporación de mano de obra barata en una división internacional del trabajo

desde todos los territorios conquistados, no es solamente eso: es la destrucción de otras formas de organizar la vida. En ese sentido, la expansión colonial europea fue la destrucción de otras civilizaciones y de la imposición de una nueva civilización que, para principios del siglo XX, ya era una civilización planetaria. En ese proceso, la civilización occidental también fue cambiando al calor de la expansión colonial y las diversas transformaciones del sistema-mundo en los últimos cincos siglos.

3

Con lo dicho hasta aquí podemos ver que las lógicas civilizatorias del capitalismo histórico están entre las cuestiones más importantes para pensar la modernidad. Veámoslo con un ejemplo, el del racismo. Hasta cierto punto es problemático comprender el sistema mundo capitalista, explicar la división internacional del trabajo e interpretar los patrones históricos de acumulación de capital sin considerar, a mi modo de ver, que el racismo es un principio organizador de la economía política. El racismo organiza la división del trabajo. Y esa idea no es de Aníbal Quijano, es una tesis muy vieja que la podemos encontrar en los escritos de Fanon, Robinson y Davis¹¹, y en muchos otros autores que provienen del pensamiento caribeño, afroamericano e indígena de las Américas. Planteaban la discusión con otros términos, por cierto. Unos hablaban de “colonialismo interno”¹², otros hacían referencia al “capitalismo racial” como Robinson, y otros en cambio meditaban el fenómeno del racismo en tanto infraestructura, como Fanon. En ese sentido podríamos decir que hay una densa genealogía de pensamiento que precede a Quijano. Lo digo un poco para descentrarnos de la idea de que todas estas problemáticas provienen de la red “Modernidad-Colonialidad”, porque eso no es así. Esta red recupera tradiciones de pensamiento diversas, pero lamentablemente termina, como dije antes, por no reconocer de dónde saca sus premisas epistemológicas, y por eso digo que la actitud de Quijano es para mí un asunto de injusticia cognitiva.

Los ejemplos podrían multiplicarse. El capitalismo hoy es un sistema destructivo de la vida, pero no es solamente por su afán de acumular riqueza, sino también debido a su cosmología. Me explico. No hay tecnología sin cosmología. Esa idea de que existe tecnología neutral es uno de los grandes mitos de la modernidad. Si partimos de que toda tecnología tiene cosmología, habría que preguntarse, entonces,

¹¹ Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007); Cedric Robinson, *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition* (Carolina del Norte: University of North Carolina Press, 2000); Angela Davis, *Mujeres, raza y clase* (Madrid: Ediciones Akal, 2004).

¹² Pablo González Casanova, “Colonialismo interno. Una redefinición”, en *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*, comp. Atilio Borón et al. (Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2006).

por cuál es la cosmología del capitalismo histórico. La cosmología del capitalismo es el dualismo ontológico cartesiano que establece el mito de una separación radical entre “hombre” y “naturaleza”, entre “sujeto” y “objeto”. Esa es la cosmología del capitalismo, e implica, entre otras cosas, inferiorizar otras formas de vida no humana. Cosifica las otras formas de vida, es decir, las transforma en objeto para ser destruidas y consumidas como mercancías. Es la naturaleza enajenada en mercancía. Esta asume de manera dualista que, como la vida humana es ontológicamente exterior a las otras formas de vida, estas últimas pueden ser destruidas sin que se afecte la vida humana. En otras palabras, cualquier tecnología proveniente de la cosmología del dualismo cartesiano lleva consigo la racionalidad de la destrucción de la vida. Esta cosmología del dualismo cartesiano ha sido clave en la creación de tecnologías en el capitalismo realmente existente durante los últimos cuatro siglos, generando un sistema *ecologicida*.

La modernidad, con su teleología del progreso, dirá que mientras más pasa el tiempo más progresamos, y todo lo que queda atrás, lo que está en el pasado, se convierte en algo peor que el presente. Esa es la lógica moderna. No me parece prudente idealizar el pasado. A la inversa, lo que hay que hacer es entender los procesos sociales, políticos, económicos y culturales desde una perspectiva histórica de largo aliento. Sin duda que en las civilizaciones no occidentales había luces y sombras, pero no podemos caer en estas lógicas modernas-occidentales de desechar lo que estaba en el pasado y aplaudir todo lo del presente como si fuese la panacea. Si miramos todas esas civilizaciones que fueron destruidas por el proyecto moderno-colonial-capitalista-patriarcal de occidente, todas, de alguna u otra manera, fueron menos avasalladoras de la vida que la actual civilización moderna, y esto se debe a una sencilla razón, porque independiente de los problemas que podían tener, ninguna otra civilización operó bajo una fórmula cartesiana, todas procedieron a usar una perspectiva holística en las relaciones entre vida humana y vida no humana. Entonces, si tu produces una tecnología desde una mirada holística, llevas ahí la racionalidad de la reproducción de la vida sin jerarquizarla como inferior o superior, sino que la has pensado en coexistencia dentro de un mismo cosmos, porque sabes que si desbalanceas ese orden cosmogónico destruyes la vida. Es un principio elemental de todas las cosmovisiones del planeta que puedes encontrar en la noción de *Pachamama* en el mundo andino, en la noción de *Ubuntu* en África, puedes viajar por el mundo y encontraras muchas visiones de mundo que son holísticas porque no piensan la relación entre humano y no humano de una manera dualista como en occidente. Por esa sencilla razón esta civilización moderna es la más destructiva de la vida de todas las existentes hasta el momento.

Esa cosmovisión dualista cartesiana es constitutiva de la manera de producir tecnologías, por eso digo que no existe “el capitalismo” como sistema aislado, sino que hay un capitalismo realmente existente, un capitalismo histórico, que es el sistema

económico de la civilización moderna. Como ya he mencionado anteriormente, las lógicas civilizatorias de la modernidad son constitutivas del capitalismo histórico. Lo mismo pasa con el patriarcado, sobre todo de corte cristianocéntrico que es el que se globaliza. Tenemos entonces un sistema capitalista que reproduce lógicas patriarcales cristianocéntricas. Podríamos mencionar muchos casos para ejemplificar lo anterior, y cada ejemplo necesitaría su propia elaboración. Digo esto para sostener que no podemos seguir pensando las relaciones entre capitalismo y modernidad como dos cuestiones exteriores y decir que vamos a impulsar un proyecto de izquierda anticapitalista para cumplir las lógicas civilizatorias de la modernidad, porque así repetimos todo aquello contra lo cual estamos luchando. Uno de los grandes fracasos fue, precisamente, poner el acento del problema en un sistema económico que lo pensaron como si estuviera aislado, como si todo lo demás fuera simplemente superestructura o epifenómeno. La premisa era la siguiente: si resolvemos el problema económico, se va a resolver lo otro porque en última instancia lo que determina lo demás es la contradicción capital-trabajo, ésta es la que produce racismo, patriarcado, ecologicidio, etcétera. En el laboratorio socialista del siglo xx ese proyecto fracasa en gran medida porque no solamente no resolvió esos problemas, sino que ni siquiera resolvió lo que se supone iba a resolver, que era el problema basado en la contradicción capital-trabajo. Porque si tú te organizas contra el capital y usas medios problemáticos de la propia civilización que organiza el capitalismo, los medios que uses van a construir los fines y terminará reproduciendo nuevamente el sistema. Si nos organizamos contra el capital de manera racista, de manera eurocéntrica, de manera sexista, de manera dualista cartesiana, terminas por reproducir todo contra lo que estás luchando y terminas (como en el socialismo del siglo xx) construyendo capitalismo de estado.

Esto tiene implicaciones teóricas importantes, pero también tiene implicaciones políticas. Entonces, cabe preguntarse, ¿cuál es el proyecto político? Es decir, si vamos a organizarnos contra este sistema, ¿cuál es el horizonte político a seguir? ¿Es simplemente cambiar un sistema económico, dejando intacto todo lo otro? Esto no nos va a conducir muy lejos porque seguiremos reproduciendo las lógicas civilizatorias de la modernidad que terminan por corromper las luchas contra el capital o contra cualquier otra demanda social, como la dominación de género o la dominación racial. Si no tomamos en consideración esta crisis civilizatoria, y pensamos que solo se trata de una crisis económica, terminamos inevitablemente por reproducir todas las lógicas de dominación contra las cuales estamos luchando. En resumen, si vamos a pensar las relaciones de dominación desde un plano estrictamente económico, como si todo lo demás fuera superestructura, terminaremos reproduciendo una vez más todos los problemas contra los cuales supuestamente estamos luchando. Por eso es que yo llamo a pensar que estamos frente a una civilización con un sistema económico particular, y no en un sistema económico que produce una civilización.

Esto tiene repercusiones políticas enormes, porque la transformación social ya no puede ser solo anticapitalista, eso ya se nos quedó corto, tenemos que pensar una lucha antisistémica contra la modernidad para acabar con el sistema capitalista, y para ello tenemos que entender de qué estamos hablando, de que el capitalismo no es un sistema aislado ni puramente económico sino el sistema económico de una civilización y, por tanto, de lo que se trata es de fundar una nueva civilización. Me refiero, en consecuencia, a que cuando hablamos de capitalismo histórico aludimos a una multiplicidad de opresiones que están ya inscritas en las lógicas civilizatorias de la modernidad. Como pueden ver, lo que estoy planteando no es solo un tema teórico ya que tiene implicaciones políticas enormes.

Con esto yo no estoy diciendo que vamos a ir con una lupa a través del mundo buscando los movimientos políticos perfectos, y hasta que no encontremos esta forma de acción colectiva antisistémica, no me embarro las manos con la política, no me involucro con ningún movimiento porque ninguno es perfecto y nos convertimos en una suerte de élite que hace una crítica moral impecable, que está por encima de todo, pero que no cambia el mundo. Al no implicarnos políticamente porque estás en un pedestal esperando el movimiento antisistémico perfecto, y criticando a todos los movimientos porque no se ajustan a estos principios deseados, de esta manera terminamos en un elitismo en nombre de una ultra radicalidad que es en verdad conservadora, porque termina dejando el *statu quo* intacto. Lo que yo planteo es que debemos realizar una crítica y generar una subjetividad “transmoderna” en el sentido de Enrique Dussel¹³, es decir, construir una subjetividad que rompa con los marcos epistémicos de la modernidad. Junto a esto, introducimos en las luchas, cualquiera que ella sea, con críticas que las haremos desde dentro, apoyando las luchas políticas y sociales para, desde dentro de esas luchas, convertirnos en *virus de la transmodernidad*. Es decir, desde donde sea que nos metamos, promovemos una subjetividad transmoderna que vaya avanzando en una crítica civilizatoria a la modernidad, para así no reproducir sus lógicas de dominación.

4

De todo esto se desprende la urgente tarea de plantear un nuevo tipo de subjetividad para así producir política descolonial, de lo contrario reproducimos aquellas prácticas frente a las que estamos resistiendo. Ese es el problema político de esta discusión teórica que he intentado de desarrollar aquí. Yo creo que el principal debate de la red “Modernidad-Colonialidad”, que fue por donde empecé, comienza con la relación modernidad y capitalismo que no está tan clara como pensamos,

¹³ Enrique Dussel, *Posmodernidad y transmodernidad* (Puebla: Universidad Iberoamericana Plantel Laguna, 1999).

con excepción de algunos autores como Enrique Dussel, Nelson Maldonado-Torres, Franz Hinkelammert o Juan José Bautista, pero en el resto se incurre en una serie de problemas teóricos. En algunos investigadores de la red vemos una crítica antimoderna radical, pero sin realmente teorizar de qué se trata la modernidad ni su relación con el capitalismo. Con esto quiero decir que desde la antimodernidad se puede reproducir un proyecto civilizatorio moderno.

Un ejemplo para salirnos de la red “Modernidad-Colonialidad”. Tomemos el Estado Islámico en Oriente Medio. Cuando ustedes observan sus planteamientos, pueden ver que son hipermodernos. Cuando ustedes leen la prensa eurocéntrica, se piensa a primera vista que corresponde a un proyecto medieval, pero no: son hipermodernos en sus prácticas y en sus concepciones. En la tradición musulmana la noción del califato nunca fue equivalente a la de estado-nación. El estado-nación es la ficción acerca de la correspondencia uno a uno entre la identidad del estado y la identidad de la población dentro de su territorio, unas de las tantas de las ficciones políticas de la modernidad. El estado-nación es una parte de las lógicas civilizatorias de la modernidad. Ahora hay un movimiento islámico que toma el concepto de califato, que siempre fue una forma de autoridad política multicultural, que nunca tuvo la pretensión de correspondencia entre la identidad del estado y la identidad de la población, y lo coloniza como equivalente al concepto de estado-nación. Eso nunca existió en ningún califato de la civilización musulmana. Por el contrario, en los califatos siempre hubo una heterogeneidad de formas culturales, de identidades y espiritualidades, siempre había respeto de las minorías; pero ahora tenemos un movimiento como el Estado Islámico que toma la idea del califato y lo coloniza dentro de la lógica moderna del estado-nación. Si recuerdan, la conquista de Al-Ándalus era “cristianízate o te mato”. Muchas de las empresas de conquista del siglo XIX, en territorios indígenas del continente americano, era: “civilízate o te mato”. En el siglo XX: “desarróllate o te mato”. En el siglo XXI: “democratízate o te mato”. Son las mismas lógicas de dominio y exterminación de pueblos, la imposibilidad de negociar diferencias y la imposición de una visión por sobre las demás. La del Estado Islámico es “*Wahabízate* o te mato”. Aquí tienen las estructuras de la modernidad, ahora recicladas como algo auténticamente islámico, y ahí vienen las verdaderas trampas que tiene una parte de lo decolonial. Lo decolonial no es solo criticar las estructuras exteriores del sistema, porque estas estructuras, vale la pena recordarlo, están dentro de todos nosotros, forman parte de nuestra subjetividad. Gran parte de la dificultad de la descolonización es esa dimensión interna colonial en nuestra manera de ser y estar en el mundo. La dificultad de descolonizarnos hacia adentro y no solo hacia afuera.

A mi juicio, a nombre de algo “auténticamente antioccidental” podemos terminar por reproducir el occidentalismo. Llamo la atención sobre esto porque no es un trabajo fácil, requiere hilar fino y mirar con cuidado para saber en qué

consiste la lógica civilizatoria del mundo moderno, es decir, ¿qué es la modernidad? ¿De qué se trata? Si es un proyecto civilizatorio de muerte, como nos recuerdan los pensadores y pensadoras indígenas de este planeta, tenemos entonces que examinar con cuidado todas sus expresiones: ¿Cómo operan estas lógicas modernas? De lo contrario, podemos caer en la ingenuidad de creer que porque hemos abrazado una supuesta epistemología exterior a occidente estamos fuera de occidente. Pero lo que se termina por hacer es invertir los binarismos del occidentalismo y reproducir las lógicas civilizatorias de la modernidad a través de una supuesta autenticidad exterior. De ahí la importancia de identificar con cuidado las manifestaciones múltiples y diversas de la modernidad y entender cómo operan y en qué consisten. Porque, quiérase o no, podemos caer en defender lo auténticamente indigenista o africano, o lo que sea, y estar reproduciendo con la mayor ingenuidad del mundo todo contra lo cual estamos luchando. En resumidas cuentas, la problemática no pasa solamente por descolonizar la colonialidad del poder, sino que también pasa por descolonizar la colonialidad del saber y el ser, descolonizar como nos relacionamos con otras formas de vida no humanas. Todo eso está interrelacionado sin posibilidad de separar una de la otra: la modernidad funciona así, y por eso hay que atacarla en diferentes direcciones simultáneamente.

5

Para finalizar, me gustaría añadir que no se trata saltarse las estructuras de la modernidad de la noche a la mañana, eso es imposible. Estoy haciendo estas aclaraciones porque después vienen ciertas lecturas anarquistas que se proponen terminar con la modernidad por decreto. Este es un proceso de larga duración. Enrique Dussel habla de “transmodernidad” en tanto formación de una nueva civilización, porque la civilización occidental es aquella donde solo hay un mundo posible. Entonces la pregunta es cómo nos movemos de una civilización que hace solamente un mundo posible y los demás imposibles a una civilización que haga que otros mundos sean posibles y este que tenemos se haga imposible. Esa transición a la generación de una nueva civilización, más allá de la modernidad, no es solo una cosa de diez o quince años, es una cosa de siglos. La misma modernidad tomó siglos en formarse y hacerse planetaria; por tanto, si esta tarea nos tomará siglos, debemos preguntarnos seriamente cuáles son las tareas de hoy para transitar a esa “otra” realidad posible. Esto significa que tenemos que tomar en cuenta las estructuras del poder realmente existente, para luego evaluar cómo transitamos de ahí a otro mundo posible libre de todo sometimiento. No podemos saltarnos las estructuras del poder como el estado moderno, pero sí podemos pensar políticamente acerca de cómo hacemos para descolonizar ese estado, cómo hacemos para formar otro tipo de autoridad política que vaya más allá de la lógica liberal del consenso. Es

un problema complejo, es un largo proceso transformar el “sentido común” que produce la modernidad.

Y esto, por cierto, no quiere decir que nos dejemos de movilizar políticamente por el hecho de que resulta que la modernidad es un proyecto civilizatorio difícil de hacer colapsar. Hay muchas cosas que podemos ir haciendo políticamente desde ya para construir ese otro mundo posible. Ahí está el ejemplo, no solo de movimientos sociales, sino de una izquierda latinoamericana que con todos sus problemas (porque es una izquierda que reproduce las lógicas de dominación de la modernidad) a su vez le pone trabas al imperio. Razón por la cual debemos asumir una posición política decidida frente a los ataques del imperio. No vamos a convertirnos en cómplices del imperio, tenemos que hacer crítica, pero al mismo tiempo estamos obligados a desarrollar una crítica que contribuya en avanzar más allá de las lógicas civilizatorias modernas que reproduce la izquierda occidentalizada. Se trata de todo un reto, al que no es fácil responder en un corto ensayo.

Referencias bibliográficas

- Davis, Angela. *Mujeres, raza y clase* [1981], traducción y edición de Ana Varela Mateos. Madrid: Ediciones Akal, 2004.
- Dussel, Enrique. *Postmodernidad y transmodernidad*. Puebla: Universidad Iberoamericana Plantel Laguna, 1999.
- Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra* [1961]. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- González Casanova, Pablo. “Colonialismo interno. Una redefinición”. En *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*, compilado por Atilio Borón, Javier Amadeo y Sabrina González, 409-435. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2006.
- Grosfoguel, Ramón et al. “La izquierda despolarizada: del monólogo de Próspero al diálogo con Calibán”. Consultado en junio de 2018, disponible en https://drive.google.com/file/d/0B6g8xuEX_KoJZ0R3bzdMb0NINUk/view.
- . “Del ‘extractivismo económico’ al ‘extractivismo epistémico’ y ‘extractivismo ontológico’: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo”. *Tábula Rasa* 24 (2016): 123-143.
- . “Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico”. *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo* 4 (2015): 33-45.
- . “Los dilemas de los estudios étnicos estadounidenses: multiculturalismo identitario, colonización disciplinaria y epistemologías decoloniales”. *Universitas Humanística* 63 (2007): 35-47.
- Mignolo, Walter. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014.
- Oyèwùmí, Oyèrónkẹ́. *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales de género* [1997]. Bogotá: Ediciones en la frontera, 2017.
- Quijano, Aníbal et al. “Llamado internacional urgente a detener la escalada de violencia en Venezuela. Mirar a Venezuela, más allá de la polarización”. Martes 30 de mayo de 2017. Consultado en diciembre de 2017, disponible en http://llamadointernacionalvenezuela.blogspot.de/2017/05/llamado-internacional-urgente-detener_30.html.
- Robinson, Cedric. *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. Carolina del Norte: University of North Carolina Press, 2000.
- Santos, Boaventura de Souza. *Democracia de alta intensidad: apuntes para democratizar la democracia*. La Paz: Unidad de Análisis e Investigación del Área de Educación, 2004.

Wallerstein, Immanuel. *El capitalismo histórico*. Madrid: Siglo Veintiuno editores, 2003.

Wallerstein, Immanuel, Giovanni Arrighi y Terence Hopkins. *Movimientos antisistémicos*. Madrid: Editorial Akal, 1999.

Ramón Grosfoguel. Profesor asociado en el Departamento de Estudios Étnicos, Universidad de California (California, Estados Unidos). Doctor en Sociología de la Universidad de Temple, Estados Unidos. Sus líneas de investigación corresponden a migración internacional, economía política del sistema-mundo y descolonización de las ciencias sociales. Su publicación más reciente es *Decolonizing the Westernized University: Interventions in Philosophy of Education from Within and Without* (Maryland: Lexington Books, 2016). Correo electrónico: grofogu@berkeley.edu.

El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina¹

*Claudia Zapata Silva*²

UNIVERSIDAD DE CHILE

Recibido: 28 de octubre de 2017

Aceptado: 29 de noviembre de 2017

Resumen

El presente artículo da cuenta de las críticas que han surgido desde algunos países latinoamericanos al grupo Modernidad-Colonialidad, la expresión más visible de una corriente teórica que en la actualidad ha consolidado su influencia en los circuitos académicos. Se afirma que ese protagonismo, junto a factores como el de la mayor posibilidad de circulación de las publicaciones elaboradas en las academias metropolitanas (en este caso estadounidense), explican la menor repercusión que hasta ahora han tenido estas críticas latinoamericanas. Se coloca especial énfasis en los cuestionamientos formulados por autoras que desde la perspectiva del por ellos denominado “giro decolonial” cumplirían con criterios de subalternidad respecto de la modernidad y de occidente: Silvia Rivera Cusicanqui (Bolivia), Ochy Curiel (República Dominicana) y Aura Cumes (Guatemala).

Palabras clave

Giro decolonial, Subalternidad, Intelectuales indígenas, Intelectuales afrodescendientes.

¹ Este artículo presenta resultados del proyecto FONDECYT N° 1150482 “Representaciones de la diferencia y propuestas sobre diversidad cultural en la escritura de autores afrodescendientes e indígenas en América Latina a partir de 1950”, dirigido por la autora.

² Directora del Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad de Chile (Santiago, Chile). Correo electrónico: claudia_zcl@uchile.cl

The Decolonial Turn. Critical Considerations from Latin America

Abstract

This article sheds light on the criticism developed in Latin America towards the Modernity/Coloniality group, the most visible expression of a theoretical trend that has established itself as very influential in academic circles. This relevance –and other factors like the greater circulation of the academic literature published by metropolitan universities (in this case the ones based in the United States of America)– accounts for the lesser impact achieved by the criticism formulated in Latin America. The article emphasizes the questioning of the Modernity-Coloniality paradigm by female authors who, from the perspective of the “decolonial turn”, would be described as subalterns with regard to Modernity and the West: Silvia Rivera Cusicanqui (Bolivia), Ochy Curiel (Dominican Republic) y Aura Cumes (Guatemala).

Keywords

Decolonial Turn, Subalternity, Indigenous Intellectuals, Afrodescendant Intellectuals.

Introducción

Este artículo trata sobre el campo de las apropiaciones latinoamericanas de los estudios poscoloniales que surgieron en la academia estadounidense a fines de los años setenta. Esos estudios poscoloniales tienen como protagonistas a autores con instalación académica que proceden de excolonias (del Imperio Británico principalmente) y cuyos proyectos críticos giran en torno a la pregunta por las huellas coloniales en sociedades colonizadas (como es el caso de Palestina) o de descolonización reciente (India, Egipto, entre otras). Hoy se reconoce un corpus clásico de autores poscoloniales, entre los que destacan el palestino Edward W. Said y los bengalíes Gayatri Ch. Spivak y Homi Bhabha. Con notables diferencias entre ellos, es posible reconocer una especificidad en esta corriente de estudios poscoloniales respecto de una preocupación por las secuelas del colonialismo que es de larga data, considerando que se ha mantenido en la escena teórica a lo largo del siglo xx (y probablemente desde antes), aunque en otros períodos más vinculada a los debates políticos (con movimientos de liberación nacional de telón de fondo) que a campos formales de estudio. Esta especificidad radica, a trazo grueso, en la instalación académica de sus exponentes, en una intervención pública realizada fundamentalmente a través de una escritura teórica y en el hecho de compartir, con variaciones, un sustrato teórico postmoderno³.

Algunos de los autores latinoamericanos instalados en la academia estadounidense acusaron recibo de estas provocaciones teóricas, estableciendo un diálogo productivo con sus aportes, del cual surgieron corrientes que desarrollaron agendas propias. Esa autonomía respecto de los estudios poscoloniales se demuestra en la discusión misma del término “poscolonial” y del marco interpretativo que ofrecían autores como Said, Spivak y Bhabha. Esa discusión estaba presidida por la cuestión de la pertinencia de ese proyecto para interpretar la historia y la cultura de nuestro continente. De allí que en este artículo haga mención a un campo de apropiaciones más que a la existencia de unos estudios poscoloniales latinoamericanos propiamente tal, en primer lugar, porque la categoría “poscolonial” será utilizada siempre con muchas precauciones y advertencias sobre la necesidad de leer una especificidad histórica que escapa a los contextos que dieron origen a los trabajos de los autores palestinos e indios que componen el corpus clásico. En segundo lugar, porque la

³ Quien más se escapa de esta última característica es el autor más prolífico de la corriente: el palestino Edward Said, en cuya producción se observa un interesante desplazamiento teórico-político que lo llevó a modificar sus referentes, como lo hemos hecho notar en otras publicaciones, llamando la atención sobre su confesado desplazamiento de Michel Foucault a favor del martiniqueño-argelino Frantz Fanon, el teórico más connotado de los movimientos de liberación nacional de los años cincuenta y sesenta del siglo pasado. Ver Grínor Rojo, Alicia Salomone y Claudia Zapata, *Postcolonialidad y nación* (Santiago de Chile: Lom ediciones, 2003).

denominación “América Latina” también va a ser una categoría problemática para el conjunto de estos autores.

Lo que ha surgido de estas apropiaciones son varias corrientes o iniciativas de articulación desde comienzos de los años noventa, impidiendo denominarlas con un solo nombre. Sin embargo, es posible identificar una red de autores más o menos estable que ha mantenido preocupaciones centrales, entre ellas: la crítica a la modernidad y a occidente, de lo cual se deriva una crítica también lapidaria hacia los estados nacionales, configuraciones de poder que son contrastadas con la historia, la cultura y los saberes de sectores subalternos que se van a constituir en su referente fundamental. Este esfuerzo ha tenido distintos momentos y ha dado lugar a iniciativas colectivas (sin duda una de sus fortalezas), entre las cuales destacan el extinto Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos, la Colonialidad del Saber y el Grupo Modernidad-Colonialidad. Esta tendencia a los esfuerzos colectivos y la compenetración entre quienes los han impulsado (es impresionante observar cómo se reconocen y citan, a tal punto de conformar una red que se antoja bastante endogámica⁴) ha sido uno de los factores que explican su gran visibilidad en la escena teórica, el otro factor que ha sido también mencionado para explicar su influencia es el hecho de que la academia estadounidense tiene una posibilidad mayor de circulación, legitimación e incidencia.

Desde hace algunos años adquirió preponderancia, dada su continuidad y consolidación en el tiempo, la red o grupo Modernidad-Colonialidad, subsumiendo de algún modo las iniciativas anteriores. Su presencia se ha consolidado en los espacios académicos, alcanzando influencia a nivel de los debates, con una nomenclatura en la que destaca el concepto de colonialidad y su consecuente opción crítica: la decolonialidad. Esto se aprecia en espacios centrales de la vida académica, como los congresos, coloquios, revistas e incluso programas de estudio de pregrado y postgrado que suscriben la llamada perspectiva de la decolonialidad y especialmente la conformación de redes institucionales que implican la circulación de sus exponentes y nuevos esfuerzos editoriales que aportan a esa consolidación.

Es así como desde fines de los noventa y comienzos de los 2000 asistimos a un protagonismo indiscutible del grupo Modernidad-Colonialidad, alcanzando niveles de influencia –especialmente entre jóvenes estudiantes de postgrado deseosos de conocer la última novedad teórica, sobre todo si esta adquiere visos de radicalidad política, como es el caso– que explican en alguna medida la poca notoriedad que tuvieron las críticas que, aunque escasas, surgieron en igual período. Sin embargo, en los últimos años se han producido novedades importantes en esta crítica, principalmente el hecho de que esta ha sido formulada por mujeres con

⁴ Walter Mignolo, John Beverley, Fernando Coronil, Nelson Maldonado-Torres, Arturo Escobar, Santiago Castro-Gómez, Javier Sanjinés, Ramón Grosfoguel, Aníbal Quijano y Enrique Dussel, son algunos de los nombres que se repiten.

trayectoria intelectual y política que residen en países de la región, que forman parte de sociedades racializadas y que poseen un fuerte vínculo con movimientos sociales. Se trata de sujetas que responderían a los criterios de selección de esta corriente para ser nombradas como subalternas (y, por ende, depositarias de grados diferentes de otredad cultural). Me refiero a autoras como Silvia Rivera Cusicanqui (Bolivia), Ochy Curiel (República Dominicana) y Aura Cumes (Guatemala).

De lo dicho hasta aquí, se desprende que la expresión “consideraciones críticas” utilizada en el título de este artículo se puede utilizar en un doble sentido: de estas corrientes respecto de los estudios poscoloniales propiamente tales, y de otros autores y autoras para quienes la crítica al colonialismo es central en sus proyectos intelectuales, pero que sin embargo no se reconocen en estas perspectivas que hoy dominan la escena, principalmente las del grupo Modernidad-Colonialidad, que es el que está más vigente y en el cual se sedimentan las iniciativas anteriores. El artículo que el lector y la lectora tiene entre sus manos se concentra en este último movimiento crítico.

Alcances críticos desde América Latina

El giro decolonial, como cualquier corriente teórica, puede ser aceptable o debatible de acuerdo con la perspectiva de quien recibe. Sin embargo, cabe reconocer que para quienes nos situamos en la vereda crítica, más molesto que la corriente misma (desacuerdos pueden existir con ella o con otras propuestas, no es el punto) es ese acaparamiento de la escena que la ha hecho insoslayable y, sobre todo, la recepción irreflexiva (de la cual probablemente no se puede inculpar a los autores de esta corriente), que repite hasta el hartazgo palabras comodines que suelen cerrar más que abrir el análisis. Es cosa de mirar los programas de algunos congresos y algunas revistas especializadas para constatar que todo puede llegar a ser colonialidad o decolonial, sin que nadie se tome la molestia de explicar por qué. El hecho es que la mencionada corriente ha logrado canalizar las críticas a la modernidad en el continente, un debate anterior que parece subsumirse en la opción decolonial y, sobre todo, llenar las expectativas de crítica radical que mantienen ciertos auditorios académicos.

También forma parte de esta recepción compleja el hecho de que parece entenderse que la crítica al colonialismo y al eurocentrismo constituirían una novedad en el continente. Una cuestión en la que tal vez sí cabe responsabilizar a los exponentes del giro decolonial, en cuyos trabajos no se exhibe un conocimiento acabado del campo de pensamiento crítico que ha surgido en América Latina durante los siglos XIX y XX, pese a lo cual suelen formular hipótesis de envergadura (y por lo general descalificadoras, al rotular prácticamente todo lo anterior como

convencional, probablemente de ahí venga aquello de “giro”, que podría entenderse como una forma de autorrepresentación intelectual).

En algunas ocasiones se reconocen autores de otros períodos (no trayectorias ni campos), por ejemplo, cuando ven en figuras de mediados del siglo xx los antecedentes de su proyecto. Esto ha ocurrido principalmente con Frantz Fanon, el teórico más importante del período de los movimientos de liberación nacional⁵, cuyo proyecto intelectual y político, estimo yo, no es acogido en su totalidad, sino segmentado en función de este intento de genealogía (eso explica que no se lo lea como un revolucionario que combatió el colonialismo, sino como un autor que sentaría las bases de la crítica poscolonial contemporánea⁶). Otras figuras también han sido retomadas en este sentido: algo de Mariátegui, algo de Silvia Rivera Cusicanqui y más actualmente algo de Fausto Reinaga.

Walter Dignolo, probablemente el autor más emblemático de esta corriente por el reconocimiento que posee entre sus pares y por tratarse del más referido, menciona algo de esta trayectoria crítica precedente en un texto que es importante para los efectos de este artículo: “El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui”, del año 2002, donde ofrece una lectura que la comprende como continuidad moderno-colonial (como se dirá más adelante, uno de los aspectos que ha despertado críticas es esa correspondencia entre modernidad y colonialismo). Este artículo permite también graficar cómo, a partir de esa interpretación, se postula que el grupo Modernidad-Colonialidad constituiría una ruptura con esa tradición, que pese a contar con figuras críticas, no lograría zafarse de ese paradigma moderno (y por lo tanto colonial, como se dijo que ellos asumen). Desde esta perspectiva, toda la crítica anterior latinoamericana – bien al colonialismo clásico, bien a las continuidades coloniales –, tanto en el ámbito intelectual como en el de la militancia política, se habrían aventurado poco hacia la descolonización de los saberes, que es la dimensión que importa al mencionado grupo. En el mismo texto, Dignolo sostiene que Fanon habría hecho algunos avances en ese sentido, en una época en que los movimientos de liberación nacional

⁵ A modo de ejemplo, ver los trabajos de Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres y Walter Dignolo en la reedición que el 2009 hiciera la editorial Akal de *Piel negra, máscaras blancas*, el libro que Fanon publicó en 1952 y que hoy constituye un clásico de la relación entre identidad, colonialismo y racismo.

⁶ Hace algunos años publicamos un volumen que revisita la obra de Frantz Fanon, retomando aquellas dimensiones de su pensamiento tan invisibilizadas hoy en día: su marxismo heterodoxo, su nacionalismo crítico de los etnicismos, su modernidad periférica, su profundo humanismo, su concepción de la diferencia y, por cierto, su militancia revolucionaria. Ver Elena Oliva, Lucía Stecher y Claudia Zapata eds., *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo xx* (Buenos Aires: Ediciones Corregidor, 2013).

habrían combatido el colonialismo en sus aspectos políticos y económicos, pero que habrían descuidado la descolonización intelectual⁷.

En esta interpretación, la verdadera ruptura habría comenzado en la segunda mitad del siglo xx, con proyectos intelectuales como el Grupo de Estudios Subalternos de la India (un referente permanente de esta corriente, heredada de la recepción entusiasta que hicieron los críticos poscoloniales en Estados Unidos, principalmente Spivak), la obra de Édouard Glissant en el Caribe francófono y Silvia Rivera Cusicanqui desde la sociología y la región andina⁸.

Un axioma compartido por estos autores es que ese giro decolonial o descolonización del saber, vendría especialmente de todo aquello que es exterior (o que se asume exterior) a la modernidad y que ha sido descalificado por esta. De ahí que sus referentes principales sean los denominados “sectores subalternos”, que no sólo serían los excluidos por los sectores hegemónicos, sino además (o fundamentalmente) los depositarios de lógicas no modernas, en lo que yo identifico como un énfasis culturalista que explicaría el que los sectores indígenas y afrodescendientes ocupen un lugar relevante en la bibliografía que produce este movimiento (o más bien sus epistemologías y cosmovisiones)⁹.

Por cierto, esta epistemologización del debate en torno a la cuestión colonial también puede ser comprendida como el signo de un alejamiento de esta concepción de subalternidad respecto de su original formulación gramsciana¹⁰. Veo en ello

⁷ No puedo evitar la relación de perplejidad cada vez que escucho o leo este tipo de afirmaciones, pues la crítica anticolonial que se observa como una de las líneas consistentes en el pensamiento crítico latinoamericano del siglo xx ha tenido como uno de sus tópicos preferentes la cuestión de la cultura, la crítica a la imposición de modelos metropolitanos y la función del intelectual. Como obviar esa dimensión en la obra de José Martí o José Carlos Mariátegui, por mencionar sólo algunos ejemplos, o de autores que provienen de sectores racializados, como Aimé Césaire, George Lamming y Fausto Reinaga. Es más, en un artículo que escribí recientemente junto a mi colega Elena Oliva, observamos que los intelectuales, escritores y activistas afrodescendientes de la América Latina, reunidos en tres congresos continentales (los Congresos de las Culturas Negras de las Américas: 1977 en Cali, 1980 en Ciudad de Panamá y 1982 en São Paulo), dieron absoluta prioridad a esta dimensión de la problemática colonial, en expresa articulación con una acción política transformadora de las estructuras sociales, entendiéndolo que sin esta última la “descolonización del saber” –para ponerlo en términos decoloniales– carecía de sentido o tendría un alcance menor en cuanto al mejoramiento de la calidad de vida de las personas afrodescendientes, que junto a los indígenas, continúan exhibiendo los mayores índices de pobreza en el continente. Claudia Zapata y Elena Oliva, “La segunda reunión de Barbados y el primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas: horizontes compartidos entre indígenas y afrodescendientes de América Latina”, 2018 (inédito).

⁸ Walter Mignolo, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial* (Barcelona: Editorial Gedisa, 2007).

⁹ *Ibidem*; John Beverley, *Subalternidad y representación* (Madrid: Editorial Iberoamericana, 2004); Javier Sanjinés, *El espejismo del mestizaje* (La Paz: Instituto Francés de Asuntos Andinos-Embajada de Francia, 2005).

¹⁰ Los subalternos de esta corriente no luchan por la hegemonía al interior de una sociedad como planteaba Antonio Gramsci, pues su poder o “potencial” parece residir en esa condición

el peso de una época: la de los años noventa y el creciente poderío económico y militar de los Estados Unidos. Un momento en que se diluye el entusiasmo por la transformación radical de la sociedad y los movimientos que lucharon por ella, lo que en los movimientos de liberación nacional –y especialmente en su cumbre teórica que fue *Los condenados de la tierra*, el testamento político de Fanon–, aparecía como una lucha que combatía todas las dimensiones del colonialismo: la política, la económica, la social, la identitaria y la cultural.

Críticas de este tenor y otras bastante mejor argumentadas desde ámbitos como la filosofía y la teoría de la cultura, fueron surgiendo a medida que esta corriente adquiría protagonismo. Las que yo conozco a nivel de publicaciones datan de fines de los años noventa y entre ellas se pueden distinguir algunas de carácter general, que nos sitúan en un debate mayor sobre el auge de los enfoques postestructuralistas y postmodernos en el ámbito de las Humanidades y las Ciencias Sociales, en el marco del cual se han hecho menciones a los estudios poscoloniales y sus derivas latinoamericanas; y otras de carácter más específico, que dirigen su artillería crítica hacia esta expresión que hoy es más visible del grupo Modernidad-Colonialidad.

De todas formas, cabe preguntarse por la menor repercusión de estos trabajos. Influye por cierto el que se trate de gestos esporádicos y más bien solitarios. También es probable que exista poco interés en destinar tiempo a esa discusión. Como sea, no son muchas las voces que se han alzado cuestionando a este conjunto de autores, esto mientras crecía la influencia del grupo Modernidad-Colonialidad, sumando nuevos participantes, por ejemplo, la aparición del llamado feminismo decolonial, donde son reconocibles las figuras interesantes de María Lugones, Rita Segato y Yuderlys Espinoza, autoras que han introducido importantes matices, entre ellos, el de una conexión más explícita con el campo de la política. Esto implicó una mayor heterogeneidad entre el conjunto de autores que se pueden identificar con esta corriente, tanto a nivel de posturas teóricas como de instalación institucional (o no instalación institucional, como es el caso de algunas feministas decoloniales), o en aspectos que nunca son menores, como el lugar desde el cual se produce y publica, el idioma en el cual se escribe, etcétera.

De todas formas, cabe consignar que importantes variaciones en el contexto latinoamericano son relevantes a la hora de reconocer una mayor posibilidad de formular esos alcances críticos y a su vez que estos sean más conocidos. Al respecto,

de otredad cultural que los coloca en el borde o derechamente fuera del terreno donde se libran esas luchas, las cuales requieren de códigos compartidos. Esta ausencia de las luchas concretas por el poder explica, a mi juicio, la imposibilidad de plantearse el problema de la relación compleja que ha existido y que existe entre los pueblos oprimidos y el ideario moderno, no sólo en América Latina, sino en el conjunto del otrora llamado “tercer mundo”. Por cierto, también existe una larga tradición crítica en torno a ese nudo histórico, en la que destacan títulos tan decisivos como *Los jacobinos negros*, de C.R.L James, un libro ya clásico de 1938.

se puede mencionar la consolidación del proyecto bolivariano en Venezuela, que alcanzó un peso gravitante en la región hasta la desaparición de su líder Hugo Chávez. También la influencia política cada vez más grande de un poderoso movimiento indígena en Ecuador, y a la construcción de una hegemonía indígena en Bolivia, donde algunos sectores del movimiento indígena acceden al gobierno (en el Parlamento ya estaban) a través de una alianza política que los vinculó con otros sectores de la izquierda boliviana, de la cual surgió el Movimiento al Socialismo (MAS).

Estos hechos, entre otros, pusieron a prueba los postulados decoloniales, que se mostraron insuficientes para explicar estos desplazamientos tan sustantivos con respecto a lo que ellos consideraban las claves del conflicto histórico del continente. Sobre todo, esas teorizaciones quedaron desfasadas del curso que tomaron las “subalternidades” latinoamericanas, las que lejos de expresar una otredad cultural y política radical (en los términos que estos autores postulan), se embarcaron, a modo de movimientos, en la lucha por el poder político, poniendo en valor categorías que estas corrientes teóricas habían sepultado, como estado, gobierno, nación, partidos políticos, izquierda e, incluso, socialismo. Un ejemplo de lo difícil que ha sido este contexto para los exponentes de esta red, es que uno de sus miembros más connotados, John Beverley, publicó un libro que buscaba hacer calzar estos “desplazamientos” de la por él llamada subalternidad latinoamericana. El libro en cuestión se llamó *La interrupción del subalterno*¹¹ y en él se intenta explicar, entre otras cosas, el que un indígena ocupe en la actualidad la Presidencia de Bolivia.

Cómo no reconocer entonces el valor de las críticas que fueron formuladas en momentos menos propicios, y que tenían como punto de partida, fundamentalmente, una incomodidad con las derivas políticas de las afirmaciones centrales de los estudios decoloniales. Las más interesantes han surgido, a mi parecer, desde el sur del continente, principalmente Argentina y Bolivia. Entre los que me parecen particularmente sugerentes, en el sentido de promover un debate de calidad sobre esta oleada teórica procedente de las universidades estadounidenses, están algunas aproximaciones de carácter general respecto de los estudios culturales de sustrato postestructuralista y postmoderno, de los cuales se desprenden los estudios poscoloniales. Trabajos que apuntan a la matriz teórica que sustenta el giro decolonial que aquí nos ocupa. Por ejemplo, está el trabajo crítico del argentino Eduardo Grüner, quien en 1998 señalaba que

el último y más interesante desarrollo de los Estudios Culturales –la corriente de la llamada ‘teoría poscolonial’ de Edward Said, Homi Bhabha, G. Chakravorty Spivak *et al.*– está casi completamente sumergido en el

¹¹ John Beverley, *La interrupción del subalterno* (La Paz: Plural Editores, 2010).

postestructuralismo, aunque con desigual énfasis, y a veces hace gala de un decidido antimarxismo que, a nuestro juicio, puede terminar paralizándolo muchas de sus mejores ideas, incluyendo aquellas deducidas de ese mismo postestructuralismo¹².

En la misma línea, el también argentino Carlos Reynoso agrega un aspecto interesante: el de la autoimagen que estas posturas contienen, por ejemplo, comprenderse como una práctica política emancipadora, en ruptura con las lógicas académicas, una convicción –nos dice Reynoso– incoherente con la escritura académica inaccesible que los caracteriza “atestada de jerga, celebrada por su ‘sofisticación’ ”¹³. Igualmente irritante le parece a Reynoso eso de asumirse como una novedad teórica que demasiadas veces resulta no ser tal:

Lo que tenemos aquí es, en el fondo, una competencia por ver quién denuncia con la indignación más enérgica los pecados de occidente, o quién vapulea con la ironía más cáustica al programa iluminista (o al marxismo vulgar; o a las disciplinas); todo eso con un entusiasmo que sería excusable si la dosis fuera modesta, o si a nadie se le hubiera ocurrido hacerlo antes (...) El poscolonialismo, en particular, ha desarrollado una especial desenvoltura en estos ejercicios¹⁴.

Avanzando en el tiempo, a fines del año 2003, publiqué junto con Grínor Rojo y Alicia Salomone un libro que discutía directamente con los estudios poscoloniales, tanto con sus exponentes que provenían de Asia y Medio Oriente, como con los que formularon una versión particular para el contexto latinoamericano. El libro se llama *Postcolonialidad y nación*, y en él desarrollamos los argumentos que sustentaban por entonces nuestra distancia política y teórica con esta corriente. Dudábamos de la pertinencia de los estudios poscoloniales y su sustrato postmoderno para leer el mundo contemporáneo y el lugar que le cabía a nuestro continente en él. De esa necesidad de posicionamiento surgió el libro, cuya objeción fundamental era la lectura equívoca que hacían (y hacen) estos autores del momento anterior de crítica anticolonial, ese período de los años treinta a los setenta en el que la cuestión nacional fue central a la hora de combatir el colonialismo clásico o bien sus persistencias (denominadas de diferente modo: neocolonialismo, continuidad colonial, colonialismo interno, etcétera). Es precisamente esta forma de comprender

¹² Eduardo Grüner, “El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Žižek”, en *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Fredric Jameson y Slavoj Žižek eds. (Buenos Aires: Editorial Paidós, 1998), 21.

¹³ Carlos Reynoso, *Apogeo y decadencia de los Estudios Culturales. Una visión antropológica* (Barcelona: Editorial Gedisa, 2000), 304.

¹⁴ *Ibid.*, 307.

la nación y la relación entre lo particular y lo universal (además de las formas de lucha), la que permite objetar aquella relación de continuidad que los teóricos poscoloniales suelen establecer con ese momento anterior.

En *Postcolonialidad y nación* destinamos algunas unas líneas a Walter Mignolo, cuestionándole aquello de que la teoría poscolonial sería reciente (o más bien la crítica al colonialismo como teoría), cuestión que el profesor de Duke University sostenía en “Herencias coloniales y teorías poscoloniales”, su artículo de 1997. Le cuestionábamos también el ejercicio de autorización de la posición académica que hacía de sí mismo a partir de ese argumento:

su tesis en cuanto a que la “teoría poscolonial” es una realidad epistemológica producida por la inteligencia contemporánea, académica y del “centro” (usamos la palabra a pesar del castigo del que ella suele ser objeto en este sector de estudios y dejamos para otra oportunidad más propicia el argumentar la conveniencia de su mantención), por lo que ni Césaire ni Fanon ni Memmi ni Fernández Retamar pudieron ser teóricos poscoloniales, aunque hayan vivido “situaciones” poscoloniales y producido “discursos” que acarrearán dicho signo, los que solo pueden ser reconocidos como lo que son en la lectura *a posteriori* que efectúan los (verdaderos) teóricos poscoloniales¹⁵.

También cuestionamos otros aspectos de la arquitectura conceptual, por ejemplo, el concepto de modernidad que allí se utiliza, una modernidad monolítica, que no distingue entre una vertiente instrumental y una emancipadora (una excepción que conviene mencionar es Quijano). Igualmente objetable nos parece la continuidad que se establece entre esa modernidad y el colonialismo, el eurocentrismo y occidente, por parecernos históricamente insostenible y políticamente complicado. Sobre este punto poníamos como ejemplo a Enrique Dussel, otro de los autores que participa en esta red de autores y autoras, erigiéndose como una de sus principales figuras dada su trayectoria intelectual destacada que antecede (y excede) los estudios poscoloniales¹⁶. Más sospechosa todavía nos parecía la forma de conceptualizar la subalternidad y las lecturas políticas que se derivaban de aquella fascinación con la otredad cultural, no pocas veces descrita con un entusiasmo tan exagerado que al final una podía no llegar a reconocer a los referentes de su discurso¹⁷.

Otros trabajos de los que podemos dar cuenta son artículos que tienen como objeto específico a los autores latinoamericanos de esta corriente. De ellos destaco

¹⁵ Grínor Rojo, Alicia Salomone y Claudia Zapata, *Postcolonialidad y nación* (Santiago de Chile: Lom ediciones, 2003), 112.

¹⁶ *Ibid.*, 127.

¹⁷ En mi ámbito específico de investigación, me ocurre esto cada vez que tomo noticia de la forma en que los trabajos de esta corriente representan a los sujetos indígenas. Por ejemplo, cuando Javier Sanjinés analiza a Felipe Quispe en *El espejismo del mestizaje*, o con Walter

uno de la filósofa argentina Estela Fernández Nadal, “Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana actual”¹⁸. Se trata de un artículo frontal y a la vez agudo, que llama la atención sobre algunas contradicciones de la propuesta, por ejemplo, sobre el referente “América Latina”, reparando en el hecho de que los mismos críticos de las totalidades terminan construyendo un objeto “homogéneo y coherente, una criatura de laboratorio, un experimento mental, producto de una mirada foránea”¹⁹, esto en relación al lugar de residencia de una parte importante de sus autores y a su instalación en la academia estadounidense (lo que podría interpretarse, esto lo agregó yo, como una doble lejanía). Pero la crítica de fondo de Fernández dice relación con el alcance limitado de la crítica que allí se propone, discrepando de ellos en que se trataría de una crítica radical o de un “giro”, sino muy por el contrario, sería una crítica que, al carecer de referencias a la materialidad, a los modelos económicos y a los poderes que se construyen allí; terminaría siendo inofensiva. Dice la autora:

El problema de fondo radica en que, más allá de las reiteradas alusiones a la “globalización” como fenómeno mundial y a la “posmodernidad” como nuevo temple del ánimo, los desarrollos que venimos analizando no logran articularse nunca en una reflexión sobre el capitalismo mundial actual ni sobre la relación de todo este complejo de cuestiones con la implantación del neoliberalismo en América Latina. De modo particular, el descuido por el problema de la relación entre los fenómenos culturales “posmodernos” o “poscoloniales” y los procesos sociales y económicos en que los mismos se contextúan resuelve este tipo de propuesta en un relato meramente descriptivo, que se contenta con una perspectiva de análisis completamente acrítica de los propios problemas de la cultura, que se supone son su objeto privilegiado de estudio. En definitiva, tanta radicalidad teórica termina diluyéndose mágicamente en un culturalismo inofensivo²⁰.

Con respecto a ese reparo en el que todas estas críticas coinciden, de una falta de reconocimiento de las tradiciones anteriores, me pronuncié de manera específica sobre cómo esto también alcanza al pensamiento anticolonial elaborado por autores

Mignolo cuando este se refiere a la obra de Ariruma Kowii en *La idea de América Latina*. En ninguno de estos casos logro hacer coincidir esos retratos con el conocimiento que yo manejo de la trayectoria tanto política como intelectual de ambas figuras indígenas.

¹⁸ Estela Fernández Nadal, “Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana actual”, *Herramienta. Revista de Debate y Crítica Marxista* 24 (2003-2004), consultado en julio de 2018, disponible en <http://www.insumisos.com/httpdocs/articulos/Los%20estudios%20poscoloniales%20y%20la%20agenda%20de%20la%20filosof%EDa%20lati.pdf>.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

indígenas, el cual vinculé con una genealogía de pensamiento anticolonialista, de allí el nombre del trabajo: “Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista en América Latina”²¹. Allí sostengo que la intelectualidad indígena viene desarrollando un pensamiento teórico-político en torno al problema del colonialismo y de las continuidades coloniales por lo menos desde fines de los años sesenta si tomamos como referente la obra escrita de Fausto Reinaga (Bolivia), en estrecha relación con el ciclo de movilizaciones indígenas que arrancó en la misma época. Un libro completo vino después sobre la intelectualidad indígena, que titulé *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*²², porque estimo que esas tres son las claves de lo que sostengo, a saber, que la intelectualidad indígena es una corriente de trayectoria y envergadura al interior del campo intelectual latinoamericano, señalando sus características y también el proceso complejo de acceso e instalación en dicho campo. Complejo porque no necesariamente son reconocidos como tales, entre otros, por los propios estudios decoloniales, para quienes estos sujetos indígenas resultan incómodos a su expectativa de otredad cultural, cuestión que de todas formas no encontramos únicamente allí, pues lo indígena concebido como reducto de pureza cultural no occidental es un estereotipo colonial lamentablemente más extendido de lo que quisiéramos (sobre todos estos aspectos me pronuncio largamente en ese libro).

En los últimos años han surgido más voces interesadas en este debate, como la del historiador mexicano Daniel Inclán Solís, quien se concentra en el concepto de subalternidad. En el artículo titulado sugerentemente “Contra la ventriloquia: notas sobre los usos y abusos de la traducción de los saberes subalternos en Latinoamérica”, Inclán apunta un aspecto que en mis estudios sobre discursividades indígenas me ha tocado comprobar en infinidad de oportunidades:

Falta una perspectiva centrada en las contradicciones y las disputas políticas. La lectura que presentan es unívoca, no hay espacio para pensar las mediaciones y los conflictos políticos que intentan definir las formas sociales (...) La traducción de saberes no logra presentar las contradicciones internas de los grupos subalternos, ni su relación conflictiva con las dinámicas hegemónicas y ni su compleja historicidad²³.

En efecto, los subalternos de los estudios decoloniales parecen constituir un bloque continuo, portadores de saberes, cosmovisiones y epistemologías estables,

²¹ Claudia Zapata, “Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista”, *Discursos/prácticas. Revista de Literaturas Latinoamericanas* 2 (2008): 113-140.

²² Claudia Zapata. *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo* (Quito: Editorial Abya Yala, 2013).

²³ Daniel Inclán, “Contra la ventriloquia: notas sobre los usos y abusos de la traducción de los saberes subalternos en Latinoamérica”, *CUHSO* 26 (2016): 70.

sin contradicciones internas, mucho menos producidas históricamente a partir de relaciones de poder que estos pueblos también poseen en su fuero interno. No hay una escucha real, mucho menos un diálogo, sino una selección intencionada de sujetos y discursos, sin dar cuenta de procesos históricos más generales ni de los respectivos campos discursivos. Reconozco aquí una distancia que es también metodológica y veo en los estudios decoloniales una falta de rigor relacionada tal vez con mi propia formación, que es más rígida en lo que respecta a la investigación; sin embargo, me parece que cuando se levantan interpretaciones monumentales sobre “los subalternos” el lector tiene derecho a exigir un volumen mayor de lecturas y de trabajo empírico, los únicos que permiten la conformación de un *corpus* más o menos representativo de los sectores que se dice interpretar.

Sectores subalternos y pensamiento político: las críticas de Silvia Rivera Cusicanqui, Ochy Curiel y Aura Cumes

El asunto de los sectores subalternos con el cual se concluye el apartado anterior no es menor si recordamos la importancia neurálgica que estos sectores tienen en estas propuestas. Por este motivo, me parece relevante visibilizar las críticas que han surgido a los estudios decoloniales desde esa esfera, como es el caso de autoras y activistas que por medio de la escritura y de entrevistas, participando en los debates teóricos respectivos, han manifestado pública discrepancia con el lugar que esta corriente les asigna a sus sociedades de procedencia, así como a los diversos lugares del continente desde los cuales escriben.

Me refiero a Silvia Rivera Cusicanqui, Ochy Curiel y Aura Cumes, quienes reivindican su pertenencia a sectores que son el resultado de procesos de mestizaje conflictivos (Rivera), afrodescendientes (Curiel) o indígenas (Cumes), lo que unido a su condición de mujeres, las transforma teóricamente en sujetas predilectas del discurso decolonial, como de hecho ocurrió en el caso de Silvia Rivera, quien fuera referida por Walter Mignolo en uno de sus trabajos más conocidos para ejemplificar la existencia de epistemologías “otras”²⁴. Los cuestionamientos que han hecho estas tres autoras siguen en gran medida el hilo de las reflexiones anteriores, de hecho, forman parte de esa trayectoria crítica y, a su vez, su obra forma parte de campos más amplios y a la vez heterogéneos, como el campo del pensamiento político indígena, del pensamiento político afrodescendiente, así como del campo teórico anticolonial, antirracista y feminista, y ello desde posiciones periféricas en la academia (la única que posee una instalación ahí es Rivera).

²⁴ Walter Mignolo, “Geopolitics of knowledge and the colonial difference”, *South Atlantic Quarterly* 103 (2002): 57-96.

Las autoras concentran sus críticas en dos dimensiones: la primera refiere a la ausencia de reconocimiento hacia los campos teórico-políticos mencionados más arriba, desarrollados en el continente durante al menos todo el siglo XX y, desprendido de esto, la omisión de las tradiciones de pensamiento político afrodescendiente e indígenas, incluida la (difícil) participación de las mujeres en ellas. La segunda, es una respuesta al predominio de los estudios decoloniales, especialmente porque se han erigido como discursos totalizantes sobre los sectores subalternos, con mayor legitimidad y visibilidad que los discursos subalternos mismos, cuestión que se han atrevido a calificar como colonialismo académico. Veamos ahora cómo estas tres autoras desarrollan estos asuntos.

La socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui es probablemente una de las autoras más destacadas de la escena intelectual contemporánea en el continente. De prolongada trayectoria y una vasta producción escrita, producto de investigaciones tanto individuales como colectivas de envergadura, la obra de Silvia Rivera Cusicanqui constituye hoy una referencia ineludible para una serie de temas, entre ellos, el de la crítica anticolonial, que es transversal a su obra, una tradición de pensamiento latinoamericano de la cual se nutre y a la que ha hecho aportes importantes desde la región andina con textos como “La raíz: colonizadores y colonizados”, su ensayo de 1993. En el año 2002, Rivera ingresó de manera involuntaria al circuito decolonial, cuando Walter Mignolo le dedicó uno de sus trabajos: “El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui”. El texto es laudatorio, de eso no cabe duda, sin embargo, conocer buena parte de la obra de Rivera permite constatar una distancia excesiva con ella, pues en Mignolo una encuentra una interpretación exageradamente nítida con respecto a su propio proyecto intelectual. Pero más relevante que esta opinión mía, es el hecho de que fue la propia Silvia Rivera la que en el año 2006 cuestionó tanto a Mignolo como a los estudios decoloniales, en un tono frontal, al que me temo que estos autores no se habían visto expuestos²⁵. Ese texto de Rivera se republicó en 2010, danto título a un volumen más extenso, del cual tomamos la siguiente cita:

Al Dr. Mignolo se le dio en una época por alabarme, quizás poniendo en práctica un dicho del sur de Bolivia que dice “alábenlo al tonto que lo verán trabajar”. Retomaba ideas mías sobre el colonialismo interno y sobre la epistemología de la historia oral, y las regurgitaba enredadas en un discurso de la alteridad profundamente despolitizado. Se cuidaba de evitar textos polémicos como “mestizaje colonial andino”, pero asumía en forma descontextualizada algunas ideas que adelanté en “El potencial epistemológico de la historia oral”, cuando el Taller de Historia Oral

²⁵ Para quienes conocen a la autora no es sorpresa este tipo de intervención, pues se trata del tono con el que habitualmente ella participa en los debates públicos de Bolivia, el mismo con el que se ha dirigido al Presidente Evo Morales y al Vicepresidente Álvaro García Linares.

Andina recién daba sus primeros pasos (...) Pero la academia gringa no sigue el paso de nuestros debates, no interactúa con la ciencia social andina en ningún modo significativo (salvo otorgando becas o invitaciones a seminarios y simposios). Y por ello Mignolo pasó por alto esos aspectos de mi pensamiento²⁶.

En este libro, la autora formula también sus descargos sobre la grosera omisión de las trayectorias de pensamiento anticolonial en América Latina (esto a propósito de una revista en inglés que le sugirió citar el concepto de “colonialidad del saber”) y de cómo estas, en sus varias décadas de desarrollo, se entroncan con luchas anticoloniales específicas. Lamenta también el que esos gestos de omisión se produzcan incluso en su país, donde los autores que militan (creo que la palabra cabe) en esta corriente han hecho lo propio, en referencia a Javier Sanjinés y su libro sobre el mestizaje, que no recoge los debates que sobre este asunto han tenido lugar en el propio país andino²⁷.

Otro punto de colisión que expone la autora es la cuestión de los sectores subalternos, recurriendo para ello a su propia obra, que utiliza para discutir una concepción de subalternidad que califica de culturalista y despolitizada. De manera provocadora para esos postulados, Silvia Rivera habla de “modernidad aymara” y vincula a los pueblos indígenas con la historia de las luchas por el poder en Bolivia²⁸.

El libro que menciono es, con toda seguridad, la crítica más conocida y que más polvareda ha levantado hasta ahora, por el carácter frontal de su escritura y por poner la atención sobre cuestiones siempre incómodas en ambientes tan pequeños como el académico, entre ellas, el de la construcción de clientelas. Sobre este punto la autora boliviana es lapidaria, pues sostiene que los estudios decoloniales serían una forma contemporánea de colonialismo académico. A continuación, su argumento *in extenso*:

Dotados de capital cultural y simbólico gracias al reconocimiento y la certificación desde los centros académicos de los Estados Unidos, esta nueva estructura de poder académico se realiza en la práctica a través de una red de profesores invitados y visitantes entre universidades y a través del flujo – de sur a norte – de estudiantes indígenas o afrodescendientes de Bolivia, Perú y Ecuador, que se encargan de dar sustento al multiculturalismo teórico, racializado y exotizante de las academias. Por ello, en lugar de una geopolítica

²⁶ Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (Buenos Aires: Editorial Tinta Limón, 2010), 64.

²⁷ *Ibid.*, 68.

²⁸ Desde un yo indígena, dice Rivera “los indígenas fuimos y somos, ante todo, seres contemporáneos, coetáneos y en esa dimensión –el *aka pacha*– se realiza y despliega nuestra propia apuesta por la modernidad”. *Ibid.*, 54.

del conocimiento yo plantearía la tarea de realizar una “economía política” del conocimiento. No sólo porque la “geopolítica del conocimiento” de signo anticolonial es una noción que no se lleva a la práctica, y que más bien se contradice a través de gestos de recolonización de los imaginarios y las mentes de la intelectualidad del Sur. También porque es necesario salir de la esfera de las superestructuras y desmenuzar las estrategias económicas y los mecanismos materiales que operan detrás de los discursos. El discurso poscolonial en América del Norte no sólo es una economía de ideas, también es una economía de salarios, comodidades y privilegios, así como una certificadora de valores, a través de la concesión de títulos, becas, maestrías, invitaciones a la docencia y oportunidades de publicación. Por razones obvias, y a medida que se agudiza la crisis de las universidades públicas en América Latina, el tipo de estructura que hemos descrito se presta muy bien al ejercicio del clientelismo como modo de dominación colonial. A través del juego del quién cita a quién, se estructuran jerarquías y acabamos teniendo que comer, regurgitado, el pensamiento descolonizador que las poblaciones e intelectuales indígenas de Bolivia, Perú y Ecuador habíamos producido independientemente. Y este proceso se inició en los años 1970 –el trabajo de Pablo González Casanova, casi nunca citado, sobre “el colonialismo interno” se publicó en 1969– cuando Mignolo y Quijano estaban todavía militando en el marxismo positivista y en la visión lineal de la historia²⁹.

Por su parte, la autora afro dominicana Ochy Curiel, exponente importante del lesbo feminismo antirracista y parte del movimiento feminista de América Latina y del Caribe, quien ha residido en México y Colombia (trayectos geográficos relevantes a la hora de hablar sobre las necesidades de los diálogos Sur-Sur), ha formulado también críticas a esta corriente en algunos de sus escritos. El más relevante para estos efectos es el artículo “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista”. Dos son las objeciones fundamentales que hace Curiel a los estudios decoloniales: la primera, es que se trataría de una corriente que mantiene un sesgo colonial (en su relación con la subalternidad que representan en la escritura y en la invisibilización de los sujetos subalternos cuando estos producen teorías); la segunda, es que también sería una corriente androcéntrica³⁰.

La autora pone en valor la crítica anticolonial que se produjo hasta los años setenta y se reconoce en esa tradición protagonizada por sujetos de sectores racializados que articularon su labor intelectual con las luchas por la descolonización en las distintas dimensiones que esta posee y para confrontar una diversidad de

²⁹ *Ibid.*, 64-66.

³⁰ Ochy Curiel, “Crítica poscolonial desde las prácticas del feminismo antirracista”, *Nómadas* 26 (2007): 93.

configuraciones históricas coloniales. Con esta reivindicación Curiel rebate la aparente novedad del tema, esto en una revista que convocó a reflexionar sobre la “colonialidad del poder” y que dio espacio a este artículo suyo.

De esta trayectoria Curiel destaca a figuras emblemáticas del pensamiento afrodescendiente (Césaire, Fanon), pero también advierte sobre sus ausencias: las mujeres y el asunto del régimen sexual, una constatación interesante porque advierte en ello un *continuum* con los autores decoloniales. Dice la autora: “Pero a pesar de estos grandes aportes, ni Fanon ni Césaire abordaron categorías como sexo y sexualidad. Tampoco lo hacen los contemporáneos latinoamericanos que escriben sobre estos temas (Mignolo, Quijano, Dussel)”³¹.

Esta crítica incluye la omisión de las teóricas feministas que provienen de sectores racializados de la población, efectivamente eclipsadas por un canon masculino de pensamiento anticolonialista y por los estudios decoloniales actuales, donde las mujeres son minoría y no ocupan las posiciones más visibles. Al respecto, la autora sostiene:

Sin utilizar el concepto de “colonialidad”, las feministas racializadas, afrodescendientes e indígenas, han profundizado desde los años setenta en el entramado de poder patriarcal y capitalista, considerando la imbricación de diversos sistemas de dominación (racismo, sexismo, heteronormatividad, clasismo) desde donde han definido sus proyectos políticos, todo hecho a partir de una crítica poscolonial. Estas voces se conocen muy poco, pues a pesar del esfuerzo de ciertos sectores en el ámbito académico y político para tratar de abrir brechas a lo que se denomina “subalternidad”, la misma se hace desde posiciones también elitistas y, sobre todo, desde visiones masculinas y androcéntricas³².

Acto seguido, afirma que estas autoras no forman parte de las bibliografías de estas corrientes y para sumar complejidad a su crítica, agrega que también han sido subalternizadas por el feminismo. Se refiere aquí a las feministas afrodescendientes de los Estados Unidos, afrodescendientes de América Latina, a las autoras indígenas y a las chicanas, que en conjunto han construido un campo feminista que desde los años setenta pone sobre la mesa la imbricación entre género, raza y clase social, conflictuando la categoría de mujer y provocando tensiones al interior del movimiento feminista (del mismo modo que han tensionado otros movimientos: el de los derechos civiles, el afrodescendiente, el chicano y el indígena, respectivamente).

Uno de los reclamos más potentes de esta autora se desprende de constatar que las mujeres racializadas aparecen en estas corrientes actuales (poscoloniales o

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibid.*, 94.

decoloniales) como objeto de representación en lugar de autoras de la misma. Es la mujer como víctima la que tiene lugar en esas teorizaciones, no la mujer portadora de experiencias de lucha a partir de las cuales han elaborado interpretaciones y teorías, cuestión que explica en gran medida esa ausencia en las bibliografías de los autores decoloniales. Esta crítica surge, nuevamente, de la distancia con el concepto de subalternidad que estas corrientes proponen, manifestando con honestidad sus resquemores:

[N]o dejo de preguntarme ¿qué tanto los llamados estudios subalternos, poscoloniales o culturales realmente descentralizan “el” sujeto como pretenden? ¿No será que estos nuevos discursos apelan a lo que se asume como marginal o subalterno para lograr créditos intelectuales incorporando “lo diferente” como estrategia de legitimación?³³.

Finalmente, Aura Cumes, investigadora maya kaqchikel, Doctora en Antropología Social por CIESAS de México y autora de una importante obra escrita donde incorpora al pensamiento anticolonial indígena la crítica al patriarcado³⁴, se pronuncia sobre estos asuntos en una entrevista de publicación reciente. En esta entrevista se le pregunta a Cumes sobre la teoría poscolonial y su respuesta contiene cuestionamientos similares a los que se han venido mencionando hasta aquí: desconocimiento de los movimientos anticoloniales indígenas y aceptación entusiasta por parte de las academias locales del conocimiento que proviene de las universidades del Norte, asumiendo la pretendida novedad de estos planteamientos. Dice Cumes:

Lo más peligroso de la teoría “poscolonial blanca/occidental” como tú la llamas (que puede ser decolonial, descolonial, anticolonial) es cuando no se reconocen las luchas indígenas y negras, y piensan que ellos han descubierto que lo colonial es un problema actual, es decir, no interrumpido (...) Como decimos aquí, desde que Colón y Pedro de Alvarado pisaron nuestras tierras, se empezaron a articular las luchas anticoloniales y descoloniales. Sin embargo, no nos podemos deshacer tan fácilmente de la racialización del conocimiento y de su consumo igualmente racializado. La palabra y el pensamiento de las y los teóricos poscoloniales, decoloniales y descoloniales blancos y mestizos, cae en un contexto de hegemonía colonial, en donde tienen y se les otorga autoridad por encima de las y los indígenas (...) La consecuencia de todo esto, es que pareciera que no tienen el interés de

³³ *Ibidem*.

³⁴ Aura Cumes, “Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio”, *Anuario Hojas de Warmi* 17 (2012): 1-16.

dialogar con nosotras y nosotros, sino que siguen teniendo la pretensión de darnos lecciones. En Guatemala, la gente indígena nunca dejó de hablar del problema colonial, y se puede rastrear, pero los teóricos ladinos y mestizos (caxlanes) de las ciencias sociales, con pocas excepciones, recién empiezan a reconocer que existe el problema, cuando el giro decolonial “los ilustró” al respecto³⁵.

Esta “racialización del conocimiento” (y de su consumo, como señala ella en esta cita) es un concepto pertinente para catalogar la omisión del pensamiento político indígena y su trayectoria³⁶. En mis investigaciones sobre la intelectualidad indígena en el continente, creo que este asunto es el que más me ha llamado la atención, pues pese a contar con una cantidad relevante de autores y autoras, las investigaciones sociales y la producción académica en general siguen siendo reacias a incorporarlos en sus marcos bibliográficos (el tránsito del informante al autor no es algo de lo que se acuse recibo todavía). Los autores decoloniales no han revertido este gesto, por lo que el “giro” decolonial no ha explorado aún esta dimensión. Lo que hay es una que otra referencia, por lo general descontextualizada, respecto de la trayectoria intelectual del propio autor, similar a lo que reclamaba Silvia Rivera con el uso de su obra.

Reflexiones finales

Este artículo ha constituido una posibilidad para sistematizar y desarrollar las principales discrepancias que tengo con corrientes teóricas actualmente en boga, como los estudios poscoloniales, los estudios subalternos (latinoamericanos) y los estudios decoloniales. Las principales críticas dicen relación con un desconocimiento, omisión o exclusión (dependiendo del caso) de las tradiciones de pensamiento anticolonial que desde al menos un siglo han venido discutiendo sobre la cuestión de la continuidad colonial en el continente, entre ellas, una tradición afrodescendiente y una tradición indígena con las cuales estos autores escasamente dialogan.

Como se dijo en la sección anterior, esta omisión es moneda corriente en disciplinas y campos de estudios que mantienen una fuerte carga eurocéntrica y un desconocimiento supino sobre lo que se ha producido a nivel de teorías en América Latina y el Caribe, sin embargo, este hecho se agrava cuando quienes

³⁵ Aura Cumes y María Iñigo, “Conversación sobre epistemología Maya, teoría poscolonial y procesos de lucha identitaria con Aura Cumes”; *Re-visiones* 7 (2017): 5.

³⁶ Tomo esta categoría de pensamiento político indígena de Guillermo Bonfil, en la cual tienen cabida diversidad de discursos indígenas: organizaciones, dirigentes, intelectuales. Ver Guillermo Bonfil ed., *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina* (Ciudad de México: Ediciones Nueva Imagen, 1981).

incurren en la omisión (o tergiversación) de esas tradiciones son quienes enarbolan las banderas del combate al eurocentrismo. Eso explica en parte, creo que yo, el que haya destinado tiempo a este ejercicio. La otra parte de la explicación también se dijo desde las primeras páginas: que la circulación de estas corrientes no puede ser contrarrestada actualmente por aquello que se produce en nuestros países, mucho menos por aquellas producciones que no acceden a los espacios centrales y más legitimados de sus respectivas sociedades, pues las autoras citadas en la última parte de este artículo no publican en grandes editoriales ni tienen lugar en las grandes universidades (salvo el caso de Silvia Rivera Cusicanqui, académica de la Universidad Mayor de San Andrés en La Paz, Bolivia, aunque por cierto no se puede olvidar que la distancia entre este plantel y cualquier universidad de los Estados Unidos sigue siendo abismante).

Por este motivo, quise entretrejer mis inquietudes con las que han venido manifestando un conjunto de autores a lo largo de dos décadas, las que por motivos de esta circulación restringida que nos recuerda la lamentable perpetuación de la brecha entre centro y periferia, no han tenido el impacto que se necesita para la construcción de un debate que a estas alturas se antoja no sólo necesario, sino imprescindible. Entre esas publicaciones destacué las que son de autoría de sujetas que en abstracto constituirían el referente ideal/idealizado por estas corrientes: Silvia Rivera Cusicanqui, Ochy Curiel y Aura Cumes; tres mujeres de potente trayectoria intelectual y activista, también las tres de pluma filosa, que declaran una pertenencia a sectores subalternos (o mejor dicho subalternizados), pero que al mismo tiempo se resisten a la exotización con la que intentan domesticarlas a ellas y a sus pueblos, una exotización de la que lamentablemente los estudios decoloniales, pese al giro que dicen representar, no se han librado.

Referencias bibliográficas

- Beverly, John. *Subalternidad y representación*. Madrid: Editorial Iberoamericana, 2004.
- . *La interrupción del subalterno*. La Paz: Plural Editores, 2010.
- Bonfil, Guillermo ed. *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. Ciudad de México: Ediciones Nueva Imagen, 1981.
- Cumes, Aura y María Iñigo. “Conversación sobre epistemología Maya, teoría poscolonial y procesos de lucha identitaria con Aura Cumes”. *Re-visiones 7* (2017): 1-20.
- . “Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio”. *Anuario Hojas de Wármí 17* (2012): 1-16.
- Curiel, Ochy. “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista”. *Nómadas 26* (2007): 92-101.
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Editorial Akal, 2009.
- Fernández Nadal, Estela. “Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana actual”. *Herramienta. Revista de debate y crítica marxista 24* (2003-2004). Consultado en julio de 2018, disponible en <http://www.insumisos.com/httpdocs/articulos/Los%20estudios%20poscoloniales%20y%20la%20agenda%20de%20la%20filosof%EDa%20lati.pdf>.
- Grünner, Eduardo. “El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Žižek”. En *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, compilado por Fredric Jameson y Slavoj Žižek, 11-64. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1998.
- Inclán, Daniel. “Contra la ventriloquia: notas sobre los usos y abusos de la traducción de los saberes subalternos en Latinoamérica”. *CUHSO 26* (2016): 61-80.
- James, C.R.L. *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Mignolo, Walter. “Herencias coloniales y teorías postcoloniales”. En *Cultura y Tercer Mundo, Vol. 1, Cambios en el saber académico*, compilado por Beatriz González Stephan, 99-136. Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 1996.
- . *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.
- . “El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui”. En *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, coordinado por Daniel Mato, 201-212. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales: Universidad Central de Venezuela, 2002.

- Oliva, Elena, Lucía Stecher y Claudia Zapata. *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo xx*. Buenos Aires: Editorial Corregidor, 2013.
- Reynoso, Carlos. *Apogeo y decadencia de los Estudios Culturales. Una visión antropológica*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2000.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Editorial Tinta Limón, 2010.
- Rojo, Grínor, Alicia Salomone y Claudia Zapata. *Postcolonialidad y nación*. Santiago de Chile: Lom ediciones, 2003.
- Sanjinés, Javier. *El espejismo del mestizaje*. La Paz: Instituto Francés de Asuntos Andinos-Embajada de Francia, 2005.
- Zapata, Claudia y Elena Oliva. “La segunda reunión de Barbados y el primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas: horizontes compartidos entre indígenas y afrodescendientes de América Latina”. (Inédito).
- Zapata, Claudia. *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Quito: Editorial Abya Yala, 2013.
- . “Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista”. *Discursos/prácticas. Revista de Literaturas Latinoamericanas* 2 (2008): 113-140.

Claudia Zapata Silva. Directora del Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad de Chile (Santiago, Chile). Doctora en Historia con mención en Etnohistoria por la Universidad de Chile. Se ha especializado en historia contemporánea de América Latina, en movimientos indígenas y en pensamiento crítico latinoamericano. Entre sus publicaciones se encuentran los libros *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo* (Quito: Editorial Abya Yala, 2013), *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas de un pensador del siglo xx* (Buenos Aires: Editorial Corregidor, 2013), en conjunto con Elena Oliva y Lucía Stecher, y *Postcolonialidad y nación* (Santiago de Chile: Lom ediciones, 2003), junto a Grínor Rojo y Alicia Salomone. También es autora de capítulos de libros y numerosos artículos publicados en revistas especializadas. Actualmente dirige el proyecto “Representaciones de la diferencia y propuestas sobre diversidad cultural en la escritura de autores afrodescendientes e indígenas en América Latina a partir de 1950 (2015-2018)”. En 2015 recibe el premio Ezequiel Martínez Estrada de Casa de las Américas por el volumen *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Correo electrónico: clzapata@uchile.cl.

A propósito de Frantz Fanon. Cuerpos coloniales y representación¹

*Alejandro de Oto*²

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN

Recibido: 30 de septiembre de 2017

Aceptado: 23 de noviembre de 2017

Resumen

Este ensayo se concentra en las inflexiones que la escritura de Fanon produce en las genealogías críticas del colonialismo, en lo que respecta al cuerpo y la representación. En el trabajo se aborda el cuerpo colonial como una noción acuñada en la crítica fanoniana del colonialismo. Ella es crucial para las discusiones contemporáneas sobre la racialización y en particular para entender el modo en que una analítica del cuerpo en el colonialismo es al mismo tiempo una crítica temprana de la representación como categoría filosófica y cultural. El texto recorre los escritos principales de Frantz Fanon con la intención de mostrar el modo en que estos procesos de despliegan y para ponderar su escritura como un archivo central de la filosofía política poscolonial.

Palabras clave

Cuerpo, Representación, Colonialismo, Filosofía política.

¹ El presente trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación Plurianual "Interpelaciones latinoamericanas transdisciplinarias a la teoría poscolonial y al giro decolonial: artefactos, archivos y subjetivaciones", financiado por CONICET (2015-2017).

² Profesor de Filosofía del Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de San Juan (San Juan, Argentina). Correo electrónico: adeoto@mendoza-conicet.gob.ar.

On Frantz Fanon. Colonial Bodies and Representation

Abstract

This essay focuses on the inflections that Fanon's writing produces in the critical genealogies of colonialism regarding to the problems of body and representation. It approaches the colonial body as a notion coined by the fanonian criticism of colonialism. This is crucial to contemporary discussions about racialization, particularly to understand the way in which an analytic of the colonial body is at the same time an early critique of representation as a philosophical and cultural category. The essay deals with Fanon's main texts with the intention of showing how these processes unfold and to ponder his writing as a central archive of postcolonial political philosophy.

Keywords

Body, Representation, Colonialism, Political Philosophy.

Introducción

Este ensayo se concentra en las dos marcas que el título expresa y procura tomar partido de algunas dimensiones presentes en los escenarios de la crítica poscolonial y del giro decolonial, solo de manera lateral. Una serie de consideraciones metodológicas se suscitaron al momento de concebir esta intervención. Al principio había pensado en hacer un desarrollo histórico del tema, con una suerte de estado del arte y de líneas principales de investigación, pero luego, con un criterio más restrictivo y de orden epistemológico, consideré que era necesario focalizar las inflexiones que se producen en escrituras centrales de las genealogías poscoloniales, como lo son los textos de Frantz Fanon.

La escritura de Fanon ofrece lo que podría pensarse como llaves genealógicas³ para explorar y reflexionar sobre los cuerpos y las corporalidades⁴ en los contextos coloniales de mediados de siglo xx. En particular porque, en ese momento, se asiste a una crítica del colonialismo y las impugnaciones que sobre él se realizan atacan el conjunto de las comprensiones del fenómeno de la modernidad europea, en particular desde el siglo xviii en adelante. También trato de sostener la idea de que la vigencia de Fanon no solo está dada por cierta circularidad temática de sus textos y sus referencias, en particular a la alienación, a la racialización o a las formas de producir subjetividad en las sociedades coloniales (lo cual en muchos sentidos justificaría esa vigencia), sino también porque como escritura es un esfuerzo por moldear la arena cultural en la cual se tramitan todos los conflictos interpretativos alrededor del colonialismo, los estilos para llevarlos a cabo y las audiencias o comunidades de lectores involucradas. Sartre lo intuyó con especial perspicacia en el prólogo de *Los condenados de la tierra*, al discurrir sobre las audiencias europeas del libro de Fanon⁵.

En la suma de todas estas variables incluyo mi intervención aquí. Suma no carente de ambivalencias y de posiciones contingentes, pero que estimo productivas en lo que respecta al registro fanoniano.

Como efecto o causa de las impugnaciones al colonialismo que estas escrituras produjeron, apareció la necesidad de desarrollar un lenguaje conjugado en la

³ Alejandro De Oto, "Decolonialidad: exploraciones fanonianas", en *El pensamiento alternativo en la Argentina contemporánea*, comps. Hugo Biagini y Gerardo Oviedo (Buenos Aires: Editorial Biblos, 2016), 157 y ss.

⁴ No abordo una distinción precisa entre cuerpo y corporalidad porque ello implicaría una larga deriva. Los dos registros porque son importantes en conjunto y por separado. No obstante, los usos supeditados a la noción de cuerpo colonial que se configura en la escritura fanoniana.

⁵ Sartre fue enfático al respecto en el famoso prefacio a *Los condenados de la tierra*: "Como europeo, me apodero del libro de un enemigo y lo convierto en un medio para curar a Europa. Aprovechélo", en Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra* [1961] (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1994), 13.

descolonización. Dicho lenguaje contenía la crítica histórico-social de la dominación colonial como una política para las subjetividades, entendidas ellas como procesos de construcción históricos complejos. Tal situación produjo un archivo que se engarza con la dimensión genealógica mencionada antes, que incluye una serie de elementos a primera vista contradictorios. A saber, un conjunto de teorías provenientes del espacio continental europeo, unas dimensiones de la corporalidad para las cuales esas teorías no tenían respuesta adecuada y una lengua metropolitana forjada en la interacción colonial. En tal contexto, la idea de descolonizar sintetizaba un acto de crítica radical cercano a la expresión de Aimé Césaire de “inventar almas”. Lejos, claro está, estaba esta expresión de un acto de voluntad política. Por el contrario, ella era síntoma y función del despliegue y exposición de los engarces, pliegues, planos y niveles que constituían el objeto opaco que llamaremos cuerpo colonial⁶. Inventar almas no refiere entonces a una historia de la conciencia separada de los cuerpos sino a un registro de la urgencia política y moral, cuando no epistemológica, de organizar una comprensión de los cuerpos y las corporalidades en el espacio social estriado por las prácticas coloniales.

Fanon reflexiona acerca de un cuerpo tramado en las lógicas de la dominación colonial, racializado por ellas y en el cual se han inscripto, casi como configuración ulterior, las formas lingüísticas, discursivas, performativas y representacionales del colonialismo. Este proceso articula el debate cultural y político de aquellos años y le permite describir la racialización en la experiencia concreta de los individuos apuntando con ello a las dimensiones moleculares de la subjetividad. Tal movimiento describirá durante las décadas posteriores a su muerte (en 1961) un lento desplazamiento que imbrica producción de subjetividad y experiencia, un cruce sobre el que asistiremos con frecuencia en las teorías normalizadas por la geopolítica del conocimiento, pero por fuera del registro colonial, a partir del cual él había desplegado sus reflexiones. La consecuencia inmediata de aquellos momentos iniciales de la crítica producida por los pensadores caribeños y africanos fue establecer una marca para el pensamiento contemporáneo (ya actuante en W.E.B. Du Bois, pero ahora presente en relación con el tipo de sociedad que constituían los colonialismos históricos), que anticipó la racialización como dimensión central de las prácticas sociales modernas. Fanon fue un pensador situado y afinado en los contextos, por ello la racialización no aparece en su escritura como una observación que se puede extender a todas las situaciones coloniales, si no que la usa para los espacios que enfoca en sus trabajos, en particular el caribeño y el africano. Es un pensador de procesos históricos específicos que intenta también articular la resistencia al colonialismo en lo que respecta a sus modos de configurar

⁶ Utilizo esta noción para designar al proceso que produce cuerpos racializados en las historias coloniales y que en el caso de Fanon resuelve, eso creo, muchos problemas prácticos para analizar su escritura.

la producción de conocimiento. Lo conceptual lo define en el enfrentamiento con el colonialismo y sus regímenes de sentido, entendido como una máquina axiomática⁷ de producir in-diferenciaciones pero que al mismo tiempo establece las grandes particiones del nosotros y el ellos. Muy pronto detectó el carácter performativo de la escritura y con ella ingresó en los pliegues que relacionan modernidad y colonialismo, o mejor dicho, modernidades y colonialismos, dirigiendo todas sus encuestas a los signos que delimitan la autoridad cultural y su puesta en cuestión, haciendo que se deslicen a zonas menos asertivas y que pierdan su capacidad de significar en dirección colonial.

Como consecuencia, la crítica política y cultural en ciernes experimenta una mutación que descompasa la dimensión epistemológica porque la aleja de los dualismos configurados por abismos ontológicos de “lo negro” y “lo blanco” (metafísicas disolventes las llamaba Fanon) o regidos por la mediación trascendental de una subjetividad. En otras palabras, desincroniza la relación conocimiento y representación tal como aparece en el universo de las prácticas coloniales.

De ese modo, si pudiéramos decir qué es central en esta instancia, en especial en relación con las largas genealogías disciplinarias de la filosofía europea, deberíamos señalar que su escritura revela que las críticas anticoloniales fueron también epistemológicas. Ellas desfondaron el sistema de representaciones sobre las que se asentaba el conocimiento en clave colonial, es decir trabajaron más allá de las narrativas originarias y originales de la autoridad cultural y sus representaciones.

La experiencia de la descolonización fue acechada por el hecho concreto de enfrentar todo el conjunto de representaciones de los discursos coloniales que producían una amplia distribución de seres y objetos entre los que se tramaba el cuerpo colonial. Un cuerpo afectado a la par por el exceso y por la carencia, descrito en una lengua que a la vez que hace posible el despliegue de la autoridad cultural, la desafía en una economía de los intercambios simbólicos y de cierta condición trágica. Derrida, décadas más tarde, detectará algo parecido al decir “no tengo más que una sola lengua; ahora bien, no es la mía”⁸. Fanon es actuante de un momento similar de la lengua teórico-política que llamo, a falta de mejor nombre, lengua colonial, la cual oficia de recordatorio de la dificultad de configurar un proyecto político descolonizador con ella y en ella. Es una lengua que describe la apropiación moderno colonial y la desapropiación de los cuerpos racializados. El comienzo de *Piel negra, máscaras blancas* describe con notable agudeza del drama de la representación en juego:

⁷ Para un desarrollo de la noción de axiomática colonial ver Alejandro De Oto y Cristina Póseman, “Malditos cuerpos. Filosofía, escritura y racialización”, *Astrolabio*, nueva época, 17 (2016): 184.

⁸ Jacques Derrida, *El monolingüismo del otro* (Buenos Aires: Editorial Manantial, 1997), 14.

Hablar es emplear determinada sintaxis, poseer la morfología de tal o cual idioma, pero es, sobre todo, asumir una cultura, soportar el peso de una civilización. Como no es una situación de un único sentido, nuestra exposición se resentirá de ello. Quisiéramos que se aceptasen algunos puntos propuestos por nosotros que, por inaceptables que puedan parecer al principio, habrán de encontrar en los hechos el criterio de su exactitud. El problema que nos planteamos en este capítulo es el siguiente: el negro antillano será más blanco, es decir, se aproximará más al verdadero hombre, cuanto más suya haga la lengua francesa. No ignoramos que esta es una de las actitudes del hombre frente al Ser. Un hombre que posee el lenguaje posee por consecuencia el mundo que expresa e implica ese lenguaje. Se ve a dónde queremos llegar. En la posesión del lenguaje hay una potencia extraordinaria. Paul Valéry lo sabía cuando hacía del lenguaje ‘el dios extraviado en la carne’⁹.

Si prestamos atención queda algo evidente: el cuerpo es llamado en sus relaciones más concretas, en su acontecer, y en tal procedimiento la dimensión sensorial y el conjunto de sus experiencias asociadas a la sensibilidad son abordadas en primer plano. En ese espacio se percibe el *ethos* trágico de la lengua colonial, la tensión que la habita, porque ella está disponible pero su proceso representacional regula la soberanía política, la sexualidad, el género y la distribución y organización racial del vínculo social.

Tal tensión inscribe la relación colonial en el cuerpo y nos envía al problema epistemológico que mencionamos antes, ello es, que los cuerpos racializados constituyen *per se*, en su ocurrencia social e histórica, un obstáculo para las representaciones coloniales. No pueden situarse *vis-à-vis* esas representaciones desplegando extensas ontologías. Por defecto, entonces, lo evidente es ahora su carácter configuracional y el hecho de que cualquier argumento ahistórico sobre su emergencia (por ejemplo, con políticas de la identidad, con fuertes esencialismos nativos, etcétera.) caduque en el mismo momento de su enunciación. Para decirlo de manera resumida: no hay para ellos ontologías previas a la historicidad, ni posteriores a ella. Lo que Fanon despliega allí es una solución de compromiso que empuja paroxísticamente los cuerpos al límite de las representaciones, como se expresa en “el negro antillano será más blanco, es decir, se aproximará más al verdadero hombre, cuanto más suya haga la lengua francesa”, y que más adelante lo veremos, de igual manera con la “zona de no ser”. Es preciso notar aquí que en la descripción de la lengua colonial Fanon destaca algo evidente, y ello es que los cuerpos no remiten a ningún elemento relacional o que en última instancia designe, al tiempo que constituya, lo común. La pregunta que inquieta y no es menor, dado

⁹ Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* [1952] (Madrid: Ediciones Akal, 2009), 49-50.

que encierra muchas de las tramas políticas y culturales en juego, es si aquello que se constituye en el colonialismo histórico es una forma de vida que puede ser considerada comunitaria¹⁰. Fanon responderá que no, porque no hay posibilidad de vida ni individual ni colectiva si el privilegio organizacional y enunciativo lo tienen varios discursos desafiatorios y si el régimen de saber que se impone es el de la propia representación, cuya manifestación paroxística al tiempo que la refuerza, la desestabiliza.

Con este conjunto de cuestiones el trabajo crítico descolonizador despliega una doble urdimbre en la que por un lado muestra la morfología del cuerpo en los discursos coloniales y, por otro, produce una economía de los restos, de los indicios y de los espectros para pensar y actuar una política.

Creo que ese es uno de los caminos más fructíferos para entender el modo en que *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty¹¹ se hace presente en la comprensión que de los cuerpos coloniales acontece en *Piel negra, máscaras blancas*. Allí los esquemas corporales de Merleau-Ponty se potencian al mismo tiempo que entran en crisis. Fanon asume por completo la crítica de una conciencia representacional, lo que parece agregar una potencia adicional a la idea de los esquemas corporales y la *pragnoktosia* que en la *Fenomenología de la percepción* eran tan centrales. Sin embargo, él es testigo de cuerpos racializados que no pueden naturalizar las coordenadas febriles del mundo, no pueden desenvolverse en el espacio tiempo. Por lo tanto, no podrían inscribir diferencia alguna ya que el esquema corporal es sustituido por una inscripción externa y ahistórica, cuyo funcionamiento se describe en el modo de conocer de la representación. Únicamente se explica en lo que respecta

¹⁰ Es directa la referencia al debate sobre la comunidad de Roberto Esposito y Giorgio Agamben, en particular cuando piensan la comunidad más allá de un fundamento o incluso identidad primordial. Ver por ejemplo de Roberto Esposito, *Categorías de lo impolítico* [1988] (Buenos Aires: Ediciones Katz, 2005) y de Giorgio Agamben, *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad* [1982] (Valencia: Ediciones Pre-textos, 2008) y *La comunidad que viene* [1990] (Valencia: Ediciones Pre-textos, 2006). Un minucioso análisis y valioso por su precisión es el trabajo de Matías Leandro Saidel, "Consideraciones sobre lo común en las reflexiones de Esposito, Agamben, y Hardt y Negri", *Revista internacional de comunicación y desarrollo* 1 (2015): 99-115. Creo que estas discusiones, al mismo tiempo que las que inauguran los que piensan el problema desde la perspectiva de la multitud, pueden encontrar un ambiente teórico, político y epistemológico propicio si tomaran en cuenta las críticas del colonialismo hechas por autores como Fanon, Césaire, entre otros. La filosofía política contemporánea padece la ausencia de aquellos que reflexionaron sobre la modernidad en relación con los colonialismos y la colonialidad. Dentro de las genealogías poscolonial y descolonial este tipo de trabajos es frecuente, me refiero a aquellos que articulan colonialidad y modernidad, pero apenas un paso afuera de esos universos y nos encontramos con una filosofía política que ni siquiera muestra "sus otros". Con María Marta Quintana hemos debatido este asunto en un trabajo a propósito de las ontologías con las cuales piensa Agamben en *Homo Sacer* en el siguiente trabajo: Alejandro De Oto y María Marta Quintana, "Biopolítica y colonialidad. Una lectura crítica de *Homo Sacer*", *Tábula Rasa* 12 (2010): 47-72.

¹¹ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1957).

a su acontecer racializado, y allí no conocen sino en el dispositivo en el que son tramados. Son objetos extraños de la comunidad.

Fuerzo el argumento hasta sus límites para mostrar que Fanon al presionar sobre los esquemas corporales como una figura racializada, revela algo más que cuerpos, se hace presente allí la idea de historia y comunidad que llama al esquema histórico racial y epidérmico racial. Los y las descriptos/as por esas categorías son parte de un *stock* pero no son sujetos de la política, son exteriores a lo común y disponibles para un proceso regulador de la vida.

Yo había creado, por encima del esquema corporal, un esquema histórico-racial. Los elementos que había utilizado no me los habían proporcionado “los residuos de sensaciones y percepciones de orden sobre todo táctil, vestibular, quinesésico y visual”, sino el otro, el blanco, que me había tejido con mil detalles, anécdotas, relatos. Yo creía tener que construir un yo psicológico, equilibrar el espacio, localizar sensaciones, y he aquí que se me pide un suplemento. “¡Mira, un *negro!*” Era un estímulo exterior al que no prestaba demasiada atención. Yo esbozaba una sonrisa. “¡Mira, un *negro!*” Era cierto. Me divertía¹².

Así, el esquema histórico racial es el conjunto de leyendas, mitos y relatos tramados en discursos que performan modos de conocer sobre las poblaciones negras y sobre los individuos descritos por esa condición. En ese esquema es posible notar, de la misma manera que Edward Said lo describió con respecto al orientalismo¹³, que el mismo se sostiene en discursos sobre la diferencia cultural racializados, que han atravesado de lado a lado las teorías antropológicas del siglo XIX y gran parte de la teoría social, ya sea por acción u omisión. Podríamos afirmar que la omisión de la necesidad de adecuar categorías y conceptos a realidades de diferente naturaleza cultural e histórica es un indicio de la función performativa de este esquema.

Fanon, como una suerte de alquimista de la modernidad/colonialidad, produce entonces una comprensión del esquema histórico racial en contacto con la idea hegeliana del reconocimiento, en juego en la dialéctica del amo y el esclavo (vía Kójeve). Un proceso, éste último, que recorta de entrada cualquier exterioridad, ya sea en la dialéctica en general, como en la dimensión acotada en la cual funciona la figura del reconocimiento. Allí, propone que el esquema histórico racial interrumpe la naturalización de las relaciones del cuerpo, al mismo tiempo que desaloja cualquier “interioridad” del proceso dialéctico para las poblaciones racializadas y el reconocimiento. Como consecuencia, deviene una función de

¹² Fanon, *Piel negra...*, 112.

¹³ Edward Said. *Orientalismo* [1978] (Barcelona: Random House Mondadori, 2002).

las representaciones coloniales. De todos modos, se produce conocimiento dado que el lugar del otro es representado como un lugar prefigurado y lo que se mide es la distancia de los cuerpos con respecto a esa imagen. En tal sentido, lo que importa de los cuerpos racializados y los objetos (del deseo, discursivos, materiales en el sentido lato) hacia los que se dirigen, es cuán extensa es su falta de sincronía. Fanon dirá en este contexto “que la ontología deja de lado la existencia”¹⁴. Esta advertencia viene a cuento para entender que, si una noción de comunidad se despliega a partir de las determinaciones ontológicas de tales discursos y *performances*, no ofrece lugar para que emerja lo nuevo. Así, creo que es posible dar otro marco a la discusión que en los años noventa se dio con respecto a la representación. Ella se fundó en tomar distancia de nociones de identidad vinculadas a fuertes ontologías que se proyectaban como fundamento de las prácticas culturales y el privilegio epistémico-político se situó en las prácticas y sus configuraciones abandonando los registros esencialistas del mundo social, de las ideas y de sus circulaciones¹⁵. En tal contexto, mucho de esos énfasis antiesencialistas produjeron fuertes anacronismos. El caso tal vez más marcado, fue el modo en que se afectó una descripción de la comunidad poscolonial en términos nacionales, que fue vista como una rémora de un pasado asolado por nacionalismos de toda laya¹⁶. No obstante, y más allá de estas tensiones, la escritura producida en resistencia abierta al colonialismo décadas antes, como la de *Los condenados de la tierra*, sostenía, junto con una crítica de la representación, una defensa de la comunidad nacional tras el complejo sintagma “cultura nacional”¹⁷.

No resulta tan extraña esta operación si se tiene en cuenta que la representación era experimentada, en tanto modo de conocer, como el fluido que lubricaba las formaciones ideológicas coloniales. La cultura nacional en Fanon, entonces, recuerda más a una noción de comunidad pensada en la diferencia y en la heterogeneidad de las posiciones del sujeto antes que una consolidación inmunitaria en la ley o en otros recursos contractuales del estado. Lejos de imponer limitaciones a la vida en común la potenciaba. En ese tenue registro

¹⁴ Fanon, *Piel negra...*, 101.

¹⁵ De todos modos, varias voces advirtieron sobre los problemas que acarrearía el énfasis antiesencialista. Quién discutió esto con precisión en los albores del debate, allá a principios de la década del noventa, fue Ella Shohat, “Notes on the ‘Post-Colonial’ ”, *Social Text* 31-32 (1992).

¹⁶ Lo cual fue un error de partida. De hecho, Fanon es enfático en no confundir los términos cultura nacional y nacionalismo. El problema fue que la descripción de lo que llamaba una cultura nacional no acontecía precisamente en el orden de las políticas de identidad sino en la imaginación de prácticas sociales abiertas. Es preciso recordar que para pensadores como Fanon la clave era evitar las formas de imaginación cultural que provenían de los regímenes coloniales que segmentaron y estratificaron ampliamente las poblaciones. Ver en particular los capítulos III y IV de Fanon, *Los condenados de la tierra*.

¹⁷ *Ibid.*, 188 y ss.

de la comunidad imaginada en *Los condenados de la tierra* se ponía en juego la novedad conceptual y política para tensar los cuerpos coloniales en dirección emancipatoria, y lo común se desplegaba como horizonte deseado antes bien que como la representación de límites contractuales que tarde o temprano significarían el fin de la política.

La corporalidad como invención y conocimiento

El proceso reflexivo sobre la descolonización, implicó que las distinciones conceptuales entre individuo y comunidad inscriptas en casi cada una de las narrativas modernas, debían ser sometidas a escrutinio desde la nueva complejidad del colonialismo y los procesos de racialización inscriptos en su matriz de poder. Ello fue así porque al considerar lo que los individuos “dan” como don a la comunidad, en la sociedad colonial ese “don” se constituye en la ausencia radical de cualquier posibilidad de que ocurra y de ser regulado en una suerte de contrato social. La observación sociológica de Fanon es aguda en este punto, al señalar que la sociedad colonial no registra en su vocabulario términos comunitarios sino extractivos. La vida en común es una abstracción y de ella no hay política posible, porque lo que hace todo el tiempo en realidad, es ser función del modo en que los cuerpos coloniales se inscriben en la lógica de la disponibilidad y de los recursos.

Es por esto que descolonizar, en esta instancia de la discusión, significa sospechar de los vínculos naturalizados que las categorías del análisis social y filosófico despliegan cuando lidian de entrada con dimensiones que aparecen como universales pero no lo son, tales como los cuerpos, la comunidad, la nación, etcétera. En esa dirección contextual se presenta la racialización de la que trata *Piel negra, máscaras blancas* y que subvierte radicalmente la noción de esquema corporal. De ese modo, el esquema histórico racial da paso al epidérmico racial, y éste ya no precisa de ninguna legitimidad ya que es performatividad pura sobre los cuerpos. Los estereotipos y el bestiario que los asuelan no se registran como inscripción, como diferencia, simplemente ocurren. Es una suerte de performatividad que se resuelve en ellos al transformarlos en cuerpos dañados, fallidos o en espacios interrumpidos de la negociación del significado:

Yo no podía más, porque ya sabía que existían leyendas, historias, la historia y, sobre todo, la *historicidad*, que me había enseñado Jaspers. Entonces el esquema corporal, atacado en numerosos puntos, se derrumba dejando paso a un esquema epidérmico racial. En el tren, no se trataba ya de un conocimiento de mi cuerpo en tercera persona, sino en triple persona. En

el tren, en lugar de una, me dejaban dos, tres plazas. Ya no me divertía tanto. Ya no descubría las coordenadas febriles del mundo. Existía triple: ocupaba sitio. Iba hacia el otro... y el otro evanescente, hostil, pero no opaco, transparente, ausente, desaparecía. La náusea (...)¹⁸.

La cita registra la vida social en su inmediatez cotidiana con cronotopos fáciles de reconocer como la calle o el tren, por ejemplo. Dichos lugares, en esta lectura, cesan la función vinculada a la experiencia social de los individuos, allí donde significativos modos de vida se traman en la historia moderna, y se convierten en sitios vaciados para cualquier proceso intersubjetivo. Las modernidades que habían servido para describir, por ejemplo, la calle desde Rousseau en adelante como un lugar vivaz, complejo, conflictivo y siempre en tensión, desaparecen de escena y son reemplazadas por procesos desafilatorios. Fanon dirá que lo inhumano toma el primer plano y el otro será hostil pero no opaco. El vínculo social, descrito casi siempre de manera optimista por toda la literatura sociológica, se esfuma cuando el colonialismo lo atraviesa racialmente y lo sustituye por una performatividad como conocimiento sobre los cuerpos.

Las dos coordenadas centrales de la imaginación política e histórica, el espacio y el tiempo, abandonan los cuerpos coloniales y sus esquemas en situación colonial. El lugar es ocupado por repeticiones de formas superpuestas, de relatos yuxtapuestos y contradictorios sobre la condición y la humanidad nativa, sobre la sexualidad, el género y la clase. Fanon comprende rápidamente que una afirmación del cuerpo con esas claves es delirante¹⁹. Ocurre en la representación, dentro de su economía podríamos decir, pero agravada por el hecho de que no es una conciencia representacional que lidia con los cuerpos que describe y produce sino con una que les es ajena, incluso espacialmente. En ese doble cierre representacional y colonial se desmorona antes de comenzar el intento porque devengan cuerpos políticos

¹⁸ Fanon, *Piel negra...*, 113.

¹⁹ Uso esta expresión en un sentido cercano al de una creencia que se sostiene con convicción a pesar de que las evidencias indican lo contrario. Fanon trabajó con mucho énfasis la idea compensatoria del complejo de inferioridad (que se traduce en complejo de superioridad frente a los que están la misma condición) en los negros de las Antillas. Tras esa figura, evocada a partir de sus lecturas de Alfred Adler, se revela justamente, el carácter delirante del efecto compensador que el complejo de inferioridad produce en una población racializada. Escribe Fanon: "el martinicano no se compara con el blanco, considerado como el padre, el jefe, Dios, sino que se compara con su semejante bajo el patrocinio del blanco. Una comparación adleriana se esquematiza de la forma siguiente: Yo más grande que el Otro. La comparación antillana, por el contrario, se presenta de esta forma: Blanco / Yo diferente del Otro", *Ibid.*, 179. La consecuencia más directa de pasar el análisis de Adler a la dimensión social es encontrarse con la racialización porque el proceso compensatorio se hace ante la validación blanca y en relación con los iguales. Por esa razón el complejo de inferioridad que da como resultado un complejo de superioridad frente a una jerarquía nunca se pone en cuestión. Así entonces, la ontología (tal como la piensa Fanon) y la jerarquía social-racial devienen parte del mismo proceso.

que asuman su presente y produzcan el espacio como espacio vivido y desplacen el esquema histórico y epidérmico racial. Casi podríamos inscribir cada inicio como el mismo momento que el poeta Yeats (1919-20), y luego el novelista Achebe, concibieron al escribir que “las cosas se deshacen”²⁰. Por el contrario, lo que parece sobrevivir es aquello que confirma su condena y los convierte en el cuerpo de los *damnés*. No obstante, la trama trágica a la que hice referencia antes acontece en el cuerpo racializado, en él se inscriben las disposiciones que dicha trama puede asumir al tiempo que se disloca. Sin embargo, sutilmente Fanon indica que no todo es definitivo. Su crítica funciona como un anticipo de lo que luego se llamará, con no pocas dificultades conceptuales, crítica genealógica.

¿Cómo funciona esa crítica? Es preciso decir que la descolonización como fenómeno históricamente situado, no se presentó de manera homogénea. No obstante, una característica en el plano conceptual fue que produjo un deslizamiento que permitió desmontar figuras fantasmáticas²¹ de los orígenes, referidas al espacio de los cuerpos coloniales racializados, tanto en las relaciones sociales como en la lengua colonial, donde se manifestaban las ideas y estereotipos del “daño” y la “condena”. Esta crítica se enfocó en el modo en que se montaba lo real en el espacio del origen. Con ello produjo herramientas que permitieron criticar las ficciones persistentes de los humanismos y sus visiones laudatorias acerca de la condición humana. Visiones que, por todos los medios, parecían evitar el atasco político y epistemológico que representaba el colonialismo, al estabilizar la espacialidad y la temporalidad vacías de los orígenes en los cuerpos coloniales.

La lectura fanoniana se dirigía hacia planos micro de la experiencia tomando distancia respecto de comprensiones molares donde, con frecuencia, la crítica se inviste de un matiz ético e histórico general que parece alejarse del tramado complejo de las subjetividades²². Esto no quiere decir que no haya articulado una posición

²⁰ El poema de Yeats es “The Second Coming”: “Turning and turning in the widening gyre/ The falcon cannot hear the falconer/ Things fall apart; the centre cannot hold/ Mere anarchy is loosed upon the world/ The blood-dimmed tide is loosed, and everywhere/ The ceremony of innocence is drowned/ The best lack all conviction, while the worst/ Are full of passionate intensity”. Ver William Butler Yeats, “The Second Coming”, en *Michael Robartes and the Dancer* [1920], consultado el 5 de octubre de 2017, disponible en <http://www.potw.org/archive/potw351.html>. Por su parte, Chinua Achebe, en *Things Fall Apart* (*Todo se desmorona-Las cosas se deshacen*, dependiendo de la traducción) utiliza a Yeats para dar inicio a la saga de novelas que narran la historia colonial y poscolonial nigeriana. En este caso, el título evoca muchas situaciones, pero se podría inferir que la frase refiere al drama de la historia y del poder. Chinua Achebe, *Todo se derrumba* [1958] (Madrid: Editorial Alfaguara, 1986).

²¹ Ver Alejandro De Oto y Leticia Katzer, “Tras la huella del acontecimiento. Entre la zona de no Ser y la Ausencia radical”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* 65 (2014), y Leticia Katzer y Alejandro De Oto, “Intervenciones espectrales (O variaciones sobre el asedio)”, *Tabula Rasa* 18 (2013).

²² Santiago Castro-Gómez ha analizado la colonialidad como categoría molar y explorando alternativas a esta operación a partir de Michel Foucault: “Michel Foucault y la colonialidad del poder”, *Tabula Rasa* 6 (2007).

ética e histórica general, por el contrario, es tan evidente en toda su escritura y su militancia que no requiere de ningún esfuerzo para hacerla presente. Empero, la crítica del régimen colonial, como él lo llamaba, implicaba la desorganización de los cuerpos racializados y tal actividad llevaba al abandono de sentidos primigenios esperando a ser revelados. La tarea era multiplicar conexiones y extender los lazos a zonas inesperadas de las prácticas sociales. Es interesante notar, de todos modos, que la persistente noción trágica que su obra configura fue, paradójicamente, el modo en el que la lengua de la descolonización participó de las sagas expresivas de las revoluciones del siglo xx.

La repetición de signos provenientes de una suerte de código compartido con otras tradiciones y prácticas de resistencia, vuelve evidente al mismo tiempo la diferencia introducida por la dimensión colonial y convierte los cuerpos coloniales en algo más extenso que una disputa por las significaciones. Marcadores cruciales de ese código como liberación, alienación, revolución, cultura nacional, en el contexto descolonizador; describen una dimensión trágica común con otras luchas pero, a la par, quedan desprovistos de las cargas representacionales que las invisten en la dirección de una historia europea devenida universal. Ahora ocurren sin esas garantías y el lugar colonial las empuja a un linde sobre el que no abundan antecedentes, donde los registros de una memoria política y epistémica deben producirse.

En esa situación los cuerpos son una clave heurística para ampliar nuestro conocimiento de la cultura contemporánea atravesada de punta a punta por las diversas manifestaciones del colonialismo. Además, tales cuerpos que se arraigan en lo sensorial, son afectados por el poder configuracional de la colonialidad en un proceso que articula una y otra vez la dimensión histórica de su emergencia y su dimensión biológica correlativa. Más aún, lo que muestran ambas dimensiones es una fuerza imposible de administrar, sea que se la vea en términos de una conciencia, sea que se la entienda en tanto *bios*.

Dicho de otro modo, los cuerpos coloniales son la articulación privilegiada del acontecimiento en la colonialidad con el punto de emergencia de una política descolonizadora. Ahora bien, esto no significa que el proceso este liberado de asperezas, o que la incertidumbre y la ambigüedad del mismo modo que pueden ser un privilegio epistémico no corran el riesgo de convertirse en factores negativos para una afirmación radical de la diferencia. En el proceso de pensar sin garantías, como diría Stuart Hall, se encuentra la razón de la afirmación fanoniana de que el momento de mayor desafiliación es cuando se produce una rampa desde la cual puede darse un auténtico surgimiento. Llamó a aquello la “zona de no ser”, una zona que acontece una vez que los cuerpos coloniales hayan sido expulsados más allá de los límites representacionales de los discursos racializados del colonialismo y dónde tiempo y espacio ya no pueden ser naturalizados: “Hay una zona de no-ser;

una región extraordinariamente estéril y árida, una rampa esencialmente despojada, desde la que puede nacer un auténtico surgimiento. En la mayoría de los casos, el negro no ha tenido la suerte de hacer esa bajada a los verdaderos Infiernos”²³.

El tiempo presente, entonces, afecta los cuerpos, y las corporalidades acontecen en una temporalidad que ya no se entiende como proceso. El tiempo está en pausa, se produce una cesura de la que no hay retorno porque también se fijan en ella las afectividades, los lazos económicos y las subjetividades. La experiencia como categoría sensorial también se afecta y los cuerpos que ella describe fallan al intentar sincronizarse. Fanon construye una poética de la relación colonial al pensar que los cuerpos que se encuentran allí remiten solamente a las tensiones musculares. En *Los condenados de la tierra* son constantes las imágenes de cuerpos constreñidos, con energía acumulada que no se disipa. Una característica de los cuerpos en ese momento es que se vuelven contra sí mismos, la energía acumulada en las tensiones musculares, lejos de abrirse al espacio de nuevas experiencias sociales representan una comprensión que, en última instancia, no es sino negación de la existencia en un sentido histórico y filosófico. Allí, el tiempo y el espacio son dominios de otros órdenes de los que esos cuerpos participan como espectadores: son los órdenes de la temporalidad y la espacialidad de las mercancías: “En esa zona fija, la superficie está quieta, la palmera se balancea frente a las nubes, las olas del mar rebotan sobre los guijarros, las materias primas van y vienen, legítimando la presencia del colono mientras que agachado, más muerto que vivo, el colonizado se eterniza en un sueño siempre igual”²⁴.

Mercancía, racialización e historia conjugan las claves de ingreso para describir que el colonialismo secuestra el espacio y el tiempo en tanto coordenadas propias de los cuerpos y así desnaturaliza sus esquemas. Los cuerpos racializados se envían a una zona estéril, yerma, que no es otra donde cesa toda representación, “una región extremadamente estéril y árida”, correlativa de la “zona de no ser” donde toda ontología es imposible²⁵. El parecido con la iteración del estereotipo tal como Bhabha lo analizó para los discursos coloniales²⁶ no es casual. Bhabha, lector agudo de Fanon, señala que una característica del discurso colonial es la noción de fijeza y que tiene en el estereotipo su principal estrategia discursiva. En su repetición se pueden inteligir dos consecuencias posibles: por un lado, se afirman las “razones” de la diferencia y, por otro, se vuelve evidente la inestabilidad de fondo que padecen las representaciones del propio estereotipo²⁷.

²³ Fanon, *Piel negra...*, 49.

²⁴ Fanon, *Los condenados de la tierra*, 44.

²⁵ Fanon, *Piel negra...*, 111.

²⁶ Homi Bhabha, *El lugar de la cultura* (Buenos Aires: Editorial Manantial, 2002), 91.

²⁷ *Ibidem*.

En tal contexto, la “zona de no ser” al interrumpir la posibilidad de cualquier ontología, aun aquella que solamente indica un destino para los cuerpos coloniales (recordemos el apotegma fanoniano inicial de *Piel negra, máscaras blancas*: “Para el hombre negro existe sólo un destino. Y es blanco”), detiene la función representacional que le está asociada. Éste no es un dato menor, dado que lo que está en juego son los límites representacionales y aquello que funciona como exterioridad.

Es decir, la “zona de no ser” de pronto se vuelve una suerte de llave genealógica con la cual trabajar la apertura de la lengua colonial y volverla dispositivo de la acción política y cultural. Ella compromete la autoridad cultural colonial porque tanto el poder como la producción paroxística de los cuerpos racializados derivan hacia un lugar de profundas desafiliaciones, donde toda civilidad parece cesar y donde se muestra el límite mismo de la operación. La “condena”, el “estatuto de los condenados” como diría Sylvia Wynter, empuja hacia un sitio donde el reconocimiento es imposible, sea aquel de la dialéctica del amo y del esclavo hegelianas, sea el que esbozan aquí y allá las formas de comprensión interculturales.

El vocabulario teórico político de mediados de siglo xx estaba poblado de conceptos como colonialismo, liberación, alienación, dependencia, etcétera. Cada uno de ellos, en el contexto colonial y en los discursos que le son correlativos, describe con mayor o menor suerte rasgos de una noción de exterioridad de los cuerpos con respecto a las operaciones coloniales. Sin dudas, el más importante para describir la exterioridad ha sido el de alienación porque no dejaba de señalar la interrupción del ciclo del reconocimiento. Quiero destacar que en la invención de una lengua anticolonial las posibilidades de pensar una exterioridad radical con respecto a las operaciones coloniales, entendiendo esas posibilidades como restos no tramados por las representaciones, no parecía algo evidente. Los conceptos respondían a los órdenes representacionales en los que fueron acuñados y, por ello, aun en las versiones más heterodoxas de los mismos, un trayecto de significado que los vinculaba al reconocimiento seguía presente. El resultado de esa persistencia era reinstalar el registro trágico en la descolonización, lo cual no era otra cosa que desplegar una de las formas de la autoridad cultural clásica en un proceso que reclamaba para sí la emergencia de lo nuevo.

Los restos y las tramas de una cultura política que trata de abordar el reconocimiento con la lengua colonial se hacen evidentes incluso en momentos donde los cuerpos coloniales parecen abandonar toda dimensión humana, como en la animalización que Fanon describe en las palabras y en los ojos del colono cuando éste se refiere a los colonizados en términos zoológicos. Aún allí, en ese límite, que podría entenderse como una fractura del proceso de reconocimiento, no habría signos de tal exterioridad.

A veces ese maniqueísmo llega a los extremos de su lógica y deshumaniza al colonizado. Propiamente hablando lo animaliza. Y, en realidad, el lenguaje del colono, cuando habla del colonizado, es un lenguaje zoológico. Se alude a los movimientos de reptil del amarillo, a las emanaciones de la ciudad indígena, a las hordas, a la peste, el pulular, el hormigueo, las gesticulaciones. El colono, cuando quiere describir y encontrar la palabra justa, se refiere constantemente al bestiario. El europeo raramente utiliza “imágenes”. Pero el colonizado, que comprende el proyecto del colono, el proceso exacto que se pretende hacerle seguir, sabe inmediatamente en qué piensa. Esa demografía galopante, esas masas histéricas, esos rostros de los que ha desaparecido toda humanidad, esos cuerpos obesos que no se parecen ya a nada, esa cohorte sin pies ni cabeza, esos niños que parecen no pertenecer a nadie, esa pereza desplegada al sol, ese ritmo vegetal, todo eso forma parte del vocabulario colonial²⁸.

De todas maneras, y de allí la potencia heurística que a mi juicio sigue vigente en su escritura, esos límites parecen estar en duda cuando se pasa a la “zona de no ser”. En ella las dinámicas del reconocimiento moderno coloniales simplemente no están, porque Fanon empuja el registro trágico que inscribe significados acuñados en el reconocimiento hacia una extenuación representacional. En ese momento “la zona de no ser” se vuelve evidencia al mismo tiempo de los procesos afiliatorios orientados teológicamente (un cuerpo nativo: un cuerpo blanco; un nativo: una condena; una raza: una inadecuación) del colonialismo y de su discontinuidad. El cuerpo colonial, se podría afirmar en la huella fanoniana, cesa en el sentido ontológico en el que era imaginado y con él la representación como su modo de conocer privilegiado. En la sutil diferencia que se traza en ese punto de extenuación se abre también el hecho extraño de que el cuerpo colonial puede ser también todos los cuerpos posibles.

Fanon, creo, entendió este dilema teórico, político y práctico con agudeza e hizo de esa figura de los cuerpos coloniales en la “zona de no ser”, frente a las acechanzas coloniales a la subjetividad, espacios privilegiados para pensar materialmente las políticas descolonizadoras. Allí todo un nuevo conjunto de filiaciones se volvió posible, como por ejemplo la filiación entre cuerpo y territorio, presente en las discusiones sobre la cultura nacional, las identidades, las políticas y estéticas de la filiación histórico-racial como la negritud. Dicho de manera directa, el proceso de la descolonización propone tempranamente para las teorías y las filosofías políticas que los cuerpos son el territorio de la disputa contra el colonialismo y el lugar de construcciones emancipatorias para las cuales no hay garantías.

²⁸ Fanon, *Los condenados de la tierra*, 37.

Conclusiones

Para cerrar quisiera remarcar que al entender las intervenciones fanonianas como genealógicas, es posible reconstruir los lazos entre modernidad y colonialidad, al menos en una de sus dimensiones. También se vuelve claro el pliegue del cuerpo y la representación, el cual se expone como crítica política-cultural y como forma del privilegio epistémico moderno colonial. Pasado al vocabulario del giro decolonial, en ese momento de la “zona de no ser”, quedan expuestas la corpo-política²⁹ del colonialismo y la geopolítica del conocimiento moderno-colonial y se insinúa lo que Mignolo ha llamado el “desprendimiento”. Desprendimiento que hace suya la idea de que las representaciones moderno-coloniales no sostienen una política de los cuerpos, una decolonialidad imaginada desde la marca del pensamiento de frontera³⁰.

La “zona de no ser” se revela entonces como una aguda actualización de los signos que, a diferencia del modelo representacional, se disputan ahora en el terreno innominado de la vida social. El nombre que Fanon dio a este proceso fue sociogénesis³¹ e implicó en él el abandono de las tesis ontogénicas y filogénicas.

Esta posible entrada al problema de la representación como modo de conocimiento de los cuerpos y las corporalidades, parece productiva para discutir el alcance general de la noción de decolonialidad. La propuesta de retornar en estas escrituras a las encrucijadas de la descolonización, más que constituir un viaje a los antecedentes lo que intenta es asociar política y epistemológicamente al presente y sus pasados. En tal camino, si decidimos asumir las genealogías de estas escrituras resulta casi evidente que ellas se despliegan produciendo disposiciones heterogéneas de sentido y tramados persistentes de los cuerpos que, al pensar y sentir con Fanon, es donde se resuelve la vida.

²⁹ Es una noción propuesta por Ramón Grosfoguel presente en muchos textos de su autoría y entrevistas.

³⁰ Walter Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options* (Durham: Duke University Press, 2011).

³¹ El pasaje de la ontogénesis a la sociogénesis es uno de los momentos cumbres del pensamiento político y teórico de Fanon. Para hacer un recorrido por las consecuencias del mismo, ver Sylvia Wynter, “Tras el ‘Hombre’, su última palabra: sobre el posmodernismo, *les damnés* y el principio sociogénico”, en *La teoría política en la encrucijada decolonial*, comp. Walter Mignolo (Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2009); Lewis Gordon, *Fanon and the Critic of European Man. An Essay on Philosophy and the Human Sciences* (Nueva York: Routledge, 1995). Del mismo autor, “A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Frantz Fanon”, en *Piel negra, máscaras blancas*, Frantz Fanon (Madrid: Ediciones Akal, 2009).

Referencias bibliográficas

- Achebe, Chinua. *Todo se derrumba* [1958]. Madrid: Editorial Alfaguara, 1986.
- Agamben, Giorgio. *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad* [1982]. Valencia: Pre-textos, 2008.
- _____. *La comunidad que viene* [1990]. Valencia: Editorial Pre-textos, 2006.
- Bhabha, Homi. *El lugar de la cultura* [1994], traducido por César Aira. Buenos Aires: Editorial Manantial, 2002.
- Castro-Gómez, Santiago. “Michel Foucault y la colonialidad del poder”. *Tabula Rasa* 6 (2007): 153-172.
- De Oto, Alejandro. “Decolonialidad: exploraciones fanonianas”. En *El pensamiento alternativo en la Argentina contemporánea*, compilado por Hugo Biagini y Gerardo Oviedo, 153-164. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2016.
- De Oto, Alejandro y Leticia Katzer. “Tras la huella del acontecimiento. Entre la zona de no Ser y la Ausencia radical”. *Utopía y Praxis Latinoamericana* 65 (2014): 53-64.
- _____. “Intervenciones espectrales (O variaciones sobre el asedio)”. *Tábula Rasa* 18 (2013): 127-143.
- De Oto, Alejandro y María Marta Quintana. “Biopolítica y colonialidad. Una lectura de Homo Sacer”. *Tábula Rasa* 12 (2010): 47-72.
- De Oto, Alejandro y Cristina Pósléman. “Malditos cuerpos. Filosofía, escritura y racialización”. *Astrolabio*, nueva época 17 (2016): 174-192.
- Derrida, Jacques. *El monolingüismo del otro. O la prótesis de origen*. Buenos Aires: Editorial Manantial, 1997.
- Esposito, Roberto. *Categorías de lo impolítico* [1988]. Buenos Aires: Editorial Katz, 2005.
- Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra* [1961], traducido por Julieta Campos. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- _____. *Piel negra, máscaras blancas* [1952]. Madrid: Editorial Akal, 2009.
- Gordon, Lewis. “A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon”. En *Piel negra, máscaras blancas*, Frantz Fanon, 217-259. Madrid: Editorial Akal, 2009.
- _____. *Fanon and the Critic of European Man. An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. Nueva York: Routledge, 1995.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción* [1945], traducido por Emilio Uranga. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1957.

- Mignolo, Walter. *Historias locales/Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, traducido por Juan María Madariaga y Cristina Vega Solís. Madrid: Ediciones Akal, 2003.
- _____. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press, 2011.
- Said, Edward. *Orientalismo* [1978]. Barcelona: Random House Mondadori, 2002.
- Saidel, Matías Leandro. “Consideraciones sobre lo común en las reflexiones de Esposito, Agamben, Hardt y Negri”. *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo* 1 (2015): 99-115.
- Shohat, Ella. “Notes on the ‘Post-Colonial’ ”. *Social Text* 31/32 (1992): 99-113.
- Wynter, Sylvia. “Tras el ‘Hombre’, su última palabra: sobre el posmodernismo, *les damnés* y el principio sociogénico”. En *La teoría política en la encrucijada descolonial*, compilado por Walter Mignolo, 51-124. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2009.
- Yeats, William Butler. “The Second Coming”, publicado en *Michael Robartes and the Dancer* [1920]. Consultado el 5 de octubre de 2017, disponible en <http://www.potw.org/archive/potw351.html>.

Alejandro de Oto. Profesor de Filosofía del Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de San Juan (San Juan, Argentina). Investigador independiente de Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina. Doctor del Centro de Estudios de Asia y África del Colegio de México. Ha sido Research Fellow de la Universidad Brown y conferencista del African Series Seminar de la Universidad de Cape Town, entre otras actividades. Es miembro de distintas asociaciones académicas y ha publicado más de sesenta artículos y capítulos de libro sobre crítica poscolonial, literatura de viaje y sobre teoría crítica en perspectiva fanoniana. Es autor de varios libros. El más destacado es *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial* (Ciudad de México: El Colegio de México-Centro de Estudios de Asia y África, 2003), que recibió en 2005 el premio “Frantz Fanon Prize for Outstanding Book in Caribbean Thought” de la Asociación Filosófica del Caribe. Correo electrónico: adeoto@mendoza-conicet.gob.ar.

Espacio colonial y aesthesis soberana: praxis decolonial desde la experiencia vivida del negro según Fanon

*Christian Soazo Ahumada*¹

UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE CHILE

Recibido: 30 de septiembre de 2017

Aceptado: 3 de diciembre de 2017

Resumen

Este artículo problematiza el concepto de “espacio colonial” emplazado sobre la base de un punto de vista, un espacio aesthesico-epistémico, fundado según la idea de interioridad/humanidad naturalizada por el mundo blanco (moderno). El racismo antinegro reflexionado por Fanon se funda en la “reducción aesthesica” del mundo colonial en torno a la mera superficialidad o epidermización. Por lo tanto, se propone en este trabajo una resistencia impoética (en términos modernos) o una reexistencia “poética” (en términos decoloniales) metaforizada por un “salto aesthesico” dentro del espacio colonial con el objeto de generar las condiciones de posibilidad de un cambio sensible, material, referencial, ligado con la desalienación y liberación de la subjetividad oprimida de la cultura afroamericana.

Palabras clave

Espacio, Experiencia, Aesthesis, Decolonialidad, Soberanía.

¹ Profesor de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Santiago de Chile (Santiago, Chile). Correo electrónico: christiansoazo@yahoo.es

Colonial Space and Sovereign Aesthesis: Decolonial Praxis from the Black's Lived Experience by Fanon

Abstract

This article problematizes the concept of colonial space based on a point of view founded from the notion of interiority/humanity naturalized by the white (modern) world. The anti-black racism that is reflected by Fanon is based on the “aesthetic reduction” of the colonial world around mere superficiality or epidermization. Therefore, this study proposes an impoetic resistance (in modern terms) or a “poetic” re-existence (in decolonial terms) metaphorized by an “aesthetic leap” within the colonial space, with the aim to generate the conditions of possibility for a sentient, material, referential change linked with the disalienation and liberation of the Afro-American culture’s oppressed subjectivity.

Keywords

Space, Experience, Aesthesis, Decoloniality, Sovereignty.

Introducción

En la primera parte de este trabajo se indaga en torno a la constitución de la categoría de “espacio colonial”, surgida a partir de la “ocupación” simbólico-material de un territorio determinado. Para efectos de la reflexión planteada en la obra de Fanon, en este procedimiento se materializa el asentamiento del punto de vista de la subjetividad moderno-occidental, fundamentalmente mediante su proyección icónica, esto es, a través del despliegue de los patrones de la “interioridad/humanidad” blanca. Aquí se responde según la lógica identidad/diferencia, siendo la identidad el “ser/blanco” y la diferencia o negatividad radical el “no-ser/negro”. Así, se puede apreciar cómo esta proyección icónica, aesthesico-epistémica, puede ser concebida como una suerte de “poética de la modernidad” en la medida en que configura el mundo posible del blanco (punto de vista/espacio colonial) en función del emplazamiento explícito de un esquema histórico racial, resultando de este hecho la configuración del *cuerpo negro* y el dispositivo de negrificación de su subjetividad. La noción de “cuerpo” aquí producida se vincula con el ciclo de lo biológico, con el referente sin nombre, con lo instintivo del esquema corporal, en suma, con la materialidad biológica, fisiológica y sensorial. Por tanto, el marco ontológico y epistémico generado en este proceso se basa en el fenómeno de “reducción aesthesica” (nula resistencia ontológica del negro, según Fanon) caracterizado en *Piel negra, máscaras blancas* como epidermización, siendo el rasgo distintivo de la categoría “experiencia vivida del negro” surgida en el contexto descrito.

Sin embargo, en un segundo momento de este estudio se avanza hacia categorías que vayan más allá de la maniquea ontología moderna configuradora del espacio colonial. Evidentemente, una concepción como la de *aesthesis soberana* no se restringe a una lógica como la de identidad/diferencia. Se requiere en este caso más bien de una perspectiva analéctica, como la propuesta por autores importantes de la filosofía de la liberación latinoamericana², para quienes la obra de Fanon es un referente ineludible. Según este enfoque, lo semejante es la materialidad sensible o “referencialidad aesthesica” de la vida humana, y lo distinto son las diversas formas culturales de simbolizar y conceptualizar esta experiencia común, esencialmente comunitaria. Esta materialidad aesthesica, que es desde dónde emergen las fuerzas sensibles constituyentes de la experiencia subjetiva, es la que se encuentra contaminada, colonizada (anestesiada) por el esquema histórico racial que configura el espacio colonial (la larga y oscura historia de esclavitud y colonialismo). Y es precisamente desde este mismo lugar o locus de enunciación

² Uno de los principales es ciertamente Enrique Dussel. Ver *Método para una filosofía de la liberación* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974); *Para una ética de la liberación latinoamericana II* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores, 1973).

que se debe desfeticizar o desalienar la ficción o artificio subyacente a la poética de la modernidad, al mito del esquema corporal racializado del cuerpo negro (su negatividad o reducción *aesthetica*). Para tal efecto, se propone en la última parte de este trabajo, figuras críticas como “salto *aesthetico*” (posibilidad de desmontarse, liberarse, de la lógica colonial -identidad-ser/diferencia-no-ser- que afecta, ciertamente en forma asimétrica, tanto al colonizado como al colonizador) y “resistencia impoética” (o “reexistencia” poética en términos decoloniales), a partir de las cuales se enfatice en la potencialidad de la exterioridad crítica³, esto es, de aquellos espacios/experiencias nunca subsumibles del todo, permaneciendo siempre como un “resto” que coexiste con las lógicas globales de dominación modernocolonial (derivadas del “punto de vista” del blanco). Esta exterioridad crítica se vincula con el ámbito de “realidad/naturaleza” que ningún modelo o “mundo” cultural, por más esclavista y colonizador que sea, puede dominar del todo. Es precisamente desde aquí, en torno al procedimiento más radical de nulificación ontológica o “naturalización” de la corporalidad y subjetividad negras, desde donde se puede rescatar la energía *aesthetica* de liberación de la experiencia vital, con la que necesariamente se debe contar para relocalizar tanto los imaginarios de la memoria cultural (del “sistema de referencias primario” de la cultura ancestral afroamericana), de la praxis comunitaria, como la reserva de injusticia, los contextos de violencia y despojo y el mundo de las sensaciones y afectos cotidianos. En este sentido, se debe ir categorialmente más allá de la lógica identidad/diferencia del espacio colonial, en la cual la figura del negro ha quedado fijada a su mera epidermización (diferencia), para despertar la interioridad/subjetividad que, únicamente desde el espacio de semejanza de la misma materialidad sensible, objeto de la “naturalización/cosificación” epistémica moderna, se pone en práctica en la toma de conciencia del colonizado, de acuerdo con una praxis decolonial en la que confluyen tanto el punto de vista autóctono como la *aesthesis* soberana de una auténtica experiencia descolonial afroamericana.

Espacio colonial y colonialidad del ser

Si en alguna dimensión se hizo radicalmente efectivo el escepticismo humanista-renacentista sobre la noción de experiencia, esto ocurrió en el escenario colonial americano bajo la figura del “escepticismo misantrópico” postulada por Nelson Maldonado-Torres⁴. Efectivamente, si el escepticismo europeo se basó en cuestionar los límites de la experiencia “humana”, en el escenario colonial esta indagación

³ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2011), 77.

⁴ Nelson Maldonado-Torres, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo*

adquirió un sentido bien preciso, definido no solo por una desconfianza o incertidumbre “natural” frente a lo desconocido, sino lisa y llanamente por una aversión sobre un tipo específico de experiencia encarnada en el sujeto colonial.

El análisis que abre la experiencia colonial provista desde el nuevo *nomos* de la tierra⁵ debe situarse en torno a la categoría de “colonia”. Ésta, aparte de referir a una especificidad histórica concreta procedente de la antigüedad, remite también, a partir del escenario inaugurado con el proyecto moderno, a un dispositivo teórico fundamental para entender la experiencia periférica, signada tanto por el colonialismo como por el capitalismo y el patriarcado⁶. Siguiendo esta última acepción, la categoría de colonia representa el lugar donde: “la soberanía consiste fundamentalmente en el ejercicio de un poder al margen de la ley”⁷. En este contexto se aprecia una suerte de “tercera zona” o espacio espectral entre el estatus de sujeto y el de objeto⁸. La idea de que cuantiosas poblaciones colonizadas vivan en una interfase donde su vida (condición de sujetos) y su muerte (dimensión de objetos) se conjuguen indistintamente no es más que el resultado, paradójicamente, de una extrema espacialización de la ocupación colonial, demarcada por la producción de un espacio divisional. Esta premisa es la que Fanon plantea cuando sostiene que el mundo colonial es un mundo en compartimientos, expresión concreta de su distribución y disposición geográfica⁹.

Esta soberanía al margen de la ley, esta zona espectral (ontológicamente constituida) está configurada por una experiencia divisible. El espacio colonial se vive o está marcado por este tipo de experiencia, en la medida en que la misma noción de ésta y la de los cuerpos coloniales (para en el caso de Fanon, los cuerpos negros) se homologan con la constitución del espacio/lugar. La divisibilidad se manifiesta u obra en el cuerpo del negro, disponiéndose como el piso o fundamento sobre el que se constituye la experiencia colonial. El negro se convierte en un componente

global, eds. Ramón Grosfoguel y Santiago Castro-Gómez (Bogotá: Siglo del hombre editores, 2007), 134.

⁵ Carl Schmitt, *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del “Ius publicum europaeum”* (Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía, 2002).

⁶ Mbembe sostiene que el “resto”, la periferia mundial, en contraposición a occidente que autoencarna el proceso civilizatorio proveniente del *derecho de gentes* (esto es, el centro del mundo, la patria de la razón), siempre ha sido considerado como expresión de un mero *objeto*, es decir, el poder puro de lo *negativo*. Achille Mbembe, *Kritik der schwarzen Vernunft* (Berlín: Suhrkamp, 2014), 29.

⁷ Achille Mbembe, *Necropolítica* (Barcelona: Editorial Melusina, 2011), 37.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Para Fanon el mundo colonizado es un mundo “cortado en dos”, donde la línea divisoria, la frontera, está indicada por los cuarteles y las delegaciones de policía. Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1963), 27.

o parte *sensible* del “paisaje”¹⁰. Desde esta perspectiva se vislumbra que la “especie humana” se divide entre “blancos” y “negros”. El resultado de esta división es un mundo maniqueo, donde la “bondad material” se asocia con una “mayor claridad” (mundo blanco) y el “mal encarnado” a una “mayor oscuridad” (cuerpo negro)¹¹. Esta dualidad maniquea resulta ser la proyección ontológica de la especie humana desde el atalaya de la posición dominante del colonizador, expresando así, como sostiene Schmitt, en relación al *nomos* de la tierra, la verdadera “ocupación” del espacio terrestre.

El sujeto subalterno que habita estos espacios coloniales se caracteriza por ser un sujeto que no es, en la medida en que “ser” se considere como existir en comunión con los otros, a través de la figura del reconocimiento. En el caso del derecho de gentes aplicado en la guerra, se parte de la base del reconocimiento del otro como enemigo. Por tanto, la práctica de la guerra puede ser leída como la disputa en torno a la experiencia –donde se incluyen obviamente territorios, recursos naturales y formas de vida asociadas a ellos– de un cierto grupo humano frente a la de otros colectivos o comunidades. En este preciso escenario, la otredad juega un rol decisivo. No se puede prescindir aquí de que, desde la perspectiva de las comunidades colonizadas sobre las que reflexiona Fanon, la experiencia colonial y racista granjeada desde el mundo blanco se sale completamente del marco o espacio de experiencias acuñado por sus tradiciones autóctonas. La transmutación aquí experimentada confina a vivir el propio ser, el íntimo mundo ontológico, o sea, su particular dimensión simbólica, cultural y espiritual a través de los Otros, consignando a esta peculiar forma de experiencia dislocada como la realidad ontológica del negro¹².

La experiencia de los “condenados de la tierra”, de los *damnés*, es, ontológicamente hablando, la de un ser-que-no-está-ahí, en contraposición al *Dasein* heideggeriano del ser-ahí¹³. Esto quiere decir: un ser (o, si se quiere, un “no-ser”) que *no tiene lugar*, no tiene “mundo” o apertura existencial, pues es pura impropiedad ontológica. En este sentido, la condena del *damné* se manifiesta a partir de la corporización del paradigma de la naturalización humana y no-ética de la guerra. Esta dimensión bélica no es más que la expresión por antonomasia del no-lugar y del no-sentido en relación con la experiencia humana; en este caso, con la experiencia colonial sufrida por el *damné*. Aquí vuelve a ponerse en primer plano el continuo vínculo entre experiencia escindida y corporalidad englobado en la noción de espacio

¹⁰ Susan Buck-Morss, *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria* (Buenos Aires: Editorial Norma, 2005).

¹¹ Lewis Gordon, *Bad Faith and Antiracist Racism* (Nueva Jersey: Humanities Press, 1995), 97.

¹² Sylvia Wynter, “En torno al principio sociogénico: Fanon, la identidad y el rompecabezas de la experiencia consciente y cómo es ser ‘negro’”, en *Piel negra, máscaras blancas*, Frantz Fanon (Madrid: Editorial Akal, 2009), 339.

¹³ Maldonado-Torres, “Sobre la colonialidad del ser...”, 146.

colonial. Sin embargo, la contracara de esta impropiedad ontológica es la concreta y mundana, pero asimismo constitutiva, condición de “propiedad” económica, a partir de la cual los esclavos negros fueron considerados desde un inicio como simples posesiones/ocupaciones de los colonos. Lo que la propiedad ontológica pudiese tener de autenticidad a nivel existencial es radicalmente trastocada con la nueva ética capitalista, en la cual la legítima “autenticidad” del individuo se asienta sobre la lógica de la propiedad privada. “Se es según lo que se tiene” es la máxima que resuena.

Maldonado-Torres postula una ética sub-ontológica que remite a lo que se encuentra “más abajo del ser”: lo marcado como dispensable; lo que se “expresa” totalmente incardinado con la materia prima de la violencia y soberanía del espacio colonial¹⁴. Esta dimensión sub-ontológica es la que permite comprender cómo opera la divisibilidad de la experiencia colonial en tanto fundamento de la categoría de colonia, al no adoptar la forma de la mera división entre un sí mismo y un otro, sino que situando a éste en el orden de la sub-humanidad. Fanon habla del proceso de bestialización de los condenados¹⁵. Efectivamente, el *damné* no vive la amenaza acechante de la muerte como una forma de anticipación ontológica de su fin en tanto manifestación auténtica de su proyecto existencial, en el sentido de la superación de la impersonalidad del “se” (*man*) argumentada por Heidegger. Por el contrario, debe estar postergando su muerte constantemente en su vida diaria, en este caso como un mero fenómeno óptico, como un “accidente” conminatorio que permea el entorno vital de su experiencia cotidiana. En este contexto se puede decir que la experiencia del *damné* es de pura sobrevivencia; postergación de la muerte en una suerte de experiencia extática. Fanon describe como “muerte atmosférica” la experiencia *sensible* del espacio colonial¹⁶, en la que se patentiza una especie de campo gravitatorio cuya alta densidad experiencial, determinada por los elevados niveles de violencia, represión y despojo, no es más que la constatación del radical colapso de las aspiraciones a una sana humanidad¹⁷, en un contexto donde la inferioridad del *damné* (dimensión sub-ontológica) es un signo evidente de su dispensabilidad o

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Alejandro De Oto y María Quintana, “Levinas y Fanon: ontología y política al borde de un diálogo im-posible”, *Cuadernos del pensamiento latinoamericano* 17 (2010), 61. Fanon muestra que el lenguaje que usa el colono cuando habla del colonizado es un lenguaje zoológico. *Los condenados de la tierra*, 31.

¹⁶ Fanon, *Los condenados de la tierra*, 53. Fanon habla de la “violencia atmosférica” como aquella que abarca todo el espacio colonial y que puede estallar en cualquier parte, barriendo potencialmente con el régimen colonial mismo. Maldonado-Torres menciona la “muerte atmosférica” como una muerte siempre amenazante, materializada en la hambruna, el desempleo, el complejo de inferioridad y la ausencia de esperanza de futuro. “Sobre la colonialidad del ser”, 147.

¹⁷ Nelson Maldonado-Torres, *Against War. Views from the Underside of Modernity* (Durham: Duke University Press, 2008), 131.

precariedad, del agotamiento de su valor de uso en cuanto útil; signo del ominoso oxímoron del valor según su condición de desecho.

El *damné* exhibe, en tanto “ser-no-ahí”, el límite ontológico de anulación, de no-ser, situado en el plano de la experiencia dividida. Situacionalidad que muestra que este límite propende, casi asintóticamente, a confluir e indistinguirse con la experiencia escindida misma, pues en ella se expresa la aporía entre experiencia y comunicación, alrededor de la noción de espacio colonial. Así, la anulación de su ser llega al límite, a la experiencia escindida, bajo la *sui generis* forma de un ente invisible, es decir, de un objeto meramente óptico¹⁸. Por tanto, de ser un “no-ser” a nivel ontológico, dentro de las coordenadas del mundo dominante, deviene un ente invisible en el plano de la mera realidad física, sensible, *aesthetica*, aunque totalmente invisibilizada para los efectos de su condición existencial. Más que ser, el *damné* simplemente está, y lo que es invisible es su propia humanidad. De este modo, invisibilidad y deshumanización son expresiones primarias de la colonialidad del ser. En el contexto colonial lo simbólico cede ante la creciente fuerza de la materialidad sensible de lo real¹⁹, aunque sus proyecciones ontológicas no cejen de estar configuradas sobre la base de altas dosis de ficción²⁰.

Punto de vista e interioridad/humanidad blancos

Una de las ideas centrales propuesta por Fanon sobre el espacio colonial es el viraje de la ontología al maniqueísmo. La experiencia divisible proyectada sobre los sujetos coloniales se refleja en el mismo sentido de la palabra “di-visión”. Aquí se expresan claramente “dos visiones” que, para efectos del escenario colonial afroamericano, se encarnan dicotómicamente tanto en la mirada blanca como en la negra²¹. La figura del “amo” blanco se caracteriza por establecer el patrón modélico sobre el que se configura todo el escenario simbólico del mundo colonial (las “máscaras blancas” fanonianas). Esta figura corporiza un marcador identitario en virtud del “valor final” según el tipo de vida del amo. Sin embargo, su forma-de-vida resulta ser el “referente absoluto”, en tanto objeto de deseo, decisivo para la conformación colonial de la subjetividad negra. La constitución de ese imaginario simbólico parece tan paradójal, en el sentido de que, por más que existan una serie de matices

¹⁸ Maldonado-Torres, *Sobre la colonialidad del ser*, 150.

¹⁹ Lewis Gordon, “A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon”, en *Piel negras, máscaras blancas*, Frantz Fanon (Madrid: Editorial Akal, 2009), 257.

²⁰ Mbembe, *Kritik der schwarzen Vernunft*, 13.

²¹ W.E.B. Du Bois, *The Soul of Black Folk* (Nueva York: Oxford University Press, 2007). A esta idea axial del pensamiento filosófico afroamericano remite la noción de “doble conciencia” propuesta por Du Bois.

e hibridaciones (como lo muestran las investigaciones coloniales afroamericanas y la literatura cimarrona), igualmente se puede apreciar una fuerte dominancia en torno a una irrestricta polarización de la experiencia humana, constituyente principal del maniqueísmo antes mencionado.

Una de las formas por las cuales se implantó la “naturalización” de la figura del amo en el contexto colonial fue a través de la imposición del “ser blanco” en tanto presencia plena y punto de vista, desde el que todos los Otros, los no-blancos, son vistos²². Esta presencia plena llega a ser tan penetrante que incluso se puede manifestar como una presencia de facto alojada, como ego fundacional (blanco), en la formación de la subjetividad negra²³. El mundo blanco se fragua en la proyección de su mirada dominante, siendo la testificación más patente de su presencia plena. Dentro de la di-visión antes mencionada, la mirada blanca, el ojo colonial²⁴, se constituye a partir de una presencia que asume la realidad geoepistémica emergida con la hegemonía global del “punto cero” trazada desde la aventura colonial americana, esto es, de la “plataforma de observación inobservada” desde la cual se legitima todo tipo de conocimiento²⁵ y dispositivo de poder. Un “punto” que está fuera del mundo y sin embargo faculta todos los “puntos de vista” de éste, aunque sin poder disponer del suyo. En el contexto colonial se radicaliza aún más la forma de acción del punto cero, llegando con el “ojo colonial” a la comprobación de una suerte de “hiper-punto de vista” o “punto de vista absoluto” –a partir de la encarnación concreta, fáctica, del punto cero ubicuo– en consonancia directa con la figura del amo como referente de la misma laya.

Los cuerpos blancos experimentan una “presencia” a partir del radio de acción (“absoluto” en el contexto colonial) del punto cero geoepistémico, pero, asimismo, pueden darse el lujo de una “ausencia” física al poner en su lugar su punto de vista, haciendo uso expreso de esta forma de ocupación colonial. En consecuencia, su perspectiva, ontológicamente hablando, *es* su presencia²⁶. Los efectos de esta forma de presencia dominante forman parte de una matriz enquistada en el núcleo mismo de la experiencia moderna, en el cual el punto de vista llega a ser separado del sí mismo, expresando una división entre la dimensión aesthesico-epistémica y la ontológica. El cuerpo negro, por su parte, asume la no-negrura, pudiendo así existir como negación de su mismo cuerpo. Todos los negros llegan a ser una especie de

²² Gordon, *Bad Faith and Antiracist Racism*, 100.

²³ *Ibid.*, 108.

²⁴ Alejandro De Oto, “Sobre la mirada y los condenados. Exploraciones fanonianas”, en *Culturas literarias del Caribe*, ed. Claudia Caisso (Córdoba: Alción editora-Universidad Nacional de Rosario, 2013), 234.

²⁵ Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005), 14.

²⁶ Gordon, *Bad Faith and Antiracist Racism*, 103.

limbo de un cuerpo negro enorme: *el cuerpo negro*²⁷; como si fuese éste una especie de “continuum biológico”²⁸.

A pesar de la tendencia maniquea del mundo colonial, si un grupo se define como “blanco” será en último término sobre la base de un punto de vista a partir del cual todas las otras razas o subjetividades sean juzgadas según el grado de blancura. Esta gradación opera como mera materialidad óptica y no como marco ontológico, pues éste está fraguado por la di-visión o experiencia divisible. De este modo, no es de extrañar que esta gradación llegue hasta la figura irreal de la “negrura”, amenazando con un punto “más allá” donde no existiría nada –más allá de todo punto de vista, aunque sea conformado ficcionalmente por él–, siendo así una clara expresión epistémica de la nulificación ontológica sobre los cuerpos negros en el espacio colonial.

La categoría de “experiencia vivida del negro” es crucial para comprender los alcances implicados en torno a la problemática trazada aquí. En ella se aprecia con claridad el hueco o cisura que vivencia el negro entre su vida subjetiva y el mundo, esto es, el “mundo” codificado simbólicamente según los parámetros normalizados por la cultura dominante. Gordon sostiene que la experiencia negra se encuentra imposibilitada de llenar esta cisura²⁹, pues dentro de los confines del mundo simbólico blanco, el cuerpo negro se encuentra encerrado, objetualizado en un mundo sin reciprocidad, sin alteridad, sin prójimo y sin ética. Esta fetichización de la instalación de la mirada blanca o punto de vista dominante sobre la subjetividad subalterna genera un “cierre epistémico”³⁰ que expresa un supuesto conocimiento/instrumentalización total sobre su “objeto” de observación. La paradoja que se evidencia aquí es entre una especie de invisibilización ontológica, que conlleva a su “muerte” como sujeto auténtico, y una hipervisibilización óptica que implica, paradójicamente, su “vida” o pervivencia como mero objeto o realidad corporal. En este sentido se manifiesta la condición de “sujeto liminal” elaborada por Maldonado-Torres, delimitadora de los umbrales del ser³¹. Este sujeto liminal es uno entonces que experimenta la dimensión de espectralidad en la medida en que se vincula constitutivamente con la presencia intemporal. El ser-no-ahí que encarna el *damné*,

²⁷ *Ibid.*, 105.

²⁸ Fanon, *Piel negra...*, 95. En esta misma obra, sostiene que: “con el negro empieza el ciclo de lo *biológico* (...) El verdadero Otro del blanco es y sigue siendo el negro”, *Ibid.*, 145, nota 25, énfasis nuestro.

²⁹ Gordon, “A través de la zona del no ser...”, 241.

³⁰ Una noción similar es la que desarrolla Sylvia Wynter bajo la denominación *sombra epistémica*. Paget Henry, “C.L.R. James y Sylvia Wynter. Filosofía afrocaribeña inglesa del siglo xx”, en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” 1300-2000*, ed. Enrique Dussel et al. (Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 2009), 493.

³¹ Maldonado-Torres, “Sobre la colonialidad del ser...”, 150.

en tanto ser sin mundo, sin historia, es, siguiendo la premisa esencial heideggeriana, una “presencia” sin tiempo.

Donde la experiencia vivida del negro se acrisola en toda la indiferencia e inhumanidad de la experiencia colonial es en la anomia perversa que se posesiona (u “ocupa”, en tanto “ocupación colonial”) sobre su corporalidad física. Su experiencia vivida, sin nombre o signo, muestra que en torno a su condición “humana” no existe nombre propio o, incluso más, posibilidad de erigir una clasificación de especie. Esta ausencia signífica implica la imposibilidad de generar un orden simbólico configurado a partir de la percepción sensible de su propia autorreferencialidad. Por tanto, lo que se evidencia en este acto es la constitución del negro –de todo lo que trasunta el signo “negro”³²– como un referente físico propio convertido a la vez tanto en la negación de su propio orden simbólico como en la base de la dimensión simbólica-discursiva profitada por el mundo blanco a partir del “otro humano” (*anthropos*) para la propia concepción de su identidad en tanto “hombre”³³ o sujeto trascendental.

Wynter denomina este proceso como de *negrificación*³⁴. Este fenómeno comprende intrínsecamente, para el horizonte de sentido dominante del mundo blanco, internalizado plenamente por el mismo sujeto colonial, la amenaza de no-ser, es decir, el efecto de nulificación ontológica mencionado. Fanon alude a este fenómeno cuando sostiene que: “el negro no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del blanco”³⁵. Esta casi nula resistencia ontológica es producto de la incapacidad de oposición o contraste. Éste debe ser pensado indisolublemente ligado a la existencia de un punto de vista, ya que este recurso es el único que, en tanto positivación plausible, puede garantizar un “contraste afirmativo” surgido desde la “interioridad” de la subjetividad negra. Por tanto, tener punto de vista significa situarse en un lugar/espacio determinado, a diferencia del no-ser de la negrura que conlleva justamente la noción de no-lugar³⁶.

La *negrificación* arrastra aparejada un proceso de afrofobia dirigido contra el acecho del significante no-ser³⁷, cuyo confinamiento gira en torno a la referencialidad

³² Mbembe, *Kritik der schwarzen Vernunft*, 43.

³³ Wynter, “En torno al principio sociogénico”, 345. También ver Walter Mignolo, “Frantz Fanon y la opción decolonial: el conocimiento y lo político”, en *Piel negra, máscaras blancas*, Frantz Fanon, 317.

³⁴ Wynter, “En tono al principio sociogénico”, 332.

³⁵ Fanon, *Piel negra...*, 111.

³⁶ Fanon lo explicita claramente cuando menciona que para el negro existe una ausencia de autovaloración, pues es un individuo en un estado de inseguridad interior profunda. Así: “persigue la tranquilidad, el permiso en los ojos del blanco. Porque él es el ‘Otro’ (...) de *no tener un lugar* en ninguna parte, de estar *de más* en todas partes”. *Ibid.*, 87 (énfasis nuestro).

³⁷ Wynter, “En torno al principio sociogénico”, 334. La autora sostiene que no solo se es más blanco a causa de valores positivos como el dominio de la lengua y de los valores culturales, sino también expresando una forma de afrofobia dirigida en contra del significante no-ser.

física propia del negro, toda vez que lo que subyace a este miedo se sitúa, como dice Fanon: “en el plano instintivo, biológico. Se diría que el negro, por su cuerpo, estorba la clausura del esquema corporal del blanco”³⁸. Estamos hablando, pues, de materialidad sensible, *aesthesis*. Fanon no deja ninguna duda cuando declara que “tener fobia del negro es tener miedo de lo biológico. Porque el negro no es sino biológico. Son bestias. Viven desnudos”³⁹. Si se sigue la noción de “resistencia” de acuerdo con el patrón de la lógica identidad/diferencia moderna, la negrificación simboliza, en cuanto nula resistencia ontológica, la diferencia abismática de la lógica identitaria del mundo blanco.

El proceso de negrificación se implementa obviamente sobre un referente bien concreto como es la piel. Esta superficie materializa el proceso de “epidermización” que Fanon describe como consustancial a la experiencia vivida del negro. En *Piel negra, máscaras blancas* enfatiza que, inicialmente, para el negro no hay más que el destino blanco, pues si existe un complejo de inferioridad, éste se produce por un doble proceso: uno económico y otro basado en la: “interiorización o, mejor dicho, por epidermización de esa inferioridad”⁴⁰. Las secuelas que genera este procedimiento se sostienen sobre la base de la construcción de un espacio de proyección, es decir, un dominio icónico o especular donde el blanco proyecta su “imagen” en la imagen que dispone y recrea del negro. Esta nula resistencia ontológica vivenciada por el negro dentro del contexto colonial no es más que la imposibilidad de oponerse –de ser un contraste efectivo, un contraste transontológico (donde exista un “mundo otro”, un “otro ego”); un orden *aesthesis*-epistémico distinto– a la proyección icónica del blanco emergida de su propio mundo/orden simbólico. Wynter sostiene que se es negro en el reflejo de los ojos blancos⁴¹. En la apariencia o marca externa se es negro, es decir, se alcanza el estatus ontológico de “ser” alguien; en este caso un negro, alguien a quien se le proyecta una prefigurada “identidad” o “esencia”. En este contexto “ser” significa quedar fijado, al modo de un colorante, por la mirada del otro, por el ojo colonial⁴². “Ser” es epidermización, es fijación/marcación; en consecuencia, lo ontológico se vincula indiscerniblemente a la apariencia externa. Ahora se puede comprender mejor el argumento sobre la realidad ontológica sobredeterminada del negro, pues toda esta sobrecarga viene desde el exterior y en este sentido el negro no

³⁸ Fanon, *Piel negra...*, 145.

³⁹ *Ibid.*, 147.

⁴⁰ *Ibid.*, 44. Gordon señala a su vez que ser coloreado, ser oscuro, esto es, ser “epidermizado” por la piel negra, es evidentemente el marcador más distintivo de inferioridad. *Bad Faith and Antiracist Racism*, 96.

⁴¹ Wynter, “En torno al principio sociogénico”, 335.

⁴² Fanon lo expone expresamente, al inicio del capítulo sobre la experiencia vivida del negro, cuando menciona que el negro se encuentra encerrado en una objetividad aplastante al recibir “gestos, actitudes, miradas [en las que el blanco] me fija, en el sentido que se fija una preparación para un colorante”. *Piel negra...*, 111 (énfasis nuestro).

es en principio “esclavo” de la idea u orden discursivo que los otros tengan de él, sino de su misma apariencia, de su referencialidad aesthesica o aesthesis referencial⁴³.

En suma, lo que el fenómeno de negrificación y epidermización revela, en torno al cuerpo negro y a la lógica de funcionamiento aesthesico-epistémica del espacio colonial, es que el racismo antinegro opera concibiendo la experiencia negra como inexistente o desaparecida, al carecer de un punto de vista para poder erigirse como tal, evidenciando con este supuesto el nexo insoluble entre experiencia y punto de vista. Toda experiencia presupone un punto de vista que esté anclado, situado, en el espacio de experiencias de su mundo cultural, y este hecho es lo que se suspende –se “espectraliza” y, por tanto, desrealiza– en el sui generis espacio colonial de experiencias. El cuerpo negro es un cuerpo sin una perspectiva, un cuerpo que desea ser visto, pues vive sobre una fina línea –que constituye la experiencia divisible del espacio colonial– entre ausencia y presencia orquestada⁴⁴. Por lo tanto, su real dimensión se basa finalmente en ser, dentro de esta presencia “orquestada”, materia prima pura e informe, sobre la que es imposible levantar cualquier tipo de espacio de enunciación o punto de vista. Finalmente, lo que el principio de negrificación/epidermización explícita es la invisibilización de la interioridad del sujeto colonial, relegándose a la condición de un mero objeto inanimado, una “sombra personificada” ante la fenomenología visual reinante⁴⁵. De aquí que sea tan imperioso que, bajo la interpelación de vivir en “tiempos de urgencia”, tiempos previos al discurso dominante organizado y su espacio de contemplación concomitante⁴⁶, vayamos más allá de la mera “atracción de la mirada” (como pivote del proceso de reconocimiento) para despertar la interioridad invisibilizada y, con esto, la posibilidad fehaciente de crear un punto de vista autóctono –un efectivo presupuesto de humanidad– tal cual el discurso moderno lo implantó en todo el orbe, a partir de una concepción radical de “ocupación” y naturalización colonial.

Reducción aesthesica blanca “versus” resistencia impoética (o reexistencia “poética”) negra

El modus operandi del racismo antinegro se organiza alrededor de la reducción de la subjetividad negra a su condición de materialidad sensible. La mirada colonial condensa y sobredetermina el cuerpo subalterno llevando su ambivalencia a cero⁴⁷.

⁴³ Fanon señala: “[E]stoy sobredeterminado desde el exterior. No me da ninguna oportunidad. No soy esclavo de ‘la idea’ que los otros tienen de mí, sino de mi apariencia”. *Ibid.*, 115.

⁴⁴ Gordon, *Bad Faith and Antiblack Racism*, 102.

⁴⁵ Mbembe, *Necropolítica*, 34.

⁴⁶ Maldonado-Torres, *Against War*, 133.

⁴⁷ De Oto, “Sobre la mirada y los condenados...”, 239.

Con este procedimiento se lleva a cabo un fenómeno de des-simbolización que restringe la corporalidad negra a su condición de referencia *aesthetica* “natural”, ejerciendo con esta práctica una forma de *reducción aesthetica* en vez de amplificación estética, toda vez que esta última se caracteriza por ser el dispositivo funcional del espacio de proyección del mundo blanco, cuyo requerimiento primordial es la existencia de cierto grado de simbolismo para poder existir como tal. Para poder ser dominante, colonizador, el lenguaje requiere practicar la sustitución, la representación y la simbolización, evidenciando con esta operativa un encubrimiento activo –productor de sentido– de la materialidad *aesthetica* de la “realidad” de los cuerpos, de su color de piel⁴⁸.

La mirada blanca tiene la potestad de desarticular o deformar los cuerpos negros, pues éstos quedan dentro del contexto colonial “iluminados” por su proyección icónica (poiética), reductora del negro a una aplastante objetualidad⁴⁹. Si fuese plausible concebir una poética de la modernidad en términos de la especial composición del imaginario moderno en el escenario colonial –configurado sobre la base de la materialidad sensible de la experiencia americana (cuerpos indígenas, negros y mestizos pobres) y la simbolización discursiva de una larga tradición histórica europea–, se debiese reparar en que la lógica obrante en torno a esta práctica de desarticulación redundante finalmente en una manera de *desrealizar* los cuerpos coloniales y todas las acciones o experiencias inscritas en ellos⁵⁰. Esta desrealización operativa en la reducción *aesthetica* mencionada arrastra a una anestesia extrema,alzada sobre la condición epidérmica de la experiencia vivida del negro tematizada por Fanon. Así, se puede llegar hasta la desfiguración radical de la subjetividad/interioridad del colonizado, anulando la posibilidad de tener un punto de vista que, para la lógica de acción y sentido del mundo moderno, resulta ser la posibilidad de ser “humano” o, lo que es lo mismo bajo este prisma, ser “blanco”. La mirada colonial desrealiza los cuerpos negros que quedan bajo su influjo, pues éstos pasan a considerarse por primera vez como “negros”, adoptando conciencia

⁴⁸ *Ibid.*, 248-249. Mbembe, por su parte, asocia la sustitución lingüística a la “autonomía” existente por la “ley de raza”, en la que las palabras o signos ya no refieren un vínculo “directo” con las cosas (con los referentes), sino que adquieren una dinámica propia, alejándose del mundo objetivo. *Kritik der schwarzen Vernunft*, 32.

⁴⁹ Wynter, “En torno al principio sociogénico”, 339.

⁵⁰ La lógica mencionada aquí es la ficción. Ésta se basa en la desrealización lógica, semántica y pragmática que opera en torno a la referencialidad histórica existente y que, si se siguen las reflexiones elaboradas por Ricoeur en torno a la *Poética* aristotélica, se designa como mimesis 1 (M1) al “antes de la composición poética” o configuración formal *per se*, que es la denominada mimesis 2 (M2). Finalmente, existe una mimesis 3 (M3) o recomposición de los hechos (el “después de la composición poética”), a través de la mediación de la *concordatio* o *mythos* (esto es, la fábula propiamente tal). Paul Ricoeur, *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico* (Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 2004), 113. Sobre la base de esta distinción se pueden comprender las reflexiones sugeridas a continuación sobre los “esquemas raciales” propuestos por Fanon.

del color de su piel y de lo que este atributo significa dentro del código simbólico de la colonización, a saber: inferiorización, anulación, cosificación, naturalización, animalización, etc.

La desrealización referencial ejercida sobre el cuerpo negro tiene una resonancia concreta en el pensamiento de Fanon, al considerar que la experiencia vivida del negro ante la mirada blanca provoca que: “Mi cuerpo se me devolvía plano, descoyuntado, hecho polvo, todo enlutado”⁵¹. Es manifiesto aquí que la referencialidad *aesthesica* en torno al cuerpo negro ha estado siempre sumergida en un esquema corporal “contaminado”, esto es, una materialidad biológica, fisiológica, sensorial, permanentemente recubierta y modelada por el esquema histórico-racial⁵², o sea, por la proyección icónica del mundo blanco (la “poética” moderna de la colonialidad) designada por Fanon como “sociogenia”⁵³. El esquema corporal contaminado es tributario de los marcos epistémicos que, aunque tengan una incidencia determinante en la conformación de la subjetividad colonial, pueden ser potencialmente superados si se concede que la constitución morfológica del cuerpo es finalmente solo un mito⁵⁴; uno que ha penetrado en cuerpo y alma de los colonizados sobre la base de un brutal despliegue de violencia alienante y genocida. Por tanto, si se advierte que el esquema corporal colonial desde un inicio ha estado modelado por el esquema histórico-racial, se puede convenir que la proyección del mundo blanco adquiere el rango de una construcción artificial; un artificio, suerte de “poética” *sui generis* que opera sobre la composición del yo, el desarrollo del lenguaje y la mediación verbal, llevando al esquema corporal a quedar teñido o sobredeterminado por el esquema epidérmico expuesto por Fanon⁵⁵. Wynter sostiene que el esquema corporal se hace tambalear y es sustituido por el esquema racial epidérmico que devela cómo la corporalidad queda reducida, exponiendo la máxima cristalización de su reducción *aesthesica*, a la mera apariencia externa, a la *aesthesis* de su superficie, de su tinción o color de piel⁵⁶. La mediación efectuada entonces en este proceso –la maniobra “poética” de la proyección modeladora colonial, su dimensión sociogénica– es dependiente del esquema histórico-racial

⁵¹ Fanon, *Piel negra...*, 114.

⁵² Fanon comenta que en el caso de la mujer negra ella experimenta un “[p]roceso bilateral, tentativa de *recubrirse* (por interiorización) de valores originalmente prohibidos”. *Ibid.*, 76 (énfasis nuestro). *Recubrirse* con los patrones culturales del mundo blanco.

⁵³ *Ibid.*, 45. Esta categoría Fanon la diferencia de la filogenia y de la ontogenia freudiana.

⁵⁴ *Ibid.*, 90.

⁵⁵ La sociogenia expresa cómo el “concepto de sí mismo”, asociado a la problemática de la identidad, queda instituido artificialmente sobre el “concepto de sí mismo” genético-instintivo. Wynter, “En torno al principio sociogénico”, 341 y 350. En este punto se muestra cómo la construcción artificial, es decir, si seguimos el modelo de Ricouer (nota 50), la composición poética (M2) se im-pone sobre la referencialidad *aesthesica* (M1), determinada por los signos directrices genéticamente organizados.

⁵⁶ *Ibid.*, 343.

(fundado sobre el topo de la iconicidad⁵⁷), cuyo cimiento se apoya en los “mil detalles, anécdotas, relatos”⁵⁸ que el blanco ha tejido en su extenso despliegue simbólico-discursivo sobre la subjetividad negra. En consecuencia, el esquema epidérmico, la reducción *aesthetica* basada en la “naturalización” corporal, se convierte en el resultado de la mediación proyectiva colonial (blanca)⁵⁹, en virtud de la escenificación de su mundo icónico-imaginario, cuyo nodo principal se enfoca en torno a la anulación o negrificación de la experiencia negra. Este procedimiento es responsable de que, en el espacio colonial, el “mundo” negro sea pura “superficie”, mero reflejo de la proyección discursiva del mundo colonial dominante.

Las formas de encubrimiento de la materialidad *aesthetica*, operativas a partir de la constelación sustitutiva del orden simbólico blanco, actúan mediante los “ropajes” discursivos que visten el cuerpo colonial⁶⁰. Esta metáfora tiene una resonancia mayor de la que se piensa a simple vista. En efecto, desde la imposición de la letra y la escritura en las culturas “desnudas” originarias de América (donde la noción “desnuda” vinculaba ominosamente la desnudez de sus cuerpos con la falta de cultura y civilidad cristiana⁶¹), la figura metafórica de la *vestimenta* ha cobrado una impronta distintiva. En el caso de las poblaciones africanas trasladadas como esclavas al continente americano su inserción en este andamiaje simbólico-conceptual de la cultura letrada fue mucho más radical. Aquí ya no funciona únicamente la desnudez de la piel como marcador de diferenciación, fundamentalmente de un estado “primitivo” de la evolución humana, sino la epidermización como un total vaciamiento o nulificación de la existencia, cuyo atributo sintomático es ser una mera cáscara, un simple envoltorio: apariencia externa vacía, un “estar afuera sin un adentro” y por tanto destinada a ocupar el escalafón más bajo de la clasificación socio-racial, el agujero negro de la historicidad blanca⁶².

⁵⁷ *Ibid.*, 346. Este topo planteado por Paolo Valesio se funda en la absolutización de una forma de vida, esto es, su fetichización.

⁵⁸ Fanon, *Piel negra...*, 112.

⁵⁹ Según la analogía referida a las diferentes “mímesis” propuestas por Ricoeur (ver nota 50), el “esquema epidérmico racial” resulta ser la mimesis 3 o el “después de la composición poética” (que sería la modelación en sí ejercida desde la proyección icónica/imaginaria del esquema histórico-racial aplicado sobre el espacio colonial, esto es, sobre los cuerpos y experiencias negros). Por tanto, si el esquema corporal “original” (biológico-instintivo) corresponde a la mimesis 1, el esquema histórico-racial se vincula a la mimesis 2 y el resultante esquema epidérmico a la mimesis 3.

⁶⁰ De Oto sostiene que en la obra de Fanon se devela “una suerte de caída de los ropajes, entendidos como discursos, que visten el cuerpo colonial y lo sostienen en una situación ambivalente, siempre a la espera de la reforma, de la redención civilizatoria, y siempre negado el acceso a esos ‘bienes’ “. “Sobre la mirada y los condenados”, 239 (énfasis nuestro).

⁶¹ Walter Dignolo, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization* (Michigan: The University of Michigan Press, 1995), 34.

⁶² Fanon, *Piel negra...*, 47. Fanon lo asocia con la idea de permanecer esclavo al pasado mítico del pueblo negro que, bajo la lógica de la identidad/diferencia moderna, encarna la “diferencia”

Un ejemplo en que se aprecia el *modus operandi* del ropaje discursivo es la apropiación del lenguaje colonial. Fanon señala que la única posibilidad que tiene un negro antillano de salir de la “maldición” del cuerpo negro es hablar de la mejor forma posible el francés de Francia (el francés de los libros, de la cultura letrada). Sin embargo, como contraparte recibe la “mirada” blanca que le “dice” que simplemente hable *petit-nègre* o, lo que es lo mismo: “quédate en tu lugar”⁶³. Esta máxima plasma la intención de reducir o naturalizar al negro a su condición de inferioridad racial. Por tanto, como dice Fanon, al negro no le queda otra salida que: “enfundarse la *librea* que le ha hecho el blanco”⁶⁴, o sea, ponerse el traje o vestimenta hecho al *imago* que el colonizador imprime sobre el cuerpo colonial racializado. Al negro se le pide ser un “buen negro” al hablar *petit-nègre*, conllevando con esta solicitud, como dice Fanon, a “anclarlo a su imagen, encolarlo, apresarlo, víctima eterna de una esencia, de un *aparecer* del que no es responsable”⁶⁵. Evidentemente que, tras este ropaje discursivo, lo que se trasluce es la importancia del lenguaje y la experiencia de la comunicabilidad en la configuración de un punto de vista asociado con la entrada o pertenencia en la cultura y orden dominantes, y en consecuencia con la integridad de los derechos de ciudadanía metropolitanos.

Lo que el negro debe superar es la *in-vestidura* del orden simbólico dominante⁶⁶, expresado en los aparatos representativos de los “ropajes discursivos” con vistas a lograr su propia autopresentación. En esta práctica se debe transgredir la negrura fundada sobre la figura de la epidermización de la experiencia negra, pues la piel ha sido tanto el lugar donde el colonialismo ha agenciado la reducción del mundo nativo, anulando la posibilidad de levantar un punto de vista propio, como asimismo el órgano o sensor de una contrastación absoluta para la amplificación de su propio horizonte cultural, a través de sus dispositivos ficcionales, evidenciando con esta lógica funcional que la sociogenia descrita por Fanon ha operado como una especie de *poiética* (o “simbólica”) en la medida en que ha tenido que mediar entre una *amplificación estético-simbólica blanca* y una *reducción aesthetica negra*: pilares cardinales del “escepticismo maniqueo” aludido en las primeras líneas.

La mayor dificultad que debe enfrentar la subjetividad negra en el proceso de su propia autopresentación es la “composición de su yo” dentro de las coordenadas del

más radical, más “negativa” de ese modelo de identidad. En consecuencia, el mayor umbral de negatividad para el mundo blanco es la negrura.

⁶³ *Ibid.*, 57.

⁶⁴ *Ibid.*, 60 (énfasis del original).

⁶⁵ *Ibidem.* (énfasis del original).

⁶⁶ Es importante destacar en este punto el nexo establecido en torno a la vida nuda, a la desnudez, en relación con las nociones de *in-vestidura* y *vestimenta* desplegadas en el contexto colonial como indicadores de una larga historia de reducción o nulificación –reducción aesthetica– de la historicidad y de lo político de los cuerpos coloniales. Alejandro del Oto y María Quintana, “Biopolítica y colonialidad. Una lectura crítica de *Homo Sacer*”, *Tábula Rasa* 12 (2010): 68.

espacio colonial –atravesado completamente por el esquema histórico racial– a partir del propio esquema biológico de su cuerpo⁶⁷. De acuerdo con esta premisa, el negro necesita en primer término cimentar un yo fisiológico, pues es consciente de que éste ha sido construido a partir del despliegue proyectivo de la imagen del blanco. Por lo tanto, precisa trabajar justamente a este nivel para liberarse de la necesidad biológica⁶⁸ impuesta colonialmente. Una vía posible para generar una apertura (*aesthesis*) del claustrofóbico espacio colonial implica equilibrar, a partir de una especie de homeostasis decolonial, la percepción de las sensaciones, el mundo de los afectos que pueblan la interioridad inalienable del negro, en tanto “resto” insubsumible de la epidermización racial (exterioridad crítica). Sin embargo, para efectuar este propósito se debe vencer la densidad y condensación “externa” de la experiencia colonial. Fanon sostiene que el negro debe afrontar primeramente la mirada blanca incidente en la configuración de su esquema corporal. Éste está atravesado por un conocimiento implícito –lo que le confiere su condición de “esquema”– que sobredetermina todos sus movimientos, incidiendo así en la “lenta construcción de mi yo en tanto que cuerpo en el seno de un mundo espacial y temporal”⁶⁹. De aquí que Fanon sea tan enfático al sostener que “[n]o habrá auténtica desalineación más que en la medida en que las cosas, en el sentido más *materialista*, hayan recuperado su lugar”⁷⁰. Este “sentido materialista” puede ser leído como la pugna por la liberación de la *aesthesis* referencial –recuperando así el “lugar” de las cosas– confinada a su condición de reducción por la misma amplificativa proyección simbólico-discursiva blanca, dentro del espacio colonial marcado por una noción de “ocupación” que representa el asentamiento de un punto de vista, de un espacio de experiencias europeo, fundado sobre la base de la espacialidad y la simbolización geopolítica y geoeπίstémica.

Para equilibrar el espacio colonial se debe, en primer término, posibilitar que en él se puedan relocalizar las sensaciones, la dimensión sensible de la *aesthesis* referencial del mundo negro. Considerando obviamente que la penetración colonial no puede ser eliminada de la noche a la mañana, lo que sí se puede pretender es resituarse con la fuerza *aesthesis* del sistema de referencias primario de la cultura nativa, basado en las costumbres abolidas por el régimen colonial⁷¹. Pensar en este sistema de referencias primario es concebir un “resto” insubsumible frente al régimen de epidermización colonial. Gordon propone que, para llevar a cabo un reducto de desalienación, Fanon ensaya una especie de “resistencia poética” frente a la razón e historia colonial, fundada

⁶⁷ Wynter, “En torno al principio sociogénico”, 341.

⁶⁸ Mbembe, *Kritik der schwarzen Vernunft*, 41.

⁶⁹ Fanon, *Piel negra...*, 112.

⁷⁰ *Ibid.*, 45 (énfasis nuestro).

⁷¹ Fanon menciona que de la noche a la mañana el negro debió situarse entre dos “sistemas de referencias” (la “doble conciencia” de Du Bois): uno basado en su metafísica tradicional, y el otro impuesto por la dominación colonial. *Ibid.*, 112.

sobre la base del mundo de los afectos, del dominio de la interioridad humana⁷². Esta resistencia poética sería la única manera (por lo menos en lo que refiere a *Piel negra, máscaras blancas*) de enfrentar la nula resistencia ontológica experimentada por el negro frente a la mirada colonial. Con esta modalidad “poética” de resistencia se sugiere contrarrestar la sobredeterminación originaria gravada sobre el negro, especialmente desde la empresa esclavista con la cual fueron emplazados en América. Si la nula resistencia ontológica se apoya en el hecho de que en el espacio colonial toda ontología es una aesthesis colonial, dado que “ser” en este contexto es necesariamente “ser ante” el blanco, esto es, estar ex-puesto, ex-hibido a la mirada (punto de vista) del colono, únicamente a través de las fuerzas poéticas (*poiesis*) se puede resituar indivisiblemente el yo en el espacio, como tradicionalmente lo han experimentado las culturas negras. Lo que se plasma en este punto es la “sutura” de la “tercera zona”, de la “zona o conciencia espectral”, expuesta más arriba, cimentada sobre las dicotomías: vida-muerte, visible-invisible y valor-desecho.

Se precisa, en los “tiempos de urgencia” apelados por Maldonado-Torres, la búsqueda de un espacio de enunciación diferente, en el que experiencia y comunicabilidad sean dos estados coextensivos; un espacio de enunciación desracializado y, por tanto, liberado del artificio de la blancura, expresamente si se entiende que el proyecto de la modernidad ha sido —y es privilegiadamente visible desde el espacio colonial— un orden donde ha primado una lógica de autoficción y autocontemplación⁷³. Este espacio de enunciación solamente puede establecerse a partir de la afirmación ontológica emergida desde la interioridad, totalmente indivisible, y por tanto reocupada ante la naturaleza, por más de que desde la fenomenología colonial aquélla haya sido siempre uniformada con ésta, aunque desde su particular y sesgada proyección discursiva. Esta búsqueda de una interioridad desracializada pueda parecer bastante ingenua e idealista. En efecto, conectarse con la energía aesthesica del espacio en un escenario donde la misma subjetividad ha sido mimetizada con éste, a través de la epidermización, parece no ser muy productiva. Sin embargo, es en este específico punto que el pensamiento de Fanon puede aportar ciertas claves que van más allá de lo expuesto hasta ahora.

Salto aesthesico, exterioridad crítica y praxis decolonial

Las reflexiones que Fanon propone en *Los condenados de la tierra* van más allá de las de *Piel negra, máscaras blancas*. En *Los condenados de la tierra* se aprecia lo que

⁷² Gordon, *A través de la zona del no ser*, 243.

⁷³ Mbembe, *Kritik der schwarzen Vernunft*, 12.

pudiésemos designar como un salto aesthesico⁷⁴. Éste se funda sobre la idea de “ocupar el lugar del amo”⁷⁵, a través de un desplazamiento radical basado en su permutación, reversando y desobrando las mismas fuerzas de la lógica maniquea (“ser”-blanco/“no-ser”-negro); según Fanon, mediante el ejercicio de la violencia. En este acto no se obra a partir de una asimilación de los códigos simbólicos de los dominadores, como ocurre en el caso del ethos barroco, donde existe una sustitución funcional de ellos con el propósito de la supervivencia cultural indígena, devastada por la empresa de conquista⁷⁶. En el caso de la experiencia vivida del negro se opera más bien —yendo aquí más allá del mismo Fanon, quien aún concibe esta superación bajo la forma de la sustitución— a través de la permutación, la que a diferencia de la sustitución, cambia algo por otra cosa sin poner “algo en un lugar ya ocupado” (como es el caso de la sustitución), presuponiendo un determinado horizonte de sentido del ser, al admitir a la totalidad epistémica dominante, esto es, al orden simbólico del régimen colonial. Permutar significa, en cambio, una modificación *entre* “mundos”, “totalidades”, “marcos epistémicos” distintos, en suma, entre los dos sistemas de referencia que, según Fanon, habitan en la experiencia negra.

Las energías que orbitan en el espacio colonial conllevan incluso a que el mismo cuerpo del colonizador se encuentre sujeto a esta práctica permutativa, sufriendo los efectos de la lógica de la desechabilidad o prescindencia, constitutivos de la experiencia divisible de este espacio⁷⁷. No obstante, esta prescindencia de los cuerpos, pudiendo afectar tanto al colonizador como al colonizado, caracteriza lo que Mbembe denomina “el devenir negro del mundo”⁷⁸, rasgo distintivo de la

⁷⁴ Esta figura corresponde categorialmente con el enfoque analéctico mencionado en la introducción, en la medida en que su dimensión epistémica enfatiza la importancia de la materialidad sensible, de la referencialidad situada (lo semejante, lo común), para poder, desde la dimensión afectiva involucrada en el punto de vista autóctono (sistema de referencias primario), “saltar”, liberarse decolonialmente, de la omnipresencia nulificadora del fundamento epistémico moderno. En este mismo campo conceptual, Santos propone la categoría de *clinamen* para remitir al potencial “poder creativo” o “espontáneo” de poder subvertir, a través de acontecimientos históricos concretos, la lógica “abismal” (colonial) del pensamiento moderno-occidental. Boaventura de Sousa Santos, *Descolonizar el saber, reinventar el poder* (Santiago de Chile: Lom ediciones, 2013), 62.

⁷⁵ Fanon señala que el colonizado siempre sueña con instalarse en el lugar del colono. No con convertirse en el colono, sino con sustituirlo. *Los condenados de la tierra*, 39. Con esto se aprecia un giro con respecto a lo expuesto en *Piel negra, máscaras blancas*, donde se menciona expresamente el anhelo de convertirse en blanco.

⁷⁶ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco* (Ciudad de México: Ediciones Era, 2000). En este ámbito se puede aún efectuar algún tipo de transferencia simbólica original del mundo de la vida de las culturas nativas, desplegando cierto grado de sustitución y por tanto expresión de una forma simbólica de “resistencia”.

⁷⁷ De Oto, “Sobre la mirada y los condenados”, 245.

⁷⁸ Mbembe, *Kritik der schwarzen Vernunft*, 23.

“evolución” de los países centrales hacia África⁷⁹. Lo singular de este asunto es lo siguiente: si se siguen las energías aesthesico-epistémicas que actúan dentro del espacio colonial, es imposible seguir la lógica del reconocimiento propuesta por Hegel en su dialéctica del amo y el esclavo, pues aquí todo tipo de corporalidad se hace accesoria, al estar referida a las resonancias de la divisibilidad colonial de la experiencia negra. Sin embargo, esta misma realidad degradante de la corporalidad puede ser a su vez el percutor determinante para una concreta práctica de liberación. En el espacio colonial todas las lógicas cargadas de simbolismos y prácticas discursivas comienzan a quedar en desuso, pues el poder colonial en este lugar deja de representar y simplemente “es”⁸⁰. La epidermización reduce la experiencia al mínimo posible con el fin de abarcar todo el espacio vital; reducción de la representación –paradójicamente, por acción de una hipertrófica práctica desplegada por el ojo colonial– en función de la mera materialidad aesthesica “natural”. En este escenario, sucede que las posibilidades de liberación se dan por la “caída” del poder de sustitución de un lenguaje (y orden simbólico) que ya no puede dinamizarse a través de las fuerzas representativas para consolidarse como acción dominante. Esta caída del poder de sustitución va de la mano con la toma de conciencia adquirida por el colonizado de que su cuerpo es igual al del “amo” –rompiendo con el mito del esquema epidérmico antes mencionado– y, por tanto, sujeto y objeto de praxis política⁸¹.

En el espacio colonial, mediante la misma naturaleza de las energías sensibles implicadas en él, la imagen del salto aesthesico no es cualquier figura crítica. Es una peculiar categoría que posibilita superar decolonialmente la poética de la modernidad, esto es, el accionar de las fuerzas sustitutivas/amplificativas del orden simbólico dominante, existente dentro del marco epistémico de la totalidad moderna y que anidan todo el universo visual/sensible del punto de vista eurocéntrico. Esta perspectiva todavía salpica las agudas meditaciones fanonianas, pues aun en su intento de “salida” frente a la nula resistencia ontológica del negro y en su proposición de un tipo de resistencia poética, aún creen en la posibilidad de sustituir y amplificar el orden de la subjetividad negra, a partir del despliegue desalienado del mundo de los afectos. Lo que una figura crítica como el salto aesthesico sugiere, basada en la sui generis dinámica permutativa potencial del espacio colonial, es más que una resistencia poética: es una suerte de resistencia impoética o, en su mayor nivel de realización, una reexistencia “poética” (si se quiere seguir usando el apelativo de “poética”, aunque en los términos decoloniales aquí expuestos). “Impoética” remite a una forma de *plenitud*

⁷⁹ Jean Comaroff y John L. Comaroff, *Teorías desde el sur. O cómo los países centrales evolucionan hacia África* (Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 2013).

⁸⁰ De Oto, “Sobre la mirada y los condenados”, 246.

⁸¹ *Ibid.*, 248-249.

aesthesis que no es un resultado o efecto estético (m3) –si se sigue la lógica poética eurocéntrica– sino el logro de una *decolonización referencial* auténtica (m1) en total contraposición con la lógica dominante fraguada sobre la reducción *aesthesis*. Refiere asimismo a una experiencia exclusivamente accional, basada en la praxis de un nuevo marco ontológico en el espacio colonial, uno que realmente ocupe el lugar del amo (a partir de un *nomos* decolonial) y que no sea solo un cambio de posicionalidad (óntico). Este salto *aesthesis* podría desobrar el orden simbólico de la dominación (su sociogenia en tanto función “poética”).

Únicamente en la práctica accional decolonial se puede reversar la trama de la epidermización como paradigma de reducción *aesthesis* y, con esto, del modelo más radical de experiencia colonial. Por lo tanto, desde la relocalización y reubicación de la dimensión vital presente en la plenitud del salto *aesthesis* (pues éste es irrealizable sin el desmontaje de la lógica maniquea y la reapropiación de sus fuerzas sensibles) se puede llegar a la reversión de la epidermización en virtud de la constitución de una *aesthesis* soberana irreductible al orden simbólico de la dominación en tanto “exterior” (exterioridad crítica) a la lógica funcional de la poética moderna. Esta potencialidad de soslayar el orden simbólico-discursivo de la representación colonial, del punto de vista dominante, es a su vez la posibilidad de su colapso. Es solamente a partir de una lógica realmente permutativa que se podría llegar a ocupar soberanamente el espacio colonial y no necesariamente a través del despliegue de la violencia como sostiene Fanon. O si se quiere no de una violencia explícita, sino a través de la decolonización de la “violencia simbólica”⁸² presente en la lógica sustitutiva/aumentativa de la “poética” moderno/colonial.

Esta argumentación sobre una “impoética” implica la imposibilidad de seguir configurando la epidermización como forma colonial de referencialidad, arrastrando con esta práctica a una reexistencia humana en términos decoloniales, más allá de las lógicas de resistencia aún inscritas en el marco epistémico moderno⁸³. Solamente desde esta “resistencia impoética” o “reexistencia poética” se puede postular la realidad de un punto de vista nativo, decolonial, a partir del cual se pueda fehacientemente instituir la experiencia humana más allá de toda potencial división impuesta colonialmente. La *aesthesis* soberana emergida del salto *aesthesis* permite instituir este punto de vista nativo, abarcando todo el “espacio de vista” –más allá del simple “punto de vista” fetichizado del sí mismo– desde una perspectiva decolonial en la cual la construcción de una lógica de superioridad/inferioridad esté imposibilitada, y donde la *aesthesis* no se preste más como dispositivo para la marcación o división de la experiencia

⁸² Slavoj Žižek, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales* (Buenos Aires: Editorial Paidós, 2009), 10.

⁸³ Se debe considerar aquí la distinción entre resistencia moderna –en términos ónticos– y reexistencia decolonial –en términos (trans)ontológicos–.

humana. Desde este nuevo escenario provisto por una aesthesis soberana se podrá plantear la permanente “autoconstrucción del yo” –que ahora sí puede asumir la divisibilidad de la experiencia, pero ya no en términos coloniales⁸⁴–, en la cual la praxis enraizada desde el propio espacio de experiencias se fundamente en la comunicación plena entre los miembros de una comunidad y su entorno vital, donde experiencia y comunicación no sean más que la misma cosa, el mismo espacio existencial comunitario y descolonizado.

⁸⁴ Como lo muestran por ejemplo los pueblos tsuana del sur de Sudáfrica, donde la configuración de la idea de persona –ajena completamente al concepto liberal– está marcada por una noción altamente divisible del yo, en un proceso constante de construcción de éste plenamente inserto en la sociedad. Comaroff y Comaroff, *Teorías desde el sur*, 46.

Referencias bibliográficas

- Buck-Morss, Susan. *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*. Buenos Aires: Editorial Norma, 2005.
- Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Comaroff, Jean y John L. Comaroff. *Teorías desde el sur. O cómo los países centrales evolucionan hacia África*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 2013.
- De Oto, Alejandro y María Quintana. “Levinas y Fanon: ontología y política al borde de un diálogo im-posible”. *Cuadernos del pensamiento latinoamericano* 17 (2010): 22-38.
- De Oto, Alejandro. “Sobre la mirada y los condenados. Exploraciones fanonianas”. En *Culturas literarias del Caribe*, editado por Claudia Caisso, 233-252. Córdoba: Alción editora-Universidad Nacional de Rosario, 2013.
- Du Bois, W.E.B. *The Soul of Black Folk*. Nueva York: Oxford University Press, 2017.
- Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2011
- . *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974.
- . *Para una ética de la liberación latinoamericana II*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores, 1973.
- Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. Ciudad de México: Ediciones Era, 2017.
- Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1963.
- . *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Editorial Akal, 2009.
- Gordon, Lewis. “A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon”. En *Piel negra, máscaras blancas*, Frantz Fanon, 217-259. Madrid: Editorial Akal, 2009.
- . *Bad Faith and Antiracist Racism*. Nueva Jersey: Humanities Press. 1995.
- Henry, Paget. “C.L.R. James y Sylvia Wynter. Filosofía afrocaribeña inglesa del siglo xx”. En *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” 1300-2000*, editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, 492-495. Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 2009.

- Maldonado-Torres, Nelson. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Ramón Grosfoguel y Santiago Castro-Gómez, 127-167. Bogotá: Siglo del hombre editores, 2007.
- . *Against War. Views from the Underside of Modernity*. Durham: Duke University Press, 2008.
- Mbembe, Achille. *Necropolítica*. Barcelona: Editorial Melusina, 2011.
- . *Kritik der schwarzen Vernunft*. Berlín: Suhrkamp, 2014.
- Mignolo, Walter. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.
- . “Frantz Fanon y la opción decolonial: el conocimiento y lo político”. En *Piel negra, máscaras blancas*, Frantz Fanon, 309-326. Madrid: Editorial Akal, 2009.
- Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 2004.
- Santos, Boaventura de Sousa. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Santiago de Chile: Lom ediciones, 2013.
- Schmitt, Carl. *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del “Tus publicum europaeum”*. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía, 2002.
- Wynter, Sylvia: “En torno al principio sociogénico: Fanon, la identidad y el rompecabezas de la experiencia consciente y cómo es ser ‘negro’”. En *Piel negra, máscaras blancas*, Frantz Fanon, 327-370. Madrid: Editorial Akal, 2009.
- Žižek, Slavoj. *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2009.

Christian Soazo Ahumada. Profesor de la Facultad de Humanidades la Universidad de Santiago de Chile (Santiago, Chile). Doctor en Filología Románica por la Universidad de Friburgo, Alemania, y magíster en Teoría Literaria y licenciado en Lengua y Literatura Hispánica por la Universidad de Chile. Sus líneas de investigación abordan las lecturas decoloniales en las figuras críticas desde el pensamiento latinoamericano actual. Correo electrónico: christiansoazo@yahoo.es.

Etnografías feministas posheroicas. La lengua subalterna subversiva de las etnógrafas del Sur¹

*Karina Bidaseca*²

UNIVERSIDAD DE SAN MARTÍN

Recibido: 27 de septiembre de 2017

Aceptado: 29 de diciembre de 2017

Resumen

Este trabajo aborda la universalización del lenguaje etnográfico y del principio maestro que funda lo que defino como el “*heroicismo* androcéntrico”. A partir de la lectura de etnografías realizadas por mujeres feministas del sur, se indaga en una serie de solapamientos y descentramientos de las voces femeninas consideradas como lenguas minoritarias y, asimismo, en el tratamiento de las “nativas” subalternas y las etnógrafas en zonas de fronteras y escenas bélicas. Las “etnografías multisituadas” surgidas en el Norte global, como modalidad relativamente novedosa para el desafío de las hegemonías globales, demostraron que el centro del análisis etnográfico contemporáneo no se encuentra en reclamar algún estado cultural previo, sino en las nuevas formas culturales que han surgido en las situaciones coloniales subalternizadas. Esta etnografía móvil toma trayectorias inesperadas al seguir formaciones culturales a través y dentro de múltiples sitios de actividad. No obstante, desafiar las hegemonías globales sigue siendo un reto para la desestabilización de las formas convencionales que han solapado otros saberes no hegemónicos anticoloniales y antipatriarcales producidos en el Sur.

Palabras clave

Etnografía feminista posheroica, Sur global, Lenguaje etnográfico.

¹ Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación en curso “Mujeres diaspóricas. Cartografías poscoloniales racializadas en los debates globales del feminismo”, financiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina. Agradezco las conversaciones con mis colegas: Rita Segato, Antonieta Antonacci, María Paula Meneses, Rhoda Kanaaneh y Aseel Sawalha, así como con mis estudiantes del Programa “Poscolonialidad, pensamiento fronterizo y transfronterizo en los estudios feministas” (IDAES/UNSAM) y de la Universidad Sur-Sur (Programa Sur-Sur de CLACSO).

² Profesora adjunta del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad de San Martín (Buenos Aires, Argentina). Correo electrónico: karinabidaseca@yahoo.com.ar.

Post-Heroic Feminist Ethnographies. The Subaltern, Subversive Language of Southern Ethnographers

Abstract

This work deals with the universalization of the ethnographic language and the master principle that founds what I define as “androcentric heroism”. Based on the reading of ethnographies carried out by feminist women from the South, it investigates a series of overlaps and decentralizations of female voices considered as minority languages, as well as the treatment of subaltern “natives” and ethnographers in border areas and scenes of war. The “multi-sited ethnographies” emerging in the Global North, as a relatively new modality for the challenge of global hegemonies, showed that the center of contemporary ethnographic analysis is not based on the claim of some previous cultural state, but in the new cultural forms that have arisen in subalternized colonial situations. This mobile ethnography takes unexpected trajectories by following cultural formations through and within multiple sites of activity. However, global hegemonies remain a challenge for the destabilization of conventional forms that have overlapped other non-hegemonic, anti-colonial and anti-patriarchal knowledge produced in the South.

Keywords

Post-Heroic Feminist Ethnographies, Global South, Ethnographic Language.

“Las muertas de Juárez”. Desplazar la heroicidad de los relatos

La frontera norte de México, y Ciudad Juárez en especial, se tornaron lugares emblemáticos para abogar por lo que llamo una *etnografía feminista posheroica*. Orientando el trabajo de investigación de Maribel Núñez Rodríguez³, nacida en dicho territorio, observé los límites de una “ética feminista” en la narración representada de esas mujeres a través de coloquios, simposios, centenas de libros y *films* escritos y dirigidos sobre las “Muertas de Juárez” y cómo ello implicaba una revictimización dramática por parte del feminismo liberal y hegemónico. O bien por otras feministas que, aún sensibles, no lograban sortear la trampa de lo que en mi libro definí como “retórica salvacionista”⁴. En otras palabras, y convocando a Gayatri Spivak⁵ en su ensayo de referencia en al campo de los estudios feministas poscoloniales y descoloniales, ese concepto que acuñé me permitió observar cómo a menudo las “mujeres blancas buscan salvar a las mujeres color café de los varones color café”⁶, ejerciendo un colonialismo discursivo sobre las “subalternas” (*sus otras*).

En la obra colectiva *Feminismos y (Pos)colonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, que publicamos en 2011, fue posible discutir el tenor de estas denuncias a partir de su trabajo. En palabras de la autora:

En mi ciudad se asesinaban mujeres como si se encontrasen en una línea de montaje, en una escabrosa analogía, eran asesinadas de la misma manera que llevas fabricaban piezas en la maquila para un mercado global, mientras tanto las conciencias de las feministas hegemónicas mexicanas se acallaban dando conferencias por todas latitudes, horrorizándose de la “pesadilla feminista” después que implicaba el asesinato masivo de mujeres, que claramente ellas no padecían pues nunca habían pisado el desierto, además omitían los aportes académicos y militantes locales. Las mujeres juarenses pusieron el cuerpo, pusieron su militancia y su escritura, ¿y qué reciben a cambio? una vuelta de cara, feministas que no legitiman luchas, pasando por alto los aportes de las juarenses a las denuncias, análisis y expiación del

³ Maribel Núñez Rodríguez, “Feminismos al borde. Ciudad Juárez y la ‘pesadilla’ del feminismo hegemónico”, en *Feminismos y (Pos)colonialidad. Descolonizando el feminismo en y desde América Latina*, coord. Karina Bidaseca (Buenos Aires: Editorial Godot, 2011), 123.

⁴ Karina Bidaseca, *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina* (Buenos Aires: Editorial SB, 2010).

⁵ Gayatri Chakravorty Spivak, “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, *Orbis Tertius* 6 (1985).

⁶ Ver mi artículo “Mujeres blancas que buscan salvar a mujeres color café: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial”, *Andamios. Revista de investigación social* 8, no. 17. Dossier “Feminismos y postcolonialidad”, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Ciudad de México, septiembre-diciembre 2011.

horror. Pero el fenómeno “salvacionista” no pasó con las feministas conacionales, parecía que cualquier estudiosa del género o militante feminista sentía la necesidad de “salvar” a las mujeres juarenses estudiando a la vez que denunciando el nuevo fenómeno sin mencionar siquiera como se enteraron de la problemática⁷.

Esta cita extensa señala un fuerte cuestionamiento a la política de representación del feminismo hegemónico (de tono liberal y eurocentrado). La feminista poscolonial Chandra Talpade Mohanty definió en su libro *Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales* a la “mujer del tercer mundo”⁸. Propuso la idea de que cualquier construcción intelectual y política de los “feminismos del tercer mundo” debe contemplar el tratamiento de dos proyectos simultáneos: por un lado, la crítica interna de los feminismos hegemónicos de occidente y, por otro, la formulación de estrategias feministas basadas en la autonomía de las mujeres teniendo en cuenta sus geografías, sus historias y sus propias culturas. Algunos escritos feministas “colonizan de forma discursiva las heterogeneidades materiales e históricas de las vidas de las mujeres en el Tercer Mundo, y, por tanto, producen/representan un compuesto singular, la ‘mujer del Tercer Mundo’, una imagen que parece construida de manera arbitraria pero que lleva consigo la firma legitimadora del discurso humanista de Occidente”⁹.

Al mismo tiempo, lo que esta revelación indica es la potencia de los cuerpos femeninos *subalternizados* en la escena, desplazados de toda heroicidad, inventando una lengua subalterna subversiva. La crítica feminista desde los bordes no es nueva. Se encuentra anudada a varias corrientes de pensadoras y *artistas* feministas que ya en los años ochenta han llevado adelante sus programas en el seno de los movimientos sociales, confrontando *desde afuera* la maquinaria serial de producción de conocimiento académico, que dejan sus huellas en los feminismos de y descoloniales que se ubican en América Latina.

Desde la clásica interpelación de la afrofeminista y poeta Audre Lorde en el panel “Lo personal y lo político” –desarrollado durante la conferencia sobre el Segundo Sexo de Simone de Beauvoir en 1979 en Nueva York– quien, de este modo, exhortó a las académicas feministas “blancas”: “Qué hacen ustedes con el hecho de que las mujeres que limpian sus casas y cuidan a sus hijos mientras que ustedes asisten a conferencias sobre la teoría feminista son, en su parte, mujeres pobres

⁷ Maribel Núñez Rodríguez, “Feminismos al borde”, 128.

⁸ Chandra Talpade Mohanty, “De vuelta a ‘Bajo los ojos de Occidente’: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas”, en *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, comp. Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández (Madrid: Ediciones Cátedra, 2008), 412-16.

⁹ *Ibid.*, 428.

y mujeres tercermundistas? ¿Cuál es la teoría tras el feminismo racista?”¹⁰. Hasta las discusiones de las antropólogas feministas, como Lila Abu-Lughod versus los antropólogos del *mainstream*, las voces femeninas del Sur, el lugar de la enunciación y el trabajo de campo *in situ*, nos permite cuestionar el principio invisible de lo que defino como la heroicidad que rige las políticas de conocimiento, así como la posibilidad de reflexionar acerca de si hay como tal una *etnografía feminista*.

La teórica feminista vietnamita Trinh T. Minh-ha refirió a la fuerza del relato etnográfico androcéntrico en su libro *Woman, Native, Other. Writing Postcoloniality and Feminism*¹¹. En especial, en su capítulo sobre “El lenguaje del nativismo: la antropología como conversación científica de hombre con hombre” (mi traducción), destaca la construcción de “nativo” en la discusión de lo que define como *the great master* (el gran maestro). Con ello refiere en principio a Malinowski, el antropólogo por excelencia, y luego, en un sentido más amplio, a todos los “maestros”.

Esta obra me inspira para señalar cómo la universalización del lenguaje etnográfico funda lo que defino como el “*heroicismo* androcéntrico” mediante una serie de solapamientos y descentramientos de las voces femeninas consideradas como lenguas minoritarias y, asimismo, cómo acontece el tratamiento de las “nativas” subalternas y las etnógrafas del Sur cuando ellas se ubican en zonas de fronteras y escenas bélicas. Las “etnografías multisituadas” surgidas en el Norte global, como modalidad relativamente novedosa para el desafío de las hegemonías globales, demostraron que el centro del análisis etnográfico contemporáneo no se encuentra en reclamar algún estado cultural previo, o su sutil preservación a pesar de los cambios, sino en las nuevas formas culturales que han surgido en las situaciones coloniales subalternizadas. Esta etnografía móvil toma trayectorias inesperadas al seguir formaciones culturales a través y dentro de múltiples sitios de actividad.

No obstante, desafiar las hegemonías globales sigue siendo un reto para la desestabilización de las formas convencionales que han solapado otros saberes no hegemónicos anticoloniales y antipatriarcales producidos en el Sur. En efecto, la intelectual africana Amina Mama aborda la marginación de África en el orden mundial, reflejada en el ámbito del conocimiento global, en la contribución del 0,5% de las publicaciones científicas a la fecha de 2003, y en la particular inexistencia de datos que incluyan la perspectiva de género. “Aunque el perfil de las universidades africanas a este respecto –con solo un 6% de mujeres entre el profesorado, la mayoría en categorías inferiores del escalafón académico o en

¹⁰ Audre Lorde, “Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo”, en *Este puente, mi espalda, Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, eds. Chirrie Moraga y Ana Castillo (San Francisco: Ism Press, 1988), 91.

¹¹ Trinh T. Minh-ha, *Woman, Native, Other. Writing Postcoloniality and Feminism* (Bloomington: Indiana University Press, 1989).

puestos administrativos— sugiere que las mujeres africanas producen un porcentaje insignificante des ese conocimiento”¹².

Lo que me parece importante destacar es la utilidad de los discursos sobre la “mujer del tercer mundo” en cuanto a cómo el comportamiento social desempeñó un papel en la comprensión de las libertades de las mujeres occidentales, entre unas “oprimidas” y otras “libres”. Como veremos, Abu-Lughod al hacer una breve comparación entre mujeres musulmanas de tres países (Irán, Turquía, y Egipto), indica que cuando se habla de “mujeres musulmanas” no podemos generalizarlas, porque cada país tiene su cultura y su historia, las que afectan las decisiones de sus poblaciones. Además, Abu-Lughod dirige su atención a la modernización, a los lazos que la modernidad tendió con las mujeres, y a la cuestión tantas veces discutida de si se puede ser moderno sin ser occidental.

Me interesa en este artículo desarrollar estos argumentos, que fueron madurando a partir del trabajo de mi investigación sobre los feminicidios, con la finalidad elaborar una “metodología no-extractivista”¹³ que se inspira en la interpretación de la obra de etnógrafas del Sur. Lo que denomino “etnografías feministas posheroicas”¹⁴ tiene el valor epistemológico de la diferencia anticolonial y antipatriarcal, pero no de la diferencia *per se*, sino como opuestas a las formas canibalistas y exotizantes de fabricar “otredades subalternas”. Estas etnografías se encaminan a pensar en transformar la mirada bajo ojos que no son los de occidente, al decir de Mohanty en su clásico libro, y procurar una investigación “no sobre sino cerca de” (Minh-ha)¹⁵, poniendo la *cuerpa*¹⁶ en el centro, como acervo de la memoria.

Ello implica, desde mi posición, tomar distancia del método de la etnografía clásica, puesto que no hay “un” método para las epistemologías del Sur, ni es posible la idea de con-fundirnos con los aún llamados universales —y, de modo masculinizante, “nativos”— ni, en su extremo, postular un romanticismo demagógico populista. Los recaudos respecto de la vigilancia ética en la selección de conceptos

¹² Amina Mama, “¿Es ético estudiar África? ¿Reflexiones preliminares sobre la investigación académica y la libertad?”, en *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, coord. Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses (Madrid: Ediciones Akal, 2014).

¹³ Santos y Meneses coord., *Epistemologías del Sur*.

¹⁴ Karina Bidaseca, *La Revolución será feminista o no será. La piel del arte feminista descolonial* (Buenos Aires: Editorial Prometeo, 2018).

¹⁵ Su comentario, “No es mi intención hablar sobre, sino hablar cerca” (*reassemblage*) impone un cambio epistémico en la constitución misma del acto de la representación, en la relación de poder que se establece entre quien filma y quien es filmada/o. Ver Minh-ha, *Women, Native, Other*, 101 y ss.

¹⁶ Femenino para “cuerpo”, la *cuerpa* es un neologismo surgido como nuevo lenguaje que es utilizado por las activistas de Ni Una Menos y la “Revolución de las Hijas” en Argentina. Ver Karina Bidaseca, Florencia Cremona y Pablo Gentile, “La Revolución de las hijas. Siete reflexiones de una plaza sembrada de pañuelos verdes”, *El País* (online), 14 de junio de 2018, consultado en julio de 2018, disponible en https://elpais.com/elpais/2018/06/14/contrapuntos/1529008920_714025.html.

y teorías parten por la comprensión que las definiciones nunca son asépticas ni objetivas. Evitar la violencia epistémica¹⁷, constitutiva de la ciencia como dispositivo de saber-poder, implica interrogar el *status* epistemológico de nuestro discurso y práctica como investigadoras/es a través de una conversación con las mujeres del Sur. Tomando esto en consideración, en primer lugar, este trabajo se enfoca en la discusión en el campo de la antropología y las epistemologías del Sur, y, en segundo lugar, explora las posibilidades que brindan los estudios feministas des y poscoloniales para encarar una transformación de las formas convencionales de hacer trabajo de campo.

¿Existe como tal una etnografía feminista?

En su libro *Writing Women's Worlds. Bedouin Stories*¹⁸, Lila Abu-Lughod menciona dos méritos de las narraciones orales de cuentos: 1) su poder de generalización en producir “culturas”, y 2) la inevitabilidad de la posicionalidad:

Una historia es siempre situada; debe haber un/a narrador/a y la audiencia. Su perspectiva es parcial y su historia está motivada. Los cuentos de mujeres beduinas presentados en el libro no son una excepción. Las historias representan las voces de las mujeres beduinas seleccionadas y sus perspectivas sobre algunas cuestiones por las cuales ellas han entrado en la literatura antropológica a través de los varones. Pero yo no excluí las historias de varones ni los asuntos masculinos que concernieron por igual a varones y mujeres (por ejemplo, conflictos familiares del pasado) porque a pesar de la segregación sexual existente, las mujeres hablan de sus esposos, padres, hijos, tíos, sobrinos, y están interesadas en estos asuntos. Más importante, yo no pretendo que estas historias levanten o corran el velo como a menudo se habla de las mujeres del Medio Este como el nuevo narrador de estos cuentos, yo quiero elaborar las tres formas en que desafiaron tres tipos de construcciones: 1. Generalizaciones antropológicas estándar sobre estructura y cultura; 2. Interpretaciones feministas comunes sobre relaciones de género en sociedades no occidentales; 3. Comprensiones más amplias sobre la sociedad árabe musulmana. Es en este sentido que esta etnografía es crítica¹⁹.

¹⁷ Spivak, *¿Puede hablar el sujeto subalterno?*

¹⁸ Lila Abu-Lughod, *Writing Women's Worlds. Bedouin Stories* (Berkeley: University of California Press, 1993).

¹⁹ *Ibid.*, 17.

Este libro de cuentos puede hablar sobre las políticas de la representación. Generalización, cultura o culturas son conceptos sensibles. El lenguaje de la objetividad es inevitablemente un lenguaje de poder. Asimismo, el problema de la colonización de mundos no europeos y la generalización que puede producir efectos de homogeneidad a-histórica que contribuye a la idea de “culturas” en plural –de los Nuer, de los balineses, de los Awlad Ali Bedouins–, genéricos seres que hacen o creen tal o cual cosa. “Aunque hemos llegado a tener esta noción de culturas separadas por sentido, hay buenas razones para considerar dichas entidades ficciones peligrosas para argumentar a favor de lo que he llamado a escribir contra la cultura”²⁰.

Como el concepto de “raza” o como sinónimo de civilización (contrastando al de barbarie), el problema con el concepto de cultura es que, a pesar de su intento positivo, es visto como una herramienta esencial para fabricar “otros”. De ese modo la antropología construye, produce y mantiene la diferencia. El discurso de la antropología ayuda a dar a las diferencias culturales (y la separación entre los grupos de personas) un aire de auto-evidencia. La otredad y la diferencia pueden ser asumidas por los antropólogos como “cualidades talismánicas”²¹.

Las mujeres beduinas con quienes conversa Abu-Lughod son entonces las narradoras de sus propias vidas. Ellas no son las sujetas u objetos de ideas proyectadas por la imaginación de el/la etnógrafo. Su trabajo es un esfuerzo por *descolonizar* las narrativas orientalizadas por occidente respecto de los estudios sobre mujeres musulmanas árabes. “Comparto el sentido de las limitaciones de la monografía antropológica estándar, aunque sea sofisticada, sensible y se encuentre bien escrita, y me pregunto si puede haber un estilo de etnografía que pueda capturar las calidades de la ‘*life as lived*’ de la vida como es ‘vívida’ en esta comunidad”²². La etnógrafa se encuentra sorprendida como las mujeres recuentan sus historias cotidianas. Retornó varias veces a Egipto entre 1986 y 1989 para ver si conseguía grabar las narraciones. Siendo cuidadosa de su presencia, recordó el argumento de Clifford y Marcus en su libro *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*: todas las etnografías son “verdades parciales”²³. Vinculando el debate acerca de la escritura de mujeres y el método feminista, cita a Carol Gilligan: “Yo comienzo por preguntarme si mi búsqueda por escribir una etnografía ‘en una diferente voz’ ”²⁴, y así argumenta que este libro se escribiría en la voz de las mujeres beduinas (no de los hombres o de la etnógrafa mujer).

²⁰ *Ibid.*, 19.

²¹ *Ibid.*, 12.

²² *Ibid.*, 1-2.

²³ James Clifford y George Marcus eds., *Writing culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley: University of California Press, 1986).

²⁴ Carol Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1982).

De acuerdo con el libro citado de Clifford, se discute la controversia que señala que las antropólogas feministas no han hecho textos innovadores –posición que fue cuestionada por muchas antropólogas; entre ellas, junto a la autora, se mencionan otras como Debora Gordon²⁵–. Más tarde, muestra escepticismo con esta posición inicial, en primer lugar, por la disconformidad con la noción de una voz específicamente femenina en la escritura, por la posibilidad de fundar un falso esencialismo y lo que define como “culturas ciegas” (*blindness culture*). Las antropólogas feministas han hecho excelentes trabajos respecto de las experiencias de las mujeres y la variación en los sistemas de género como para imaginar que pudiese haber una “experiencia femenina universal” o “un estilo de mujer”²⁶. Asimismo, se menciona cómo en la década de los ochenta muchos grupos de mujeres (lesbianas, afroamericanas, “mujeres de color”) se sintieron excluidas de su participación en el desarrollo de la teoría feminista de la subcultura blanca euroamericana. “Si no existe una ‘voz diferente’ para las mujeres, ¿cómo debería definir lo que yo buscaba?”, se pregunta.

La siguiente formulación era, entonces, que lo que yo quería escribir era una etnografía feminista. Aquí enfrentamos otra serie de dificultades, siendo la más básica y tendenciosa la que trata acerca de qué significa ser “feminista”. Una definición mínima podría incluir lo que concierne a las condiciones de vida de las mujeres; o bien, confirmar si el feminismo implica una suerte de proyecto emancipador aplicado a las sujetas de la etnografía. El proyecto etnográfico podría, sin embargo, ser feminista *vis-à-vis* el mundo académico que encarna. Ser feminista implica ser conscientes de la dominación de género. Para las etnógrafas, significa ser conscientes de la dominación en la sociedad que describe y en la relación entre escritora/lectores/lectoras y la gente sobre la que escribe. En mi proyecto, señala Abu-Lughod, era relevante la cuestión del método: construir sobre la aprehensión que dice que el conocimiento ha sido generado con escasa atención al género; esto es, su supuesta objetividad y subjetividad. Por ende, narrar las “experiencias de las mujeres” (subalternas, madres, seres sexuales u objetos, hijas, etc.) aparecía como un proyecto inviable.

En lo que sigue, mi intención es reflexionar sobre las escrituras en los *cuerpos* (*cuerpas*) *feminizadxs* como lenguas subversivas que habilitan la transformación de las políticas de conocimiento, al apelar al arte feminista como un código cultural que imprime nuevas subjetividades.

²⁵ Deborah Gordon, “Writing Culture, Writing Feminism: The Poetics and Politics of Experimental Ethnography”, *Inscriptions* 3/4 (1988): 7-24.

²⁶ *Ibid.*, 4.

Escritura y subversión: el cuerpo femenino y el texto sagrado

“Abro mi cuerpo para que ustedes se puedan mirar”. La artista Gina Paine se refería de este modo a su arte, fuente de inspiración para otras artistas.

En el escenario de la posguerra fría de fin del siglo, dos tesis se tornaron hegemónicas: la que se conoce como el “fin de la historia”, sostenida por el influyente politólogo estadounidense de origen japonés, Francis Fukuyama; y la del “choque de civilizaciones” promovida por Samuel Huntington –conocida a partir de un artículo publicado en la revista estadounidense *Foreign Affairs* en 1993, y transformado en libro en 1996 bajo el título: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del nuevo orden mundial*²⁷-. Si en este libro el autor sostiene que el binarismo de la guerra fría fue sustituido por el “choque de civilizaciones”, el intelectual de origen palestino Edward W. Said responderá con su obra *Orientalismo*, conocida como el acta fundacional de los estudios poscoloniales. En sus palabras: “las culturas son híbridas y heterogéneas (...) las culturas y las civilizaciones están tan interrelacionadas y son tan interdependientes que es difícil realizar una descripción unitaria o simplemente perfilada de su individualidad”²⁸.

La fiebre orientalista ocupó un lugar de privilegio en el imaginario europeo desde el lejano tiempo de las Cruzadas y fue incentivado por las primeras traducciones de textos como las *Mil y Una Noches* en los primeros años del siglo XVIII.

La penumbra de los harenes, reducto de mujeres que no podían escapar, custodiadas por eunucos gigantescos, excitó la imaginación de los hombres del XIX. (...) Los viajeros ingleses, franceses, alemanes visitaban con devoción los edificios árabes en España, viajaban al Medio Oriente, al Norte de África, y volvían con inquietantes noticias de ese mundo cerrado y misterioso. La posesión imperial se metaforizaba en posesión erótica. Pero a su vez la mirada occidental devolvió nuevos motivos eróticos a los hombres orientales²⁹.

Esta actitud occidental refleja su incapacidad para comprender otras culturas, para analizar a los *otros* desde parámetros de igualdad y respeto, y Said la analiza como una

²⁷ Ver Samuel Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* (Madrid: Editorial Paidós, 2005).

²⁸ Edward Said, *Orientalismo* (Barcelona: Editorial Sudamericana, 2004), 456.

²⁹ Laura Malosetti, “La seducción fatal. Imaginarios eróticos del siglo XIX en el Museo Nacional de Bellas Artes”, en *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*, ed. Karina Bidaseca (Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Universidad de San Martín, 2016), 70.

construcción cultural, integrada dentro de las formas de dominación imperialista que incluye las políticas orientalistas del feminismo del Norte.

En los últimos años, confrontando las representaciones orientalistas de las mujeres musulmanas elaboradas tanto por feministas liberales como por funcionarios y periodistas, las teólogas feministas desarrollaron diferentes estrategias hermenéuticas revisionistas de los textos sagrados. Estos avances permiten observar que la reproducción del patriarcalismo surge de las interpretaciones o mediaciones que han realizado los profetas. Dentro de esta corriente, Schüssler Fiorenza habla de una “hermenéutica de la sospecha” sobre los relatos androcéntricos y los sentimientos que despiertan en las mujeres. Estas teóricas intentan rescatar a las mujeres como autoras e intérpretes de textos sacros, recuperando así lo que llamo una “memoria epistémica” que ha sido apropiada, silenciada y distorsionada. Sin intermediarios, las mujeres se liberan al leer los textos sagrados que fueron vedados en su acceso por el androcentrismo y lenguaje sexista que impregnó las interpretaciones.

Los estudios del feminismo e islam cuentan con importantes contribuciones de distintas autoras. En su texto “Anhelos feministas y condiciones postcoloniales”, Lila Abu-Lughod pone su atención sobre el papel de mujeres musulmanas que está cambiando en este nuevo siglo o el mundo poscolonial. Ese cambio es llamativo porque en esos tiempos poscoloniales, “[l]as mujeres se han convertido en símbolos potentes de identidad y de visiones de la sociedad y la nación”³⁰. Como explica desde el feminismo Saba Mahmood:

Fue la imagen del cuerpo de una mujer afgana cubierto por un *burka*, y no la destrucción provocada por 20 años de guerra subsidiada por los EE. UU., lo que sirvió de marco para la movilización de la organización *Feminist Majority* contra el régimen talibán. Esto es evidente en los relatos de mujeres afganas que cuentan que sus vidas no mejoraron desde el derrumbe del gobierno talibán y cómo sus vidas se tornaron más inseguras por la inestabilidad sociopolítica creciente³¹.

La importancia que ha adquirido el velo como signo de la dominación es insoslayable en la propaganda mediática y en las discusiones sobre los derechos de las mujeres musulmanas que viven en el “primer mundo”, como si fueran *víctimas* del sistema patriarcal de sociedades no occidentales en sociedades occidentales. La obsesión europea por *desvelar* a las mujeres, es decir por *quitarles* (a ellas) el velo, lo inscribe, a mi entender, como signo de autenticidad cultural. Hay una inquietante cercanía entre,

³⁰ Lila Abu-Lughod, “Introducción. Anhelos feministas y condiciones postcoloniales”, en *Feminismos y modernidad en Oriente Próximo*, ed. Lila Abu-Lughod (Madrid: Ediciones Cátedra, 2002), 14.

³¹ Saba Mahmood, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Nueva Jersey: Princeton University Press, 2011), 10.

por un lado, los discursos coloniales y los de algunas representantes del feminismo occidental, en términos “salvacionistas” por vía del modelo occidental y, por el otro, el discurso del “regreso a la autenticidad cultural” ante la amenaza que imponía para las mujeres lo que en el pensamiento iraní radicalizado se denominaba como “intoxicación occidental” (*gharbzadegi*). De modo que “el velo en sí mismo no debe ser confundido con, o hecho para, una suerte de agencia”³².

Es amplia la bibliografía en estos últimos tiempos al respecto. Entre otras publicaciones, en *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*³³ Barbara Stowasser examina todos los pasajes del *Corán* donde se refiere a las mujeres y les compara con los pasajes correspondientes en el *Hadith* (los dichos del profeta Mohamed). El *Hadith* es un libro de historias compiladas de dichos del profeta. No obstante, ese libro fue establecido cientos de años después de su muerte, y las historias fueron transmitidas de boca en boca a través de generaciones. Aunque había un proceso rígido en donde se decidía si una historia era verdadera o falsa, no se puede saber certeramente si los dichos son realmente del profeta o no. Para los musulmanes creyentes, ellos son los dichos del profeta y es un pecado negarlo. Stowasser muestra, sin embargo, las diferencias chocantes entre las versiones del *Corán* con el *Hadith*, cuyas historias en muchas ocasiones culpabilizan a las mujeres por ciertos hechos, o suman leyes para las mujeres que no están mencionadas en el *Corán*, o tratan a la mujer como inferior al hombre. Esta obra es esencial para entender los cambios ideológicos de la religión y para reconocer las interpretaciones machistas, así como las manipulaciones de la religión.

*Women and Gender in Islam*³⁴, de Leila Ahmed, fue uno de los libros más importantes para el conocimiento de la historia del género y las costumbres de las mujeres en el islam. Ahmed hace una investigación histórica de las regiones musulmanas en el Oriente Medio desde los tiempos del pre-islam. Un tema que aborda es el uso del velo, demostrando con pruebas históricas los orígenes de la costumbre de llevar el velo, y también analiza los cambios de los derechos de mujeres musulmanas desde el reinado del segundo Califa, Umar. Suma estudios sobre la evolución de la sexualidad y del hecho de esconder la sexualidad en países islámicos; los cambios históricos del papel de la mujer en la región y las actitudes de las mujeres musulmanas actuales. Siendo de origen egipcio, Ahmed se enfoca en la última parte de su libro específicamente sobre mujeres del Egipto y la nueva ola de islamización de las generaciones jóvenes³⁵.

³² Abu-Lughod, “Introducción”, 4.

³³ Barbara Freiser Stowasser, *Women in the Qur'an, traditions, and interpretation* (Nueva York: Oxford University Press, 1994).

³⁴ Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam* (New Haven: Yale University Press, 1992).

³⁵ En mis conversaciones con una estudiante iraní, Lila, de quien fui tutora en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires durante parte de su estadía en 2007, era recurrente la imagen negativa, peligrosa e inestable que ella destacaba como perteneciente

El libro *Believing Women in Islam*³⁶, escrito por Asma Barlas, reinterpreta el *Corán* de manera feminista y demuestra que, al contrario de lo que se piensa de esta religión, el islam es una religión igualitaria para los dos sexos. Cita varios pasajes del *Corán* que se refieren específicamente a mujeres y otros que se refieren a mujeres y hombres. En este libro se tratan varios temas polémicos como el velo, los derechos de las mujeres, el problema de la ley Sharia, y la sexualidad para las mujeres y los hombres en el islam.

Ahora bien, volviendo al texto de Mahmood, me interesa destacar su aporte a la noción de “agencia” en la etnografía del movimiento femenino de las mezquitas, que es parte del revival islámico en El Cairo, Egipto, como un *ethos* o sensibilidad religiosa que se desarrolla en las sociedades musulmanas desde los años setenta. Se trata de un movimiento que altera el carácter histórico centrado en la dominación masculina, que se da en un contexto de crecimiento inusitado de mezquitas en los barrios de El Cairo, aunque se choca con los límites de una tradición discursiva que propicia la subordinación a una voluntad trascendental³⁷. Su interés por discutir la noción de agencia humana en la teoría feminista comporta la tesis que establece que

el modelo de agencia propuesto limita la capacidad interrogar y comprender la vida de las mujeres cuyo sentido del *self*, aspiraciones y proyectos fueron configurados en el seno de tradiciones no liberales. (...) Sugiero que pensemos la agencia no como un sinónimo de resistencia en las relaciones de dominación, sino como una capacidad para la acción creada y propiciada por relaciones concretas de subordinación históricamente configuradas³⁸.

a todos los aspectos de la región, y que, según su sentir, aún se refleja en la percepción de la religión musulmana. Me contaba su propia percepción de las imágenes de mujeres musulmanas llevando el velo que las cubre desde la cabeza hasta los pies: da la impresión de que ellas son oprimidas, sin derechos, y tienen la necesidad de “ser salvadas”. Se piensa que esas mujeres no quieren llevar los velos y que quieren ser liberadas de su religión. Sin embargo, por más que haya mujeres que no tienen la opción de no llevar el velo, muchas musulmanas son creyentes y llevan el velo voluntariamente, me decía. Lamentablemente, mucha gente no tiene la posibilidad de ver el otro lado de la cultura musulmana, y se quedan con prejuicios y desconfianzas construidas en base a representaciones sociales producidas en gran medida por los medios de comunicación (conversaciones con la autora, Buenos Aires, octubre de 2007).

³⁶ Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 2002).

³⁷ Esta característica contrasta con el movimiento de mujeres iraní, cuyo objetivo es reinterpretar los textos sagrados con la finalidad de construir relaciones equitativas entre hombres y mujeres.

³⁸ Mahmood, *Politics of Piety*, 123.

La autora se nutre de la teoría posestructuralista acerca de la formación del sujeto, aunque también se aparta de ella en tanto explora modalidades de agencia cuyo significado y efecto, dice, no se hallan en las lógicas de subversión y resignificación de normas hegemónicas. La alianza Sur-Sur de intelectuales, artistas y artivistas feministas es fundamental para la construcción de epistemologías feministas radicales descoloniales. Para la artista iraní exiliada en los Estados Unidos Shirin Neshat, “el tema de las mujeres iraníes era enormemente interesante por cuanto las mujeres de Irán, históricamente, parecen personificar la transformación política. Así que, de cierta manera, al estudiar a la mujer, se puede ver la estructura y la ideología del Estado”³⁹.

De este modo, se crea *Women of Allah*⁴⁰. Se trata de una serie de fotografías de mujeres musulmanas que han sido el foco de atención en el escenario posterior al 9/11 en que las políticas imperialistas de Estados Unidos durante el gobierno de Bush identificaron a Irán como parte del “eje del mal”. La presencia occidental en Irán tiene una larga trayectoria. Aunque en occidente se sitúa el origen del enfrentamiento en la revolución iraní de 1979, los iraníes suelen colocar el golpe de 1953 por la nacionalización del petróleo como la raíz de los problemas. Irán se convirtió en parte del tablero por el cual las potencias europeas se disputaban el control del mundo⁴¹.

En esta estética descolonial⁴² la artista lucha contra el prejuicio occidental que ubica a las mujeres musulmanas como seres pasivas, atrasadas, dominadas por los varones orientales. Ese es el motivo por el cual se incluyen armas en estas fotografías. Jugando con esta doble significación: por un lado, en *Speechless* (1996) se muestra el rostro de la mujer descubierta que lleva incrustado el cañón recortado de un arma apuntada al espectador, que se confunde con un pendiente; por el otro, la (im)posibilidad de leer el texto escrito es –para quien no habla la lengua farsi–

³⁹ Shirin Neshat, *Arte en el exilio*, consultado el 20 de enero de 2018, disponible en https://www.ted.com/talks/shirin_neshat_art_in_exile/transcript?awesm=on.ted.com_8lc7&language=es.

⁴⁰ La serie *Women of Allah* incluye las siguientes obras elaboradas entre 1993 y 1996: *I Am its Secret* (1993), *Faceless* (1994), *Rebellious Silence* (1994), *Stories of Martyrdom* (1994), *Allegiance with Wakefulness* (1995), *Moon Song* (1995), *Seeking Martyrdom* (1995) y *Speechless* (1996).

⁴¹ En 1941 Irán fue escenario del juego entre Rusia y Gran Bretaña, siendo luego ocupada por el imperialismo británico, asediada por el control del petróleo a lo largo de las décadas siguientes, e invadida por Irak, con quien enfrentó una guerra “impuesta” entre 1980 y 1988.

⁴² Diferencio la posición descolonial del feminismo del giro decolonial, en tanto posición que introduce la irrupción de las voces de las mujeres del Sur. Respecto de la crítica a la representación de género al interior del giro decolonial, el feminismo descolonial enfatiza la posición de los testimonios de esas mujeres que luchan por alcanzar en la diferencia, la igualdad de condiciones en el campo académico y en el movimiento social, y en confluencia con los movimientos artísticos. Para ampliar este desarrollo, ver Karina Bidaseca, *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina* (Buenos Aires: Editorial SB, 2010), especialmente el capítulo 8, “(Fallido de) Una teoría de las voces”; y *La amnesia del imperio. Los muros del racismo, el apartheid y el ancho mar de las estrellas* (Buenos Aires: Editorial SB, 2018), especialmente “La lengua subalterna”.

un recurso estético simbólico, o la incrustación de textos de feministas iraníes tales como Forough Karokhzad que critica el sistema patriarcal iraní, u otras como la poeta Tahereh Salfarzadeh que expresan su pasión por la *liberación del chador*⁴³.

La caligrafía farsi, que era del dominio exclusivo de los artistas de la corte y de los escribas del *Corán*, fue *conquistada* por la artista para transformar el signo que pende en la representación de las mujeres en oriente por occidente. Bajo grafías que inscriben poemas escritos por otras mujeres iraníes, *la piel* descubierta permite desplegar la superficie de la reexistencia de la voz que habla. Su obra logra quebrar con la representación victimizante de las mujeres que necesitan ser salvadas por el feminismo occidental bajo una “retórica salvacionista”⁴⁴, como con el erotismo orientalista y la posesión imperial traducida en posesión erótica.

En África, el campo de los estudios de la sexualidad, identificado como un espacio dominado por métodos de encuestas, discursos de biomedicina, epidemiología, antropología colonial y patología social ligado a los fondos internacionales sobre vih/sida, se crea el proyecto “Cartografías de las sexualidades africanas” concebido por el Instituto Africano del Género de la Universidad de Ghana y patrocinado por la Asociación de Universidades Africanas, orientado al fortalecimiento de la pedagogía feminista en las instituciones africanas, con la participación de movimientos sociales y activistas.

Los cuerpos femeninos en África, los cuales se utilizan para librar las batallas, en la violencia de la guerra por los recursos naturales como el coltan, continúan siendo subalternizados por las fuerzas conservadoras de la comunidad intelectual patriarcal, o bien exotizados, recolonizados por el discurso académico feminista hegemónico que solapa el sistema representacional de un imaginario cosmológico, “como flujos de *universo cósmico* (...) Enraizados en la tradición viva, conjugando cosmos / cuerpo / cultura, apegados a una escala de valores morales muy válidos, conforme preocupa su capacidad de aguantar, sustentar, actualizar la alteridad cultural al sistema mundial”⁴⁵. Las narrativas de violaciones, agresiones fisco-mentales perpetradas a las mujeres congoleñas, en sus cuerpos y su dignidad humana, junto al desequilibrio de lazos de parentesco, comprometen las vivencias comunitarias. En el acto de narrar, interpreta Antonieta Antonacci, se escenifican símbolos de valores y relaciones simbióticas entre unidad cósmica, modos de ser, vivir y estar en el mundo de civilizaciones africanas. En una dramática llamada de atención a la vulnerabilidad de mujeres congoleñas ante la invasión de conglomerados internacionales en el Congo, inicia con postulados de protección femenina en

⁴³ Helena Reckit, *Kunst und feminismus* (Londres: Phaidon, 2005), 181.

⁴⁴ Bidaseca, *Perturbando el texto colonial*.

⁴⁵ María Antonia Antonacci, “¿África possibleis? Áfricas por si mesmas”, en *Poéticas feministas descoloniales desde el Sur*, coord. Karina Bidaseca (Buenos Aires: Red de Pensamiento Decolonial RPD, 2018).

guerras emitidos por la UNESCO, seguidos por la narrativa de la periodista Caddy Adzuba en el video documental producido por Ouka Leele, *Cultura. Outro olhar* que trabajamos juntas en conversación como herramienta de lógica oral.

El video denuncia ataques a mujeres por grupos de siete hombres o “predadores armados”, encaminando un dilema político urgente. No casualmente, la narradora deposita en las mujeres una fuerte esperanza, confiando en que estas guardianes de matrices culturales africanas propongan y encaminen directivas conjuntas para solucionar la situación. Además de heridas en su intimidad, por desempeñar un papel fundamental en la economía del Congo, los conflictos desestructuran las actividades sostenidas por las mujeres. A diferencia de las sociedades occidentales, en las comunidades africanas la inserción, el mantenimiento y la responsabilidad de mujeres y hombres se conjugan sin distinciones, representados en el dígito 7, en culturas con volúmenes geométricos, funciones simbólicas del lenguaje, sincronías, que se valen de ancestros saberes en el orden numérico⁴⁶.

Reflexiones finales

Las etnógrafas feministas del Sur que este texto reunió se muestran sensibles a la discusión sobre los relatos androcéntricos que subestiman las etnografías escritas por mujeres del Sur. Sus lecturas agudas sobre trabajos de investigación interpelan las propias construcciones de “heroicidad androcéntrica” que permean las ciencias y los orientalismos en los propios debates feministas. Así, en la frontera norte de México la interpelación de la antropóloga y “nativa” juarense Maribel Núñez Rodríguez es clave para una reflexión sobre las (im)posibilidades de transformar las políticas de representación basadas en lo que definí como “retórica salvacionista”.

De otro modo, pero incluyendo esta misma retórica, se encuentran las importantes contribuciones que están realizando las feministas del Sur acerca de la lectura crítica revisionista de los textos sagrados. Recientemente, la teórica y feminista siria Sirin Adlbi en su libro “La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento feminista decolonial”, habla de la “cárcel epistémica existencial”, es decir, un proceso que impone de forma violenta una religión y lleva a cabo un epistemicidio. Respecto del islam, Sirin Adlbi defiende que: “El Corán establece la igualdad entre hombres y mujeres, de forma que las sociedades musulmanas han otorgado derechos a las mujeres como el de propiedad o el de divorcio y es

⁴⁶ Abdoulaye Kane, “Systèmes de numération et fonction symbolique du langage”, *Revue Critique* 771/772 (2011). “El número 3 representa el sexo masculino (pene y testículos), que sumado a 4 (representa el círculo de la vagina), representa el sexo femenino, alcanzando simbolismo en el número 7, marcado en danzas, teatro, funciones simbólicas en (re) significaciones continuas. Otra representación proviene del número 9 para representar el imaginario de la unidad cósmica: 3 de las formas de minerales, 3 del mundo vegetal y 3 de animales: tierra, agua, aire”, citado por Antonacci, *Ibid.*

hasta que la influencia del mundo occidental está afianzada en estas culturas que el patriarcado islámico se despliega con fuerza”⁴⁷. A su entender, “la islamofobia, como dispositivo de poder colonial, es triplemente generalizada: en el sentido de quién la genera: las instituciones del sistema-mundo moderno/colonial, cómo se genera (a través de qué): del objeto colonial ‘mujer musulmana con *hiyab*’; y sobre quién tiene mayor incidencia: las mujeres musulmanas”⁴⁸. De este modo, su sentido sobre la islamofobia dice:

En mi concepción, la generización no se da en una tipología específica derivada de la islamofobia, sino que atraviesa, estructura, sistematiza y racionaliza todo el aparato de la islamofobia. Es decir, que no hay islamofobia sin género. Esta diferencia es crucial a la hora de concienciarnos, comprender y analizar la fundación-funcionamiento del dispositivo colonial islamóforo y por lo tanto, incide determinantemente en la transformación de los diseños de las resistencias/luchas contra la islamofobia/colonialidad⁴⁹.

Otros desafíos se imponen para las intelectuales africanas. La mayor parte del conocimiento sobre África se produce en occidente (siendo Estados Unidos el que domina la producción de conocimiento sobre África) como producto del legado colonial y patriarcal. Así, la autora muestra cómo, a pesar de los esfuerzos en el campo de los estudios de género, y a pesar de la voz antiimperialista de este feminismo, los autores de libros y artículos publicados son norteamericanos, así como lo son las fuerzas conservadoras de la sociedad civil y de la propia comunidad intelectual dominada por los hombres. Las investigaciones sobre acoso sexual citadas por la autora señalan cómo las condiciones de violencia e inseguridad en los campus universitarios africanos genera una cultura del miedo que impacta sobre todo en la vida de las mujeres y en la libertad de expresión de sus ideas. En efecto, el trabajo de Amina Mama señala la no aceptación de la epistemología feminista ni de las implicaciones metodológicas de los estudios feministas por parte de la investigación académica convencional. Propone que

es en el contexto de una profunda desigualdad global y sistémica donde me parece especialmente justo y oportuno preguntarse si es ético estudiar África y reflexionar sobre las implicancias derivadas de las identidades,

⁴⁷ Sirin Adlbi Sibai, *Cárcel del feminismo. Hacia pensamiento islámico deconial* (Madrid: Ediciones Akal, 2016).

⁴⁸ Entrevista a Sirin Adlbi Sibai, *Hacia un pensamiento islámico decolonial*, consultado el 16 de diciembre de 2017. Disponible en <http://www.elviejotopo.com/topoexpress/hacia-pensamiento-islamico-decolonial/>.

⁴⁹ *Ibidem*.

lugares y filiaciones institucionales, así como las limitaciones y elecciones epistemológicas y metodológicas de nuestros estudios⁵⁰.

Añade a la lista de personalidades de la cultura intelectual africana que emergió de la política de la liberación a las mujeres silenciadas implicadas en movimientos anticoloniales, a aquellas que difundieron ideas radicales como las de las nigerianas Funmilayo Ransome Kuti, Margaret Expo y Constanza Agatha Cummings-John, nieta de Africanus Horton, y de activistas de base como la tanzana Bibi Titi o la nigeriana Gambo Sawaba.

Asimismo, las posibilidades de transformar las políticas de conocimiento basadas en lo que Minh-ha llamó el “principio Malinowski” se encuentra aún con dificultades para llevarse a cabo. Lo que la autora define como “triple enlace”: “Ni negro / rojo / amarillo ni mujeres sino poetas o escritores”, refiere a la cuestión de las prioridades identitarias y sigue siendo un tema crucial, como precisa Mama. Ser solamente “una escritora” sin duda asegura un estado de mayor peso que ser “una mujer de color que escribe”. Durante mucho tiempo, imponer la raza o el sexo al acto creativo es un medio por el cual el establecimiento literario desacredita los logros de escritoras que no pertenecen a la corriente principal. La autora denuncia el modo que define la línea de color, cuando “pasa a ser” una miembro (no blanca) del “tercer mundo”. Una mujer y una escritora están obligadas a pasar por la prueba de exponer su trabajo al abuso de alabanzas y críticas que ignoran, dispensan o exageran sus atributos raciales y sexuales. Por un lado, explica, “sin importar qué posición va a tomar, pronto o más tarde se verá obligada a enfrentarse a situaciones en las que tiene que elegir entre tres identidades conflictivas. ¿Escritora de color? ¿Escritora mujer? O ¿mujer de color? ¿Cuál viene primero? ¿Dónde pone sus lealtades?”⁵¹.

Hoy en día, la creencia de una conciencia étnico-feminista en el trabajo de campo incluye la discusión y la contraescritura sobre el sujeto que ubicado en una posición de *heroicidad* reproduce la posición del amo. El lenguaje participa en la ideología del blanco-masculino del principio maestro, un vehículo que consolidó relaciones de poder ya establecidas y voces autorizadas que escriben desde una posición de poder la historia de las ciencias sociales y humanidades.

Las etnógrafas feministas del Sur, atrapadas en las intersecciones de género/raza/etnicidad/religión, se ven en la encrucijada de cuestionar el principio maestro en su relación con el trabajo de campo, comenzando por el lenguaje. Ellas mismas “nativas”, deben desafiar las identidades sin afectar su proceso creativo cuando toman la pluma y hablan. O cuando crean desde una estética descolonial nuevas lenguas subversivas.

⁵⁰ Amina Mama, “¿Es ético estudiar África?”, 493.

⁵¹ *Ibid.*, 6.

Hice esta película porque creía que era importante hablarles a los occidentales sobre nuestra historia como Estado (...) [l]a película también habla de la gente iraní, al pedirles que regresen a su historia y que se vean cómo eran antes de ser islamizados; cómo nos veíamos, cómo tocábamos música, cómo era nuestra vida intelectual; y principalmente, cómo luchábamos por la democracia⁵².

⁵² *Ibidem.*

Referencias bibliográficas

- Abu-Lughod, Lila. *Writing Women's Worlds. Bedouin Stories*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- . “Introducción. Anhelos feministas y condiciones postcoloniales”. En *Feminismos y modernidad en Oriente Próximo*, editado por Lila Abu-Lughod, 13-59. Madrid: Ediciones Cátedra, 2002.
- Adlbi Sibai, Sirin. *Cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Madrid: Ediciones Akal, 2016.
- . “Hacia un pensamiento Islámico decolonial”. Entrevista online. Consultado el 16 de diciembre de 2018, disponible en <http://www.elviejotopo.com/topoexpress/hacia-pensamiento-islamico-decolonial/>.
- Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- Antonacci, María Antonia. “Áfricas possíveis? Áfricas por si mesmas”. En *Poéticas feministas descoloniales desde el Sur*, coordinado por Karina Bidaseca, 80-100. Buenos Aires: Red de Pensamiento Decolonial RPD, 2018.
- Barlas, Asma. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press, 2002.
- Bidaseca, Karina. *La Revolución será feminista o no será. La piel del arte feminista descolonial*. Buenos Aires: Editorial Prometeo, 2018.
- . *La amnesia del imperio. Los muros del racismo, el apartheid y el ancho mar de las estrellas*. Buenos Aires: Editorial SB, 2018.
- . “Mujeres blancas que buscan salvar a mujeres color café: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial”, *Andamios. Revista de investigación social*, 8, no. 17. Dossier “Feminismos y postcolonialidad”, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Ciudad de México, septiembre-diciembre 2011.
- . *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*. Buenos Aires: Editorial SB, 2010.
- Bidaseca, Karina, Florencia Cremona y Pablo Gentile. “La Revolución de las hijas. Siete reflexiones de una plaza sembrada de pañuelos verdes”. *El País* online, 14 de junio de 2018. Consultado en julio de 2018, disponible en https://elpais.com/elpais/2018/06/14/contrapuntos/1529008920_714025.html.
- Clifford, James y George Marcus. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Gilligan, Carol. *In a Different Voice*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1982.
- Gordon, Deborah. “Writing Culture, Writing Feminism: The Poetics and Politics of Experimental Ethnography”. *Inscriptions* 3/4 (1988): 7-24.

- Huntington, Samuel. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Madrid: Editorial Paidós, 2005.
- Kane, Abdoulaye. “Systèmes de numération et fonction symbolique du langage”. *Revue Critique* 771/772 (2011): 710-725.
- Lorde, Audre. “Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo”. En *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, editado por Chirrie Moraga y Ana Castillo, 89-94. San Francisco: Ism Press, 1988.
- Mahmood, Saba. *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 2011.
- Malosetti Costa, Laura. “La seducción fatal. Imaginarios eróticos del siglo XIX en el Museo Nacional de Bellas Artes”. En *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*, coordinado por Karina Bidaseca, 65-77. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Universidad de San Martín, 2014. Disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20160210113648/genealogias.pdf>.
- Mama, Amina. “¿Es ético estudiar África? Reflexiones preliminares sobre la investigación académica y la libertad”. En *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, coordinado por Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses, 487-535. Madrid: Ediciones Akal, 2014.
- Minh-ha, Trinh T. *Woman, Native, Other. Writing Postcoloniality and Feminism*. Indiana: Bloomington Indiana University Press, 1989.
- Mohanty Talpade, Chandra. “De vuelta a ‘Bajo los ojos de Occidente’: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas”. En *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, coordinado por Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández, 407-464. Madrid: Ediciones Cátedra, 2008.
- Neshat, Shirin. *Arte en el exilio*. Consultado el 20 de enero de 2018. Disponible en https://www.ted.com/talks/shirin_neshat_art_in_exile/transcript?awesm=on.ted.com_8lc7&language=es.
- Núñez Rodríguez, Maribel. “Feminismos al borde. Ciudad Juárez y la ‘pesadilla’ del feminismo hegemónico”. En *Feminismos y (Pos)colonialidad. Descolonizando el feminismo en y desde América Latina*, coordinado por Karina Bidaseca, 123-137. Buenos Aires: Editorial Godot, 2011.
- Reckit, Helena. *Kunst und feminismus*. Londres: Phaidon, 2005.
- Said, Edward. *Orientalismo*. Barcelona: Editorial Sudamericana, 2004.
- Santos, Boaventura de Sousa y María Paula Meneses. *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Madrid: Ediciones Akal, 2014.

Stowasser, Barbara Freiser. *Women in the Qur'an, traditions, and interpretation*. Nueva York: Oxford University Press, 1994.

Spivak, Gayatri Chakravorty. “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”. *Orbis Tertius* 6 (1985): 1-44.

Karina Bidaseca. Profesora adjunta del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad de San Martín (Buenos Aires, Argentina). Pensadora feminista descolonial y profesora de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Doctora en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Es fundadora y directora del Programa “Poscolonialidad, pensamiento fronterizo y transfronterizo en los estudios feministas” del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad de San Martín. Se desempeña como coordinadora del Programa Tricontinental Sur-Sur de Cooperación Académica entre América Latina, África y Asia del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, el Conseil pour le Développement de la Recherche en Sciences Sociales en Afrique y la International Development Economics Associates, y de la Red de Derechos Humanos del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Entre sus obras recientes incluyen *La Revolución será feminista o no será. La piel del arte feminista descolonial* (Buenos Aires: Editorial Prometeo, 2018); *La amnesia del imperio. Los muros del racismo, el apartheid y el ancho mar de las estrellas* (Ciudad de México: Marcial Pons editores, 2018); *Escritos en los cuerpos racializados. Lenguas, memorias y genealogías del feminicidio* (Islas Baleares: Universitat de les Illes Balears, 2015); y *Antes de la tormenta. Signos de la insurgencia colona en el desdoblamiento del tiempo. Una tesis sobre su identidad intersticial y la búsqueda de comunidad en un siglo de existencia* (Buenos Aires: Ediciones Teseo, 2017). Correo electrónico: karinabidaseca@yahoo.com.ar.

Notas sobre la construcción de un instrumento intelectual. El “colonialismo interno” en la obra de Pablo González Casanova

*José Gandarilla*¹

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Recibido: 10 de diciembre de 2017

Aceptado: 27 de noviembre de 2017

Resumen

El artículo describe el desarrollo del concepto de “colonialismo interno” en dos niveles. En el plano institucional, se subraya la relación entre dos tradiciones sociológicas nacionales (la brasileña y la mexicana), a partir de los acontecimientos que propiciaron que la revista *América Latina* del Centro Latino-Americano de Pesquisas em Ciências Sociais (CLAPCS) publicara en 1963, en sendos fascículos, los textos donde se establece dicha aportación. Por otro lado, se recupera el itinerario intelectual de dos científicos sociales mexicanos, Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen, cada uno con una sólida formación en prestigiosas instituciones del extranjero. Se describe cómo el primero integra la noción de “colonialismo interno” a su obra posterior, y las condiciones que, en trabajos posteriores, hicieron necesaria la redefinición de sus alcances para así procurar una mejor comprensión de ciertos elementos que, con la reestructuración del capitalismo, se revelaron decisivos para la política y los estados en el tránsito hacia el siglo XXI.

Palabras clave

Pablo González Casanova, Rodolfo Stavenhagen, Colonialismo interno, Itinerarios intelectuales, Sociología latinoamericana.

¹ Investigador titular, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México (Ciudad de México, México). Correo electrónico: joseg@unam.mx.

Notes on the Construction of an Intellectual Instrument. “Internal Colonialism” in the Work of Pablo González Casanova

Abstract

The article describes the development of the concept of “internal colonialism” at two levels. At the institutional level, the relationship of two sociological traditions –the Brazilian and the Mexican– is pointed out, from the events that led to the journal *América Latina* of the Latin-American Research Center in Social Sciences (CLAPCS) to publish, in 1963 and in separate fascicles, the texts in which those contributions were conveyed. On the other hand, it retrieves the intellectual itineraries of two Mexican social scientists –Pablo González Casanova and Rodolfo Stavenhagen–, each with a solid formation in prestigious foreign institutions. It is described how the former incorporates the notion of “internal colonialism” to his work, as well as the conditions posed for a necessary redefinition of its scope, with the aim to seek a better understanding of elements of capitalism’s restructuration that are decisive for politics and states in the transition to the XXI century.

Keywords

Pablo González Casanova, Rodolfo Stavenhagen, Internal Colonialism, Intellectual Itineraries, Latin American Sociology.

Al reaparecer viejas categorías éstas son redefinidas y releídas más que para interpretar el mundo con ellas, para interpretar a las categorías con el mundo, y con un pensar-hacer que privilegia a la vez la memoria de las experiencias históricas y la forma de alcanzar en las palabras y los hechos los ideales de la democracia, la liberación y el socialismo.

Pablo González Casanova

Introducción

Jaime Torres Guillén, el autor con el trabajo más amplio hasta el momento sobre el pensamiento de Pablo González Casanova, arriba a una apretada síntesis de las fases que ha atravesado la reflexión de nuestro gran sociólogo. Subraya también los contenidos temáticos que en cada caso concentraron su atención, hasta amalgamarse en una propuesta amplia y plural de análisis, pero de un innegable contenido ético. Propone resumirla:

De la democracia en México y América Latina [González Casanova] transitó al poder del pueblo, de éste a la democracia universal; las categorías de explotación y colonialismo interno las replanteó a escala global; en el caso de la autonomía universitaria, la extendió al escenario indígena en la rebelión zapatista que para él fue la primera revolución del siglo XXI, y como nunca dejó de ser un intelectual, científico y universitario, las ciencias y la Universidad no salieron de su preocupación teórica².

Para los propósitos de este trabajo, nos interesa ocuparnos del segundo enunciado de este listado, correspondiente al replanteo de las categorías de explotación y colonialismo interno para subsumirlas, atendiendo a una lógica que las recupera, en su marco global. Un objetivo adicional será el de ofrecer una ruta de reconstrucción de la fase preparatoria (sus escritos entre 1955 y 1963), la cual ha sido solo implícitamente señalada en otros trabajos o bien francamente omitida, pero que a nuestro juicio es importante para dimensionar esa propuesta categorial inicial y los usos en que está inscrita, tanto en el plano de la maduración intelectual como en el del compromiso político.

En el mismo trabajo, Torres Guillén ofrece como ejemplo de una válida reivindicación de la noción de “colonialismo interno” el testimonio ofrecido por

² Jaime Torres Guillén, *Dialéctica de la imaginación. Pablo González Casanova, una biografía intelectual* (Ciudad de México: La Jornada/Demos, 2014), 415.

una importante socióloga boliviana. Silvia Rivera Cusicanqui ha expresado su desacuerdo con los planteamientos de la decolonialidad, los cuales no reivindican el colonialismo interno. Reacciona ante la adjudicación de una completa autoría, y la promoción de un posible olvido con respecto a una raigambre discursiva de la que ella misma forma parte. Este olvido es significativo en un grupo de autores (en especial se menciona a Walter Mignolo) que, desde instituciones académicas estadounidenses, eligieron la ruta sugerida por Aníbal Quijano y su noción de “colonialidad del poder”. Con ello, Rivera Cusicanqui observa justamente una situación de colonialismo interno y un fuerte desapego con lo avanzado anteriormente por nuestra tradición intelectual en la tarea de señalar las persistencias de las relaciones sociales de tipo colonial al interior de estos estados nación. La dureza del juicio que ahí se formula, más allá de la segunda parte de la afirmación (en que no se da mucho sustento a la aseveración) es síntoma de un repudio a la manera en que, hasta ahora, se ha desarrollado el diálogo intelectual, pues como señala Rivera Cusicanqui, “el trabajo de Pablo González Casanova, casi nunca citado, sobre ‘el colonialismo interno’ se publicó en 1969 cuando Walter Mignolo y Aníbal Quijano estaban todavía militando en el marxismo positivista y en la visión lineal de la historia”³.

Más allá de advertir que la edición primigenia de esos trabajos (tanto el de González Casanova como el de Rodolfo Stavenhagen) ocurriera en Río de Janeiro en 1963, en *América Latina. Boletim do Centro Latino-Americano de Pesquisas em Ciências Sociais*, y que González Casanova sumara casi íntegramente como capítulo segundo a su *Sociología de la explotación*⁴, lo señalado por la autora boliviana no se queda ahí e ilustra con una anécdota buenas razones para elevar la voz de inconformidad:

Escribí (...) una crítica política de la izquierda boliviana (...) que intentaba criticar el modo en que las élites de la izquierda marxista en Bolivia, por su visión ilustrada y positivista, habían obviado la arena de la identidad india y los problemas de la descolonización (...) Mi artículo usaba profusamente la noción de “colonialismo interno” para analizar este complejo de superioridad de los intelectuales de clase media respecto de sus pares indígenas y todas las derivaciones políticas de este hecho (...) los editores de la revista en inglés me sugirieron que corrigiera mis fuentes. Señalaron que debía citar la idea de la “colonialidad del saber”, de Aníbal Quijano, para hacer publicable mi texto ante una audiencia que desconocía por completo los aportes de González Casanova y del Taller de Historia Oral Andina⁵.

³ Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (Buenos Aires: Editorial Tinta Limón, 2010), 66.

⁴ Pablo González Casanova, *Sociología de la explotación* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores, 1969).

⁵ Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa*, 67.

Este episodio, más allá de reiterar las deficiencias y lo sesgado que puede llegar a ser el arbitraje *inter pares*, demuestra que no se ha roto con códigos de una imbatible división internacional del trabajo académico, provocando que nuestras realidades, y las realidades mismas de nuestros sujetos comparezcan solo como objetos, y nuestros analistas hasta incluso como meros informantes, o traductores, de los que el saber experto (que preferencialmente vendrá de fuera) se apropiará y, llegado el momento y a través de sus *mass media* ya entronizados, esparcirá en nuestra región para el consumo cultural, al modo de una remozada ingesta categorial.

Más ecuánime es el planteamiento sugerido por Paulo Henrique Martins, quien no solo llama a propiciar un debate más amplio de este legado “en la esfera del pensamiento postcolonial” en aras no únicamente de acreditar su actualidad sino de acompañar la crítica general de los mecanismos de explotación con la de las “estrategias de liberación de los movimientos sociales y comunitarios democráticos”, y ejemplifica su propuesta con el análisis del caso del Brasil que, aunque advierte se trata

de una experiencia donde la presencia indígena no es aparentemente tan importante en la formación de la identidad nacional. Sin embargo, el avance reciente de las luchas de los indígenas, de los afro-descendientes, de las mujeres y de los campesinos (...) revelan una complejidad fenomenológica que no se explica por las teorías tradicionales de clases sociales pensadas desde Europa⁶.

Destaca así que la trama de lo colonial, entre la diáspora y el “transterramiento”, monta sobre el afrodescendiente y las comunidades indígenas un peso inextricable (base histórica de la desigualdad, la explotación y la discriminación) que se ata en una sólida urdimbre cuyos nudos son los de unos obstáculos históricos tenaces, tan fuertes y arraigados como fue el caso de la esclavitud, el arrebató territorial y el racismo. El propio Torres Guillén suma su aporte a esta indispensable recuperación cuando opta por

⁶ Paulo Henrique Martins, “El colonialismo interno y los estudios postcoloniales en América Latina”. Ponencia presentada en el xxx Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, San José, Costa Rica. Grupo de Trabajo 6: “Imaginario sociales, memoria y decolonialidad” (2015): 5.

demostrar que el concepto no sólo es útil como categoría analítica porque da razón de fenómenos relacionados con la exclusión cultural y la explotación económica, sino que como concepto político permite organizar socialmente la resistencia de acuerdo con las estructuras de dominio, una vez que los sujetos agraviados descubren las formas en que éstas actúan⁷.

Por nuestra parte, ya en otro lado subrayamos el aporte de Stavenhagen⁸, hemos de agregar otras cuestiones para señalar su importancia y cómo la proposición del concepto de “colonialismo interno” se ofrece al alimón entre ambos autores, pero contando con referentes de discusión específicos en cada caso: un abordaje sociopolítico en González Casanova, y una proposición de mayor amplitud; una incursión antropológica con un alto grado de detalle en el trato del nivel local en el caso de Stavenhagen. Ambos autores, sin embargo, procuran un uso de teorías y conceptos que se asientan en la solidez disciplinaria desde la que parten, aunque con el propósito de rebasar esos parámetros para captar otras dimensiones que la recuperación especializada pudiera llegar a sacrificar.

El debate inicial sobre la noción de colonialismo interno

La historia da cuenta de que la difusión inicial de la noción de “colonialismo interno” debe ubicarse en el marco del precursor intercambio académico entre Brasil y México, y de los procesos de conformación de las tradiciones sociológicas en ambos países, suscitada en un inicio por la iniciativa de Luis Costa Pinto y Lucio Mendieta y Núñez, desde los años cincuenta del siglo pasado, y que fuera empujada también por Pablo González Casanova mientras fuera director de la Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales desde 1957 a 1965, y en simultáneo presidente del Consejo de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales con sede en Santiago de Chile, desde 1959 a 1965. Dicho vínculo se habría canalizado luego a través de la colaboración entre Manuel Diegues Junior (a la sazón director del CLAPCS, con sede en Río de Janeiro hasta su disolución en 1970) y Rodolfo Stavenhagen, quien a sus treinta años y luego de haber obtenido su grado de maestría en Antropología Social en la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México cuatro años antes, viaja a la ciudad carioca siguiendo la sugerencia o recomendación de González Casanova para desempeñarse como secretario general del CLAPCS entre

⁷ Torres Guillén, *Dialéctica de la imaginación*, 88.

⁸ José Guadalupe Gandarilla, “Rodolfo Stavenhagen y el rumbo de las Ciencias Humanas en América Latina. Actualidad de las ‘Siete tesis equivocadas...’”, *Piezas* (2017): 18-31.

1962 y fines de 1964, y acompaña ese cargo con el de director de la revista *América Latina*, auspiciada por dicha entidad.

Si bien es cierto que la historia intelectual reunía los itinerarios del maestro y su discípulo en 1963 (aun cuando solo les separaban diez años de edad), su colaboración venía de antes y la comunicación de sus planteamientos se sostendría de por vida. Lo interesante es que ambos experimentan su crítica al colonialismo intelectual desde distintos bagajes y por senderos adyacentes que los hacen coincidir en el nutrimento del concepto. Mientras el trabajo de Stavenhagen denota que está informado y sigue la antropología del colonialismo de la escuela de George Balandier (a la sazón director de su tesis doctoral en sociología, defendida en París en 1965 y publicada con el título *Las clases sociales en las sociedades agrarias* en 1969), su andar por esa vía no es sino síntoma del distanciamiento con relación a los planteamientos de una sociología del desarrollo rural fuertemente influenciada por la visión culturalista en el estudio de la población y la propiedad rurales. La escuela con la que se forma en Francia apuntala su aproximación etnográfica al caso mexicano, en clave histórico-conflictivista, efectuando cruces analíticos con las nociones de dominación de clase, subdesarrollo, estratificación y colonialismo interno –siendo este último un concepto en el que compartirá los méritos con Pablo González Casanova–. Se estaba dando forma a los primeros cimientos que edificarán la propuesta, y en este episodio lo que queda claro es que

para Stavenhagen, la noción clásica de aculturación (tal como Diegues la entendía, deudora de las referencias de Redfield y, especialmente Melville Herskovits), no podía relegar la desigualdad de clase y la explotación de los grupos privilegiados sobre las minorías campesinas. América Latina, debía reinterpretarse en esa nueva clave conceptual⁹.

Por su parte, en su pormenorizado recuento de la cuestión González Casanova ha dicho que “C. Wright Mills (...) de hecho fue el primero en usar la expresión ‘colonialismo interno’”¹⁰. De ahí que el autor de la biografía intelectual del sociólogo mexicano llegase a “afirmar que Wright Mills utilizó la expresión por primera vez, pero fue González Casanova quien la convirtió en un concepto analítico”¹¹. Eso encontraría justificación no solo por el cultivo de una cierta

⁹ Ezequiel Grisendi, “El centro de la periferia: internacionalización de las ciencias sociales y redes académicas latinoamericanas. Manuel Dígues Junior y los avatares de la sociología del desarrollo”, *Crítica e Sociedade* 4, no. 2 (2014), 148-167.

¹⁰ Pablo González Casanova, “Colonialismo interno. Una redefinición”, en *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*, comp. Atilio Borón et al. (Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2006), 415.

¹¹ Jaime Torres Guillén, *El concepto de colonialismo interno* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales, 2017), 1.

amistad que venía desarrollándose, si atendemos al gesto de que la edición en castellano del libro de Mills, que compila parte de su trabajo *Poder, política, pueblo*, se abre con la dedicatoria dirigida a Pablo González Casanova. Pero, tan importante o más que ese gesto distintivo, concurrimos al potenciamiento de un diálogo que pudo haberse explicitado con motivo de la visita, apenas iniciados los sesenta, del sociólogo norteamericano a la ciudad de Río de Janeiro, invitado por el mismo organismo que hubo de recibir a Stavenhagen un par de años después. De aquella exposición del –para ese momento– ya fallecido sociólogo, González Casanova hizo uso en su precursor ensayo y retomó así sus argumentos: “Mills (...) observó con precisión hace algunos años: (...) Las secciones desarrolladas en el interior del mundo subdesarrollado –en la capital y en la costa– son una curiosa especie de poder imperialista que tiene, a su modo, colonias internas”¹². Pero en la hipótesis del autor de *La imaginación sociológica* pudo haber influido también el agudizamiento del conflicto de los derechos humanos en su propio país. La mitad del siglo XX no solamente ve erigirse a los Estados Unidos como país que concentrará la hegemonía indiscutible del sistema internacional, sino que en su *hinterland* muestra la política de “reservaciones”, para los pueblos originarios debido al despliegue en la conquista del oeste; a lo que se suma la condición de confinamiento de la población negra en la forma de *gueto*, herencia innegable del racismo, la segregación y la esclavitud, con vigencia tan tardía en múltiples ciudades de la unión norteamericana. No sería arbitrario sostener entonces que el sociólogo norteamericano, tan sensible a los temas del poder y la política¹³, llegase a analizar ese proceso de edificación histórica del imperio del siglo XX a través de la instauración de verdaderas “colonias internas” como palancas de la expansión y apropiación territorial y de la acumulación de capital. La política racista y de no reconocimiento de los derechos humanos que se vive en múltiples suburbios de varias ciudades estadounidenses es caracterizada por esa misma época por Amiri Baraka en términos semejantes, pero desde un giro anticolonialista quizá más acentuado. El análisis de este importante activista político negro llega a ser tan incisivo como el de Mills, cuando señala que

los africanos, asiáticos y latinoamericanos (...) hoy dan que hablar debido a su nacionalismo, es decir a la opción militante de la doctrina que considera que los intereses del propio pueblo vienen antes que los de un pueblo extranjero, o sea los Estados Unidos (...). Y son los nuevos nacionalismos en

¹² Pablo González Casanova, *Sociología de la explotación*, 87.

¹³ En 1960, un par de años antes de su prematuro fallecimiento, Fondo de Cultura Económica publicó en México su alegato *Escucha Yanqui*. Sensible también al significado del estallido del proceso revolucionario en Cuba lo fue el poeta, escritor, crítico musical negro afroestadounidense e intelectual de formación marxista Amiri Baraka, anteriormente conocido como LeRoi Jones, quien en ese mismo año publicó su ensayo “Cuba libre” luego de un viaje a La Habana. Ver LeRoi Jones, *De vuelta a casa* (Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo, 1969), 9-52.

todas partes los que señalan dramáticamente el camino que deberá tomar nuestra propia lucha. En Norteamérica, negro *es* un país (...). El hombre negro ha sido aislado y se le ha hecho vivir en su propia patria de color. Si uno es negro, el único camino hacia la tierra firme de la vida norteamericana está en la obsecuencia, la cobardía y la pérdida de la virilidad (...). Estos son los caminos del hombre blanco. Ya es hora de que construyamos nuestro camino (...). La lucha del negro en Norteamérica es sólo un microcosmos de la lucha de los nuevos países en todo el mundo¹⁴.

Ya antes, en un recuento previo¹⁵ (no el que elaboró en el umbral del nuevo milenio), González Casanova reseñaría la incidencia de ese entendimiento de la cuestión de las “colonias internas”, así como que la perpetuación de situaciones de privilegio que acompañan al ejercicio de ese poder es lo que impide anular dicha situación. Desde aquella época, el autor mexicano acepta dicha influencia y cómo es que ella operó sobre su planteamiento del “colonialismo interno”. Lo hizo a mediados de los años setenta con motivo de los diálogos con su amigo “conservador”, el sociólogo estadounidense Joseph A. Khal, y a pregunta de este sobre el modo de argumentación que subyace a su obra *La democracia en México*, respondía el mexicano, según lo reseña Torres Guillén, que

antes de redactar su obra más importante, había escrito algunos artículos en los cuales exponía la mala distribución del ingreso, la cultura y el poder en el país. Esas ideas se conectaron después con algunas discusiones más generales acerca del marginalismo que surgieron de las reuniones de Río de Janeiro, a las que asistió C. Wright Mills (...) y con cierta influencia de los primeros escritos sobre las sociedades duales de Jacques Lambert en Brasil¹⁶.

La cuestión del vínculo académico entre Ciudad de México y Río de Janeiro se vuelve más significativa si recuperamos ciertos eventos ocurridos entre fines de los cincuenta e inicios de los sesenta. En algunos círculos del claustro académico se ha llegado a comentar que Stavenhagen, habiendo concluido su trabajo sobre “colonialismo interno” y darlo como listo para publicarse en la revista que dirigía, recibió en su oficina el ensayo de González Casanova y tuvo el gesto de publicarlo cuanto antes (número de julio-septiembre), reservando su aportación para un

¹⁴ LeRoi Jones, *De vuelta a casa*, 70-71.

¹⁵ Joseph A. Kahl, *Tres sociólogos latinoamericanos: Germani, González Casanova, Cardoso* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México-Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlán, 1986), 131-214.

¹⁶ Torres Guillén, *Dialéctica de la imaginación*, 38.

fascículo siguiente (octubre-diciembre)¹⁷. Lo cierto es que Rodolfo Stavenhagen no resta mérito a quien fuera su profesor ni siquiera en la argumentación misma de su texto, pues ahí señala que “Pablo González Casanova, haciendo un análisis diferente e independiente, también plantea la existencia del colonialismo interno en México. *El presente ensayo expone un caso particular, que puede ser considerado dentro del enfoque general de González Casanova*”¹⁸.

La intercomunicación académica que venía dándose entre México y Brasil se muestra a tal punto importante en varios hechos que incidirán notoriamente en la difusión de la obra de González Casanova (el artículo que ya en 1962 había publicado en la *Revista América Latina*, “Sociedad plural y democracia: el caso de México”, no es retomado íntegramente en *La democracia en México*, pero sí es citado al inicio del libro), así como en el posicionamiento de la categoría “colonialismo interno” (que ocupará un lugar central en las dos obras teóricas posteriores más significativas, tanto en *Las categorías del desarrollo económico y la investigación en ciencias sociales* como en *Sociología de la explotación*). Esta categoría despunta como una de las aportaciones que, a comienzos de la agitada década de los sesenta, destacan para un uso crítico que, promovido desde América Latina y el Caribe, alcanzarán impacto en varias regiones del área geopolítica del “tercer mundo” (como era denominado en esa época). Así, en términos de su difusión a otros idiomas, los trabajos pioneros de González Casanova y de Stavenhagen son rápidamente traducidos al inglés en 1965 en la prestigiosa *Studies in Comparative International Development*. Curiosamente, es a esta publicación que Aníbal Quijano, y otros pensadores decoloniales refieren cuando hacen mención a esta teorización. En el Cono Sur, durante los años sesenta van a sucederse ediciones importantes de los trabajos de González Casanova tanto en obras colectivas como exclusivas del autor, sea en Santiago de Chile, como en Buenos Aires, en revistas o libros¹⁹.

¹⁷ Pablo González Casanova, “Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo”, *América Latina. Boletim do Centro Latino-Americano de Pesquisas em Ciências Sociais* 3 (1963); Rodolfo Stavenhagen, “Clases, colonialismo y aculturación”, *América Latina. Boletim do Centro Latino-Americano de Pesquisas em Ciências Sociais* 4 (1963).

¹⁸ Rodolfo Stavenhagen, *Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica* (Ciudad de Guatemala: Ministerio de Educación, 1977), 58, cursivas mías.

¹⁹ Por ejemplo, en André Gunder Frank et al., *La sociología subdesarrollante* (Montevideo: Ediciones Aportes, 1969); y en Pablo González Casanova, “México: desarrollo y subdesarrollo”, *Desarrollo Económico* (Universidad de Buenos Aires) 3, no. 1/2 (1963): 285-302, y *Las categorías del desarrollo económico y la investigación en ciencias sociales* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1968).

La vía analítica que prepara la enunciación del “colonialismo interno”

Se puede afirmar que, al menos desde la segunda mitad de los años cincuenta, González Casanova venía experimentando una transición: “[D]e la historia de las ideas, en París, pasé a la historia y sociología del conocimiento y fui poco a poco acercándome al siglo XX”²⁰. Esa ruta de acceso al quehacer sociológico se enmarca en una cierta aproximación al campo cultural, una que advierte que “no solo cuenta el pensamiento prohibido sino el pensamiento atractivo; es más, las luchas principales se dan entre el pensamiento atractivo (...) [y el pensamiento perseguido]”²¹. Nuestro autor se mira a sí mismo en retrospectiva ya desde aquel entonces como “preocupado de *lo perseguido*”, y así lo justifica: “[A]lgo había sin duda en mi conciencia que desde entonces me llevó a estudiar ideas y sentimientos que el estado perseguía. De otra manera no me explico que durante tantos años y hasta hoy siga estudiando el pensamiento prohibido”²². La batalla en el terreno de las ideas, la lucha por el campo intelectual, se juega en la digresión interna del pensador en términos de *no sucumbir al pensamiento atractivo*, esa perniciosa dimensión del trabajo académico y de un maniatado ejercicio del pensamiento en que se reproduce lo existente pues, en el marco social, se reduce el campo de posibilidades de construcción colectiva a lo ya instituido, a lo que está ya dado en cuanto tal que ronda “lugares comunes” del *establishment*. La vocación desmitificadora en el trato de los conceptos que va cubriendo durante sus primeros trabajos ya anuncia preocupaciones posteriores, y en aquel entonces encamina ese propósito en dos de los volúmenes escritos a su regreso de Francia²³ y en su temprano ensayo, quizá el más significativo²⁴. Cada uno de estos trabajos es una apuesta por la disputa del rigor en el uso de los conceptos, pero también una incursión de la que extrae ejemplos ilustrativos de un “conocimiento prohibido”, puesto que ya, desde aquella época, asume trabajar sobre un problema principal, “no (...) el de la persecución del

²⁰ Pablo González Casanova, “El pensamiento perseguido”, en *Inquisición novohispana*, ed. Noemí Quezada et al. (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma Metropolitana, 2000), 38.

²¹ *Ibid.*, 37.

²² *Ibidem*.

²³ Pablo González Casanova, *La ideología norteamericana sobre inversiones extranjeras* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1955); *La literatura perseguida en la crisis de la Colonia* (Ciudad de México: El Colegio de México, 1958).

²⁴ “El don, las inversiones extranjeras y la teoría social”, en *Cuadernos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos 2. Segunda serie* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1957): 15-39.

pensamiento sino el del conocimiento perseguido; del conocimiento al que se teme y persigue tanto desde el punto de vista de la comprensión como de la educación”²⁵.

Este aspecto es importante si referimos la intención de clarificación que se alcanza con el uso del concepto de “colonialismo interno”, tanto hacia la obra posterior (como se ha hecho preferentemente) como con relación a la que le antecedió, lo cual nos muestra una faceta no suficientemente atendida de la cuestión: la de obrar en calidad de ejercicio útil para mostrar ciertos atributos de las categorías, en cuanto contribuyen a la revelación de ciertos contenidos de la realidad que, de otro modo, quedarían encubiertos, y también como expresión de la necesidad de ampliación, profundización o desplazamiento de ciertos conceptos, debido a la emergencia misma de situaciones en el orden de lo real que reclaman su expresión bajo otros usos de las categorías. Si ya en su obra temprana de 1955 esto se vislumbraba con la crítica a la noción del “concepto norteamericano de inversiones extranjeras” y sus conceptos derivados “ayuda técnica” y “desarrollo”, ello fue realizado con el objetivo de subrayar, en la práctica profesional de los científicos sociales y en los memorándum e informes de organismos internacionales, dos cuestiones importantes: por un lado “el descubrimiento de su contenido ideológico específico”²⁶, y por el otro la existencia de conceptos tabú²⁷ como lo eran, para el referido tema, los términos de “extracción de ganancias” de la economía huésped y de “expansión imperialista” sobre Latinoamérica.

De aquel estudio de “sociología del conocimiento económico”²⁸ se desprendería también que el concepto de “inversiones extranjeras” eludía toda referencia a “utilidades” e “imperialismo”, y los volcaba a la condición de “concepto[s] reprimido[s]”²⁹. El sostenimiento de ese “programa de investigación” se vislumbra hasta en el título del trabajo que cierra esa etapa de su reflexión (*Las categorías del desarrollo económico y la investigación en ciencias sociales*³⁰), reeditado veinte años después

²⁵ González Casanova, “El pensamiento perseguido”, 43.

²⁶ González Casanova, *La ideología norteamericana*, 9.

²⁷ También aquí podríamos establecer un interesante paralelismo entre lo que González Casanova clasifica como “conceptos tabú” en sus trabajos de fines de los años cincuenta y lo que, en 1962, en su ensayo “‘Negro’ es un país”, LeRoi Jones (Amiri Baraka) detecta como el uso de “una creciente lista de palabras ‘sucias’, que hacen retorcerse a los norteamericanos” (LeRoi Jones, *De vuelta a casa*, 71) y que incluyen no solo al comunismo sino también la expresión de cierto nacionalismo anticolonial, aquel que se defiende de los “propios intereses” estadounidenses.

²⁸ González Casanova, *La ideología norteamericana*, 11.

²⁹ *Ibid.*, 165.

³⁰ Pablo González Casanova, *Las categorías del desarrollo económico y la investigación en ciencias sociales* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales, 1967), 121.

con un título igual de significativo (*La falacia de la investigación en ciencias sociales*³¹), obra de la que se han extraído conclusiones metodológicas importantísimas³². No es ocioso señalar otra posible conexión igual de importante, y que dice relación con destacar el cometido político de la reflexión estructurada alrededor del concepto de colonialismo interno. En la introducción de aquel trabajo se hace mención del propósito principal en los siguientes términos:

[S]ituar las ideas, explicar su contenido intelectual, cultural y social. Esta situación de las ideas y esta búsqueda de su sentido intelectual y social, cuando se realiza metódicamente se refiere a las ideas como ideologías. Las ideologías son conjuntos o sistemas de ideas que implícita o explícitamente aparecen con su doble sentido: intelectual y social³³.

Y se contempla en ello otra serie de consecuencias: “[U]na percepción o una idea o un conocimiento no pueden ser analizados científicamente sin ser relacionados en su interioridad intelectual y en su exterioridad social, porque en la realidad están relacionados con la estructura intelectual y con la estructura social”³⁴. Así le estaba aconteciendo en cuanto al curso mismo de publicación de su obra sobre el México contemporáneo, en la cual ya estaba plasmada su contienda no solo por alcanzar un mayor rigor en el uso de los conceptos, sino que en este trajín se jugaba un cierto significado de atreverse a experimentar con la democracia:

[P]asé a dos temas centrales en mi trabajo: el de la democracia y el de la explotación. Ambos temas me hicieron vivir en carne propia, aunque con suavidad, las nuevas formas de perseguir el pensamiento. Hablar de democracia en México en aquella época –me refiero a los sesentas– estaba por lo menos mal visto. Los marxista-leninistas consideraban que la democracia era una categoría burguesa, y los diazordacistas que era una “idea extraña”. La Junta de Gobierno del Fondo de Cultura Económica aprobó por unanimidad publicar mi libro sobre *La democracia en México*, y así me lo anunció con mucho gozo don Arnaldo Orfila Reynal, pero unos días después me llamó consternado para decirme que el Presidente de la Junta había enviado la consabida orden del: *Non imprimatur* y que la mayoría de

³¹ Pablo González Casanova, *La falacia de la investigación en ciencias sociales. Estudio de la técnica social* (Ciudad de México: Océano editores, 1987), 199.

³² Marcos Roitman, “Prólogo. Pablo González Casanova en la sociología latinoamericana: La ética del compromiso”, en *Explotación, colonialismo y lucha por la democracia en América Latina*, ed. Pablo González Casanova (Ciudad de México: Editorial Akal, 2017), 5-48.

³³ González Casanova, *La ideología norteamericana*, 10-11.

³⁴ *Ibid.*, 12.

los miembros de la junta con excepción de don Jesús Silva Herzog habían aceptado a cabalidad, diciendo aquello de “obedezco y cumplo”³⁵.

El propósito de *La democracia en México*, en la que el florecimiento de nuestra tradición sociológica hunde su raíz, era justamente calibrar historia, contenidos y alcances del orden político moderno en el país, cuestión que era pasada por el tamiz de ese concepto central. Dos afirmaciones, en su contundencia, resumen su alegato:

El problema indígena es esencialmente un problema de colonialismo interno. Las comunidades indígenas son nuestras colonias internas, son una colonia en el interior de los límites nacionales (...). El problema indígena sigue teniendo magnitud nacional: define el modo mismo de ser la nación³⁶.

Con este cuadro de premisas se irán dando pasos en dirección a consolidar estos nuevos hallazgos, de tal manera que la profundización del análisis se corresponda con el desplazamiento de los principales referentes en el trato del tema (entre otros los de marginalismo, desigualdad, aculturación), que van dejando lugar al nuevo entramado conceptual y que, con posterioridad (un lustro después) ha de transitar hacia otro vuelco: desde el colonialismo interno a la intención de construir una “sociología de la explotación”³⁷. Esos distanciamientos también se establecen con respecto a ciertos contenidos disciplinarios; uno de ellos sintetiza una crítica definitiva, y así la enuncia González Casanova:

[L]a antropología mexicana (...) nunca tuvo un sentido anticolonialista (...) influida por la metodología de una ciencia que precisamente surgió en los países metropolitanos para el estudio y control de los habitantes de sus colonias, no pudo proponerse como tema central de estudio el problema del indígena como una cuestión colonial y como un problema eminentemente político³⁸.

Este tipo de precaución en la recepción de un bagaje disciplinario (sea la antropología, la economía, la historia o la cultura) para propósitos de ampliación de la zona de conocimiento a atender y de los registros a privilegiar, tendrá sus

³⁵ González Casanova, *El pensamiento perseguido*, 39-40.

³⁶ Pablo González Casanova, *La democracia en México* (Ciudad de México: Editorial Era, 1965), 82-86.

³⁷ José Guadalupe Gandarilla, “América Latina en la conformación de la economía-mundo capitalista: las transferencias de excedente en el tiempo largo de la historia, y en la época actual”, en *Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano*, ed. Fernanda Beigel et al., 77-152 (Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2006).

³⁸ Pablo González Casanova, *Explotación, colonialismo y lucha por la democracia en América Latina* (Madrid: Ediciones Akal, 2017), 113.

consecuencias en el plano de la ejecución de un uso que va del plano teórico al metodológico y de éstos al campo político-social. Ese elemento se expresa de modo claro en esta sentencia:

El colonialismo interno corresponde a una estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos, distintos (...). Siendo una categoría que estudia fenómenos de *conflicto* y *explotación* [vale aquí recordar lo dicho antes respecto al enfoque de Stavenhagen], (...) el colonialismo interno, como otras categorías similares, amerita un estudio analítico y objetivo si queremos avanzar en su comprensión y derivar de su conocimiento preciso, su riqueza explicativa y operacional³⁹.

El colonialismo interno en el examen de lo social y en la búsqueda de su nuevo sentido

Ya desde el inicio del artículo en que el nuevo concepto fuera anunciado, nuestro autor se dedicaba a ilustrar los rendimientos heurísticos que se obtendrían de operar (cuando se justifica) ciertas “extrapolaciones de las categorías”, toda vez que el objeto del ensayo era

precisar el carácter relativamente intercambiable de la noción de colonialismo y de estructura colonial, haciendo hincapié en el colonialismo como un fenómeno interno (...) cuyo valor explicativo para los problemas de desarrollo quizá resulte cada vez más importante⁴⁰.

Conforme avanza en sus páginas, el diagnóstico va exponiendo otros niveles de la argumentación; por ejemplo, que “el desarrollo internacional ocurre dentro de una estructura colonial”⁴¹, afirmación que no se limita a servir de marco general o contextual sino desde la que nuestro autor transita hacia la identificación de las lógicas sistémicas, que operan en la dirección de

aumentar (...) las desigualdades económicas, políticas y culturales entre la metrópoli y la colonia y también la desigualdad interna, entre los metropolitanos y los indígenas: desigualdades raciales, de castas, de fueros, religiosas, rurales y urbanas, de clases. Esta desigualdad universal

³⁹ González Casanova, “Sociedad plural...”, 32.

⁴⁰ González Casanova, *Sociología de la explotación*, 186.

⁴¹ *Ibíd.*, 191.

tiene particular importancia para la comprensión de la sociedad colonial, y está estrechamente vinculada a la dinámica de las sociedades duales o plurales, en que la cultura dominante –colonialista– oprime y discrimina a la colonizada⁴².

Es así como el uso de determinada categoría, y la multiplicación de los planos en que se visualiza su sentido, comparecen con relación al estatus del conocimiento, y también lo hacen con relación al estatuto de lo social, esto es, de su lugar o del lugar de sus contenidos con relación a la consecución de lo democrático en la sociedad –el calado de esta preocupación prevalece hasta su obra reciente–⁴³. El sentido acusatorio que se lee en aquella formulación de inicios de los años sesenta está orientado a detectar problemas o insuficiencias que recorren toda la vida republicana de nuestros países, toda vez que,

al lograr su independencia las antiguas colonias, no cambia sustancialmente su estructura internacional e interna. La estructura social internacional continúa en gran parte siendo la misma y amerita una política de “descolonización” (...) en el terreno interno ocurre otro tanto, aunque el problema no haya merecido el mismo énfasis⁴⁴.

En la parte final del ensayo (y en eso hay también cierta similitud con lo dicho por Stavenhagen en el texto publicado durante ese mismo año), la tensión que envuelve a la categoría promete que esa especie de latencia pueda encaminar el análisis hacia otros cauces. De tal manera, la reflexión sobre la cuestión del orden social en que se han desenvuelto nuestros países asumirá, en ambos autores, la forma de un llamado militante a la acción. Tal vez valga tomar nota de lo que afirma Stavenhagen en este sentido:

La reacción a una relación de dominación-subordinación de tipo colonial, por parte del grupo subordinado, es generalmente la lucha por su liberación (en los más diversos niveles) (...) todos los colonialismos producen el nacionalismo y las luchas por la independencia. La época colonial tampoco estaba exenta de sus rebeliones indígenas⁴⁵.

⁴² González Casanova, *Explotación, colonialismo...*, 132.

⁴³ Pablo González Casanova, *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política* (Barcelona: Editorial Anthropos, 2004).

⁴⁴ González Casanova, *Sociología de la explotación*, 197.

⁴⁵ Stavenhagen, *Clases, colonialismo y aculturación*, 56.

Aquí resulta interesante referir al hecho de que, en el caso de González Casanova, la manera de cerrar el ensayo sufre un cambio importante, pues de un final que concluía diciendo que

[la categoría] puede tener un valor económico y político para acelerar estos procesos e idear instrumentos específicos –infraestructurales, económicos, políticos y educacionales– que aceleren deliberadamente los procesos de descolonización no sólo externa sino interna y, por ende, los procesos de desarrollo⁴⁶.

Nuestro autor ha de pasar a un planteamiento más enjundioso. Las razones del cambio son ilustrativas no únicamente de un tono autocrítico sino de una muestra de sensibilidad con respecto al devenir de la política y cómo esto incide en la creación intelectual. Nuestro autor lo testimonia del siguiente modo:

[E]n 1968 tuve que reformular algunas hipótesis sobre mi país (...) mis hijos, encabezados por Pablo, me enseñaron a deshacerme de mi estilo de pensar lombardista o populista. Con enorme dificultad aprendí con ellos, y con su generación, a dar a la democracia, en la que siempre había pensado, un nuevo contenido y un nuevo impulso⁴⁷.

González Casanova intervendrá así su texto para que, en la edición de *Sociología de la explotación*, figure una conclusión que conecte de otra manera sus alcances y los sujetos ejecutores de dichos objetivos. Hay entonces una reorientación del énfasis, pues de exaltar “la política de los gobiernos nacionales” se pasa a subrayar que ese plano (que no desaparece del enunciado) no solo cede su sitio a nuevos protagonistas, sino que operaría en la dirección que estos últimos le impongan. La frase que cierra el planteamiento en la edición definitiva muestra que la categoría de “colonialismo interno” cumple otro propósito, que tiene que ver con su

valor práctico y político (...) [que es el de] ser la base de una lucha contra el colonialismo, como fenómeno no sólo internacional sino interno, y derivar en movimientos políticos y revolucionarios que superen los conceptos de *integración racial* o de *lucha racial*, ampliando la estrategia de los trabajadores colonizados⁴⁸.

⁴⁶ González Casanova, “Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo”, 32.

⁴⁷ González Casanova, *Explotación, colonialismo...*, 62.

⁴⁸ González Casanova, *Sociología de la explotación*, 205.

Formulada de este modo, esta perspectiva no podría ser más coincidente con la proposición que extraíamos del trabajo de Stavenhagen⁴⁹. Es cierto que se trata de un hecho vivenciado por quienes (posteriores animadores principales del campo intelectual de izquierdas) están siendo estremecidos por su época, pero también ofrece otro tipo de indicaciones. Una de ellas va en dirección a cómo los momentos de autognosis promueven y propician la autocrítica y, de otro lado, cómo esos movimientos de las estructuras del saber ilustran los dinamismos del pensar-saber de sujetos que, en ese movimiento y dinamismo, expresan los entre-juegos del campo del poder. Así, con relación a la primera cuestión, es bien sabido que González Casanova toma nota del diálogo implícito y fraterno que Stavenhagen, en sus “Siete tesis equivocadas...”⁵⁰, y tantos otros autores, en múltiples escritos, le sugieren críticamente en cuanto a lo insostenible de las tesis del dualismo estructural, o de cierta tentativa culturalista⁵¹. De ahí que, como se ha señalado, su respuesta fuera que en los trabajos que giran alrededor de la categoría “colonialismo interno”, la remisión a la cuestión del dualismo es descriptiva y no analítica ni menos aún de afinidad teórica. Relacionado con eso, nuestro autor ha expuesto en otras oportunidades que no pretendía abandonar el análisis nutrido de un eje tanpreciado para la tradición como es el correspondiente a la lucha de clases, sino que pretendía complejizar, con la inclusión de otros elementos, la dialéctica del análisis de clase. En su *Sociología de la explotación* (trabajo que incluye como capítulo primero y segundo lo escrito años atrás sobre colonialismo interno) el uso de ese recurso del pensamiento se extiende hasta el punto de que, como él mismo lo ha reconocido, llegó a predominar en su propuesta teórica una exposición muy refinada en un plano (estadístico, de formalización matemática) al costo de que estos agregados, de sentido analítico formal, tal vez hayan operado

⁴⁹ En este punto, tal vez valga la pena señalar también un último elemento de coincidencia con el análisis marxista de LeRoi Jones (Amiri Baraka), sostenido en su muy sintético ensayo de 1962 “ ‘Negro’ es un país” respecto a la situación social del negro en los Estados Unidos y de sus posibles alternativas, pues ahí se encaminaba la premisa política hacia una consigna que aglutine la acción: “[L]a lucha avanza para asegurar que ningún hombre tenga derecho a dictar la vida de otro hombre. La lucha no es sólo por la ‘igualdad’, o por ‘mejores empleos’, o ‘mejores escuelas’, y el resto de esos menguados ‘dichés’ liberales: es para *liberar* completamente al hombre negro de la dominación del hombre blanco. Nada más (...). La idea de una ‘sociedad toda negra’ dentro de la superestructura de una sociedad toda blanca es igualmente inútil (aunque fuera posible). *Somos* norteamericanos, y esta es nuestra fuerza y nuestra desesperación. La lucha es por la *independencia*, no por la separación (...) o por la asimilación (...). Y debemos actuar ahora en lo que veo como un extremo ‘nacionalismo’, es decir, a favor de los mejores intereses de nuestro país, cuyo nombre el resto de Norteamérica nos ha metido a golpes en la cabeza durante cuatrocientos años: *Negro*”, en LeRoi Jones, *De vuelta a casa*, 70-72.

⁵⁰ Rodolfo Stavenhagen, “Siete tesis equivocadas sobre América Latina”, en *Sociología y subdesarrollo* (Ciudad de México: Nuestro Tiempo ediciones, 1981), 15-84.

⁵¹ Jaime Torres Guillén, “El carácter analítico y político del concepto de colonialismo interno de Pablo González Casanova”, *Desacatos* 45 (2014): 85-98.

un sesgo excesivo. Pretender disponer de un “sistema abstracto”, tal vez haya significado el sacrificio de su expresión en cuanto “sistema histórico”.

Conclusión

En lo planteado hasta aquí hemos pretendido mostrar que, por un lado, si bien la reformulación o redefinición de los conceptos pone, en ocasiones, exigencias inalcanzables en el plano analítico, termina por colocarnos ante otros desafíos, puesto que siempre habrá un déficit de la teoría respecto a la realidad. Desde otro ángulo (esto es, en cuanto al plano de la praxis política) esas mudanzas de sentido pueden propiciar estremecimientos y cambios de orientación que incluso pueden poner en riesgo la consecuencia (el ser consecuentes) con lo que se ha sostenido en el plano de las ideas. No es éste el caso de los autores que hemos venido reseñando, toda vez que incluso puede afirmarse que, conforme el paso del tiempo, la realidad política de nuestros países se cimbró con nuevas problemáticas que estremecieron el orden político y la historia de nuestros estados-nación, y ellos estuvieron –y González Casanova está– al pie de la batalla. Para el caso que nos ocupa, la del protagonismo creciente de la lucha de los pueblos indios, la agenda política de nuestros autores los derivó a posiciones de responsabilidad principal en el plano nacional e internacional. Ellos fueron perseverantes con su trabajo respecto a los conceptos, ya previsto en sus trabajos anteriores, y tuvieron la capacidad de renovar sus contenidos y alcances (sobre todo en la cuestión de las autonomías) y con ello renovar la discusión pública y hasta de la gestión, defensa y jurisprudencia ante tanto agravio cometido sobre nuestros pueblos originarios. Por ello es que en un trabajo en el que revisa cómo se han reestructurado las ciencias sociales del continente y donde destaca cómo ese proceso se ha dado en cuando menos diez propuestas conceptuales que surgieron de la región, González Casanova no le escatima actualidad alguna a su propuesta y afirma de ella algo que podemos suscribir en calidad de conclusión:

La validez explicativa del colonialismo interno en los fenómenos de discriminación, racismo, depredación, parasitismo y expoliación de las etnias conquistadas y reconquistadas es fundamental para un planteamiento alternativo a favor de las autonomías étnicas y pluriétnicas (...). La articulación de las luchas por las autonomías con las de los pueblos es particularmente útil para enfrentar los fenómenos de dominación y explotación y para enriquecer las alternativas democráticas de los pueblos⁵².

⁵² Pablo González Casanova, *Reestructuración de las ciencias sociales. Hacia un nuevo paradigma* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 1998), 20.

Referencias bibliográficas

- Frank, André Gunder et al. *La sociología subdesarrollante*. Montevideo: Ediciones Aportes, 1969.
- Gandarilla, José Guadalupe. “Rodolfo Stavenhagen y el rumbo de las ciencias humanas en América Latina. Actualidad de las ‘Siete tesis equivocadas...’”. *Piezas* 24 (2017):18-31.
- . “América Latina en la conformación de la economía-mundo capitalista: las transferencias de excedente en el tiempo largo de la historia, y en la época actual”. En *Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano*, editado por Fernanda Beigel et al., 77-152. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2006.
- González Casanova, Pablo. *Explotación, colonialismo y lucha por la democracia en América Latina*. Ciudad de México: Ediciones Akal, 2017.
- . “Colonialismo interno. Una redefinición”. En *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*, compilado por Atilio Borón, Javier Amadeo y Sabrina González, 409-435. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2006.
- . *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política*. Barcelona: Editorial Anthropos, 2004.
- . “El pensamiento perseguido”. En *Inquisición novohispana*, compilado por Noemí Quezada et al., 37-47. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma Metropolitana, 2000.
- . *Reestructuración de las ciencias sociales. Hacia un nuevo paradigma*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 1998.
- . *La falacia de la investigación en ciencias sociales. Estudio de la técnica social*. Ciudad de México: Océano editores, 1987.
- . *Sociología de la explotación*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores, 1969.
- . *Las categorías del desarrollo económico y la investigación en ciencias sociales*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1968.
- . *Las categorías del desarrollo económico y la investigación en ciencias sociales*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales, 1967.
- . *La democracia en México*. Ciudad de México: Editorial Era, 1965.
- . “México: desarrollo y subdesarrollo”. *Desarrollo Económico* 3, no. 1/2 (1963): 285-302.

- . “Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo”. *América Latina* 3 (1963): 15-32.
- . *La literatura perseguida en la crisis de la Colonia*. Ciudad de México: El Colegio de México, 1958.
- . “El don, las inversiones extranjeras y la teoría social”. *Cuadernos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos* 2 (segunda serie) (1957): 15-39.
- . *La ideología norteamericana sobre inversiones extranjeras*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1955.
- Grisendi, Ezequiel. “El centro de la periferia: internacionalización de las ciencias sociales y redes académicas latinoamericanas. Manuel Dignes Junior y los avatares de la sociología del desarrollo”. *Crítica e Sociedade* 4, no. 2 (2014): 148-167.
- Jones, LeRoi. *De vuelta a casa*. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo, 1969.
- Kahl, Joseph A. *Tres sociólogos latinoamericanos: Germani, González Casanova, Cardoso*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México-Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlán, 1986.
- Martins, Paulo Henrique. “El colonialismo interno y los estudios postcoloniales en América Latina”. Ponencia presentada en el xxx Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, San José, Costa Rica. Grupo de Trabajo 6: “Imaginario social, memoria y decolonialidad (2015). Consultado en noviembre de 2017, disponible en <http://sociologia-alas.org/congreso-xxx/ponencias/>.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Editorial Tinta Limón, 2010.
- Roitman, Marcos. “Prólogo. Pablo González Casanova en la sociología latinoamericana: La ética del compromiso”. En *Explotación, colonialismo y lucha por la democracia en América Latina*, editado por Pablo González Casanova, 5-48. Ciudad de México: Editorial Akal, 2017.
- Stavenhagen, Rodolfo. *Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica*. Ciudad de Guatemala: Ministerio de Educación, 1977.
- . *Sociología y subdesarrollo*. Ciudad de México: Nuestro Tiempo ediciones, 1981.
- Torres Guillén, Jaime. *El concepto de colonialismo interno*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales, 2017.
- . *Dialéctica de la imaginación. Pablo González Casanova, una biografía intelectual*. Ciudad de México: La Jornada/Demos, 2014.

—. “El carácter analítico y político del concepto de colonialismo interno de Pablo González Casanova”. *Desacatos* 45 (2014): 85-98.

José Gandarilla. Investigador titular del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México (Ciudad de México, México). Licenciado en Economía y maestro en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Doctor en Filosofía Política por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Su trabajo *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad, desde un encare de-colonial* (2012) obtuvo Mención Honorífica del Premio Libertador al Pensamiento Crítico en 2012, y el Premio Frantz Fanon Award for Outstanding Book in Caribbean Thought, de la Asociación Filosófica del Caribe, en 2015. Sus más recientes libros son *Modernidad, crisis y crítica* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2015) y *Universidad, conocimiento y complejidad. Aproximaciones desde un pensar crítico* (La Paz: Universidad Mayor de San Andrés, 2014). Es coordinador de los libros *América y el Caribe en el cruce de la modernidad y la colonialidad* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2014), *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad* (Ciudad de México, México: Editorial Akal, 2016). Sus líneas de investigación se inscriben en la sociología y filosofía latinoamericana, marxismo y teoría crítica del capitalismo, y filosofía política de la modernidad desde una perspectiva de-colonial. Correo electrónico: joseg@unam.mx.

Crítica desde América Latina: filosofía, política y modernidad¹

*Enrique Dusse*²

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO

*Nicolás Del Valle Orellana*³

UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

Recibido: 29 de noviembre de 2017

Aceptado: 23 de diciembre de 2017

Resumen

Esta entrevista aborda la obra del filósofo Enrique Dusse a la luz de sus contribuciones al pensamiento crítico contemporáneo, con especial énfasis en las transferencias de conocimientos entre Europa y América Latina. Discutiendo la configuración del pensamiento del autor, la entrevista comienza con las influencias de la filosofía continental europea en sus trabajos, para luego señalar los debates desde América Latina que ayudaron a definir una crítica latinoamericana. Finalmente, se introducen algunas reflexiones sobre la crítica del capitalismo, la modernidad y la política emancipatoria en el pensamiento crítico latinoamericano.

Palabras clave

Crítica, Modernidad, Filosofía, Europa, América Latina.

¹ Esta entrevista se enmarca en el proyecto de investigación “¿Una teoría crítica latinoamericana? La Influencia de la Escuela de Frankfurt en el pensamiento de Nelly Richard, Santiago Castro-Gómez y Enrique Dusse”, financiado por el Instituto Ibero-Americano de Berlín, Fundación del Patrimonio Cultural Alemán (2015). Agradezco profundamente las contribuciones de Fernando González y Damián Gálvez, pues sin ellos esta entrevista habría sido imposible.

² Profesor de Filosofía del Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (Ciudad de México, México). Correo electrónico: dussamb@unam.mx.

³ Investigador adjunto de la Universidad Diego Portales (Santiago, Chile). Correo electrónico: nicolasdelvalle.o@gmail.com.

Criticism from Latin America: Philosophy, Politics and Modernity

Abstract

This interview addresses the work of the philosopher Enrique Dussel in the light of his contributions to the contemporary critical thought, with special emphasis on the knowledge transfers between Europe and Latin America. Discussing the configuration of the author's thought, the interview begins with the influences of continental European philosophy in his works, to then point out the debates from Latin America that helped to define a Latin American critique. Finally, some reflections on the critique of capitalism, modernity and emancipatory politics in Latin American critical thought are introduced.

Keywords

Critique, Modernity, Philosophy, Europe, Latin America.

Introducción

La obra de Enrique Dussel es una de las más prolíficas de toda América Latina, sobre todo cuando pensamos en los fundamentos filosóficos del pensamiento latinoamericano contemporáneo. No solo se internó en las grandes preguntas de la filosofía occidental, sino que al mismo tiempo se cuestionó por las condiciones de posibilidad de dicho pensamiento. Su filosofía ya no se pregunta por las condiciones trascendentales, como lo hace gran parte de la filosofía europea; más bien, su pensamiento fue crítico de ella en tanto se cuestiona las condiciones sociales e históricas de la filosofía, y con ello, del occidente moderno. Esta es la herencia de la crítica materialista de la economía política inaugurada por Marx y reconfigurada posteriormente por la Escuela de Frankfurt. En este sentido, como los derroteros de su pensamiento lo expresan, hacer una crítica de la filosofía occidental significa reconstruir genealógicamente las relaciones de poder que posibilitaron su existencia.

Su propio trabajo –como Dussel señala en esta entrevista– es resultado de este dominio que yace entre Europa y América. Su trayectoria intelectual comenzó con los griegos, pasando por la teología escolástica, hasta la fenomenología francesa y la teoría crítica de mediados del siglo xx. Pero con la emergencia de Mayo del '68 y las dictaduras cívico-militares en la región, la introducción a las lecturas de ciertos críticos poshegelianos y la urgencia de las experiencias personales, profundizaron el cuestionamiento de Dussel sobre el pensamiento filosófico. Hasta ese entonces, la filosofía no era sino una compilación de autores, ideas y proposiciones de procedencia europea. La filosofía, que no es sino europea, se erigió sobre la violencia que significó el proceso de colonización sobre todo el mundo. Esto, dejaba en la encrucijada a los intelectuales que desde la crítica deseaban proponer un pensamiento emancipatorio desde América Latina. ¿Es posible una filosofía desde la región? ¿El pensamiento europeo es la auténtica filosofía, haciendo que todo intento latinoamericano fuera una reproducción de los centros europeos?

La apuesta de la filosofía y la teología de la liberación fue una respuesta a estas preguntas. En el fuego de la discusión con Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy, la obra de Dussel tomó una perspectiva más alejada del eurocentrismo. Dussel sostuvo que no solo es posible, sino que ya acontece una filosofía en América Latina. El asunto no es que no ha nacido un Kant, un Hegel o un Heidegger latinoamericano. Por el contrario, todo pensador latinoamericano de ese calibre quedaría relegado debido a su posición colonial, periférica. Sin embargo, a diferencia de Salazar Bondy, Enrique Dussel sostiene que sí hay una filosofía auténtica desde América Latina, pero ésta requiere reflexionar críticamente respecto de esta negatividad que significa la herida colonial. Desde aquí es que nace la filosofía de la liberación. Esta discusión persiste aún hasta el día de hoy, pero en otros términos. En clave colonial: si América Latina emerge históricamente con la ampliación mundial del poder

européico, ¿acaso no todo pensamiento latinoamericano es colonial, demasiado colonial? ¿Es posible pensar desde América Latina y fuera de lo que Salazar Bondy llamaba “cultura de dominación” europea? Leopoldo Zea planteaba críticamente estas preguntas. Pensamos en la lengua del dominador, desde la cultura dominante, por lo que el destino de una filosofía desde la región es imposible.

Las preguntas señaladas más arriba fueron las que desembocaron en la tesis decolonial. Dussel señala la importancia de reflexionar sobre esta negatividad de la condición colonial: para pensar latinoamericanamente se debe dejar de ser colonias, se debe descolonizar el pensamiento. Este ejercicio presentará un conjunto de desafíos que son presentados sinópticamente en esta entrevista. El resultado de pensar la crítica desde América Latina implica cuestionar la pretensión universalista de Europa, reconocer que la modernidad comenzó con la colonización de América, y formular un pensamiento crítico que reconociera su condición situada y particular, pero que a su vez hiciera de ello su fuerza emancipatoria. Estas son las raíces de sus propuestas éticas y políticas ligadas a la liberación.

Estos desafíos son tratados en este texto por medio de la reconstrucción de la obra de Dussel. A través del diálogo de preguntas y respuestas, se profundizan las apuestas del autor, así como se presentan los principales lineamientos del pensamiento crítico latinoamericano. La primera parte de la entrevista se centra en la crítica latinoamericana como resultado de una transferencia de saberes que ocurre entre Europa y América Latina, para luego centrarse en las posibilidades de un pensamiento crítico latinoamericano que pueda responder a su condición colonial sin reproducir sus patrones de dominio. Esto último llevará a las propuestas prácticas que se derivan de toda crítica, pues la crítica no sería mero pensamiento abstracto, sino modos de abrirse a la realidad para poder transformarla. Este es el itinerario del presente texto.

Herencia europea y latinoamericana

Nicolás Del Valle (N): *Profesor Dussel, la influencia de Europa en su pensamiento filosófico puede ser rastreada hasta sus primeros estudios sobre Aristóteles y Tomás de Aquino, pasando por Marx, hasta Habermas. Tomando esto en consideración, ¿cuáles han sido las mayores influencias del pensamiento europeo en su obra? A pesar de sus críticas a la filosofía europea, ¿qué elementos rescata?*

Enrique Dussel (E): Inevitablemente mi formación fue muy eurocéntrica. De tal manera que si a veces critico lo eurocéntrico es porque me critico a mí mismo y porque no logro sacar todos esos elementos. Nuestros estudios en filosofía empezaban con los griegos, los presocráticos y demás. Trabajé sobre todo a Aristóteles con cinco años de griego. Leí su obra completa. Y cuando quiero volver a pensar un tema importante, siempre regreso a sus textos. Y ciertamente, la facultad donde estudié

era extraordinariamente conservadora, donde la Edad Media era muy estudiada, con especial énfasis en el pensamiento de Tomás de Aquino, a quien lo tengo en mi biblioteca con varios libros. Lo he leído mucho. No últimamente, porque aborda temas que ahora no estoy trabajando, pero en mi formación primera fue importante.

Después, yo diría, hubo una buena formación en una universidad de provincia⁴ donde veíamos a Descartes, Malebranche, Kant, Hegel—este último muy estudiado—, y la fenomenología; que para mí era fundamental porque trabajaba ética con la obra de Von Hildebrand, Max Scheler, y con algunos profesores que exigían el alemán. Tuve un recorrido muy fuerte por la filosofía europea.

N: *La herencia de la Escuela de Fráncfort usted la ha destacado en distintas ocasiones en su obra, siendo discutidos desde Walter Benjamin hasta Jürgen Habermas. Un ejemplo es su libro 1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad” (1994). En este libro, usted responde continuamente a El discurso filosófico de la modernidad (1989) de Jürgen Habermas, precisamente por representar el paradigma. ¿Cuál es la relación entre la teoría crítica y su pensamiento? ¿Es posible pensar una teoría crítica latinoamericana?*

E: La recepción de la Escuela de Fráncfort en verdad fue muy posterior, porque mi formación tradicional primero me llevó a España, luego me fui a Israel y después a Francia, y recién ahí, en París, me zambullí en el pensamiento fenomenológico de Merleau-Ponty, Sartre y Ricoeur, formándome como uno de sus alumnos en la Universidad de la Sorbona. Es más, tengo algunos artículos en la revista de Ricoeur, que era la de Emmanuel Mounier, *Esprit*⁵. Todo eso fue más tardío.

Después llegué a Alemania y descubrí a la Escuela de Fráncfort. Pero a la Escuela de Fráncfort, se podría decir, la descubrí volviendo a América Latina en 1967. Ahí empezó lentamente lo que vamos a llamar la influencia de Marcuse, Fanon y la ruptura en el ‘68. Más tarde, con unos compañeros, comenzamos a estudiarla través del pensamiento poshegeliano de Kierkegaard, Feuerbach y ahí entró Marx, que todavía no había sido muy estudiado. De a poco la Escuela de Fráncfort se fue manifestando en nuestro trabajo.

Pero realmente la estudié a fondo recién en los ochenta, en la discusión con Karl Otto Apel⁶ que me llevó a meterme en el centro de ella y a debatirla por siete años con él, que pertenecía a la segunda generación, como Jürgen Habermas. En ese sentido, yo diría que la filosofía de la liberación de los setenta, heredera del ‘68, va a tomar muy en serio a la Escuela de Fráncfort y en cierta manera va a definirse como heredera de sus ideas principales. En cualquier caso, pienso que la Escuela de Fráncfort entra también en una corriente de Adorno más escéptica, más liberal

⁴ Dussel se refiere a la Universidad Nacional de Cuyo, en Mendoza, Argentina [Nota del Entrevistador].

⁵ Véase Enrique Dussel, “Chrétientés latino-américaines”, *Esprit* 7/8 (1965), 2-20.

⁶ Véase Enrique Dussel, Karl Otto Apel y Raúl Fornet-Betancourt, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación* (Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 1992).

o socialdemócrata, que pierde su raigambre revolucionaria primera, y yo creo que más bien nosotros en la filosofía de la liberación no la hemos perdido.

N: *También usted ha mencionado cierta tradición fenomenológica en diferentes escritos. Husserl, Heidegger, Scheler y Levinas aparecen varias veces a lo largo de sus trabajos. ¿Cuál es su relación con esta tradición ética en clave fenomenológica?*

E: La primera ética de la liberación parte de la fenomenología francesa. Como dije anteriormente, con Merleau-Ponty, Sarte, Ricoeur –que traducía a Husserl al francés–, pero después por varios años profundizamos en el pensamiento de Martin Heidegger. Trabajamos su obra en equipo, así como después vamos a trabajar a Marx en México.

A Heidegger lo leímos línea por línea, y ahí yo adquirí una crítica a la modernidad desde la derecha heideggeriana primera. Y entiendo los escrúpulos, porque hay quienes temen una crítica a la modernidad porque la derecha cuestionaba el proyecto moderno, lo que bien puede ser visto como un pensamiento tradicionalista que ataca a la modernidad desde el pasado medieval y entiendo que esa corriente es un poco la heideggeriana. Pero yo, sin embargo, me transformé en un antimoderno y en un posmoderno en la época por Heidegger y recién después comenzamos a estudiar a los poshegelianos. Es importante recordar que en 1970 se celebra el segundo centenario del nacimiento de Hegel, y en ese contexto a mí me interesó lo que pasaba con su generación posterior. 1841, 1842 y 1843, esos años clave fueron objeto de dos o tres seminarios; Feuerbach, Kierkegaard y un primer Marx no suficientemente crítico que posteriormente es radicalizado.

Pensamiento desde América Latina

N: *A inicios de la década de los setenta surgió un debate filosófico que se preguntaba por la posibilidad de la filosofía en América Latina entre Salazar Bondy y Leopoldo Zea. ¿Nos podría decir cuál es la influencia de esta discusión en su pensamiento?*

E: Mire, da la casualidad que justamente yo conocía a Salazar Bondy y al venir a México me puse muy cerca del Zea latinoamericano. Ese debate no solo lo observé, sino que también participé. Hay un disco que el otro día se lo mostré a los y las estudiantes de la Universidad Nacional Autónoma de México, donde aparece un texto de Salazar Bondy, de Zea y mío. No aparezco en la discusión porque era un joven que venía recién surgiendo. Leopoldo Zea me descubrió como filósofo de la liberación y me invitó a participar en ese texto en el que también escribe Salazar Bondy. Como digo, no solamente observé el debate, sino que también participé de él.

Yo estaba más bien en la corriente latinoamericanista de Zea, pero me parecía muy interesante la objeción de Salazar Bondy cuando dice: “no hay una filosofía auténtica”, ya que eso puso en cuestión todo el pensamiento latinoamericano y

al mismo tiempo era una idea que confrontaba con Europa. Eso fue en 1969 y estuve en México el año '70. Yo tomé partido por Salazar Bondy, lo que no gustó mucho a Leopoldo Zea, quien respondió: “cómo no va a haber filosofía. La filosofía es universal y se dio en América Latina”. De cierta manera Zea rechazó la propuesta de Salazar Bondy, quien sostenía: “tenemos filosofía, pero no es buena, no es como la europea, no tenemos un Hegel”. Eso yo lo admitía porque ¿dónde estaba ese Hegel latinoamericano? Lo que pasa es que había varios Hegel, pero desconocidos que nunca cobrarán la importancia del Hegel eurocéntrico porque América Latina ocupaba una posición colonial. Esa era la posición Salazar Bondy.

Entonces yo le di la razón, pero con la siguiente observación: “Salazar afirma que ‘no hay filosofía’ en la América Latina auténtica”, pero agregaría, hay filosofía auténtica si pensamos esa negatividad. Ese fue el comienzo de la filosofía de la liberación. Con esto quiero decir que nos corresponde pensar por qué no tuvimos filosofía auténtica, y al pensar en eso, quizás, ya haya una filosofía auténtica y eso es lo que Leopoldo Zea no aceptó. A Salazar Bondy, por el contrario, sí le gustó la idea, lo hablamos, y cuando él estuvo en un congreso en Buenos Aires en 1973 y vio a ochocientos participantes, dijo: “este es un movimiento interesantísimo”. Más aún, recuerdo que su señora una vez me dijo: “llegó de Buenos Aires entusiasmado”. Y esto porque había visto todo un movimiento en la línea de lo que él concebía. Pues bien, le dio una hepatitis y murió al año siguiente. Yo pensaba trabajar mucho con Salazar Bondy, pero murió a los cuarenta y nueve años en 1974.

N: *Usted ha sostenido que la “filosofía europea no es universal”, haciendo una crítica al eurocentrismo globalizado ¿Cuál es la relación que usted detecta entre el universalismo y el latinoamericanismo? ¿Es el latinoamericanismo un particularismo?*

E: Yo sostengo que la filosofía europea no es universal porque es europea. Cabe recordar lo que se llamó el gran movimiento del idealismo alemán de Schelling, Hegel, Hölderlin. Lo que pasa es que Europa tiene una centralidad tal que se manifiesta como el sujeto de la modernidad e incluso es admitido aún por sus colonias como lo universal. Pero, en estricto rigor, es la pretensión de universalidad de una particularidad europea. Por consiguiente, hay que volver esa universalidad a su particularidad, hay que “provincializar a Europa”, como dicen los de la India⁷. Y América Latina, claro, es una particularidad como lo son las demás, pero es una particularidad que acepta la universalidad europea. En definitiva, si pensamos a Europa como una particularidad entonces sí se establecería un diálogo horizontal y no vertical como ha sido hasta el presente.

N: *En este contexto, la “descolonización del pensamiento” aparece como crítica del eurocentrismo en un amplio debate de los estudios poscoloniales en la filosofía y las ciencias sociales. Al llamado*

⁷ Dipesh Chakrabarty, *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica* (Barcelona: Tusquets Editores, 2008).

“giro decolonial” se asocian nombres como el suyo, el de Anibal Quijano y otros. ¿Cuál es el rol que cumple este giro en su pensamiento? ¿Cuál es la relación entre aquel grupo Modernidad-Colonialidad del cual emergió este enfoque decolonial?

E: La pregunta de Salazar Bondy ya planteaba el tema de la colonialidad. El argumento era el que sigue: somos colonia, y como somos colonia, tenemos un pensamiento colonial que acepta a Europa y que no cultiva lo propio, y por lo mismo no tenemos filosofía. La colonialidad estuvo presente en el pensamiento de Salazar Bondy. Él en todo caso prefería hablar de “cultura de dominación”, de una cultura que en tanto dominada aceptaba el orden político impuesto por las metrópolis. De forma que en la obra de Salazar Bondy ya es posible encontrar un germen del pensamiento decolonial que medita sobre la negatividad que significa ser colonia.

Junto a esta palabra se usaba el término “periferia”. Éramos “periféricos”, del tercer mundo y ahí la filosofía de la liberación plantea una pregunta en torno al pensamiento europeo, japonés, ruso, latinoamericano, africano, del mundo árabe, el sudeste asiático y hasta China, nunca colonia, pero sí periférica en la época. Pensábamos en el mundo, no en la filosofía universal europea. Lo europeo solamente era el centro de un mundo más grande.

Como digo, ahí estaba el germen del pensamiento decolonial que significa decir “dejemos de ser colonias”. Decolonial, anticolonial, pero la colonialidad cobra otro sentido al pensarse mundialmente en los setenta. Hasta donde yo sé eso no se había hecho antes. La filosofía de la liberación era la primera filosofía de la historia mundial que planteaba la universalidad de la filosofía, pensando que en un centro y una periferia que se niega a sí misma y que acepta la eurocentralidad y esto en todas partes: en India, China, África. Yo me movía por el mundo y veía la aceptación de Hegel como pensador universal. Ninguna otra cultura tenía un Hegel en la Edad Moderna. Los chinos tenían a grandes pensadores, pero dejaron de haber grandes pensadores en los siglos XVI y XVII. No hay ningún pensador chino, ni hindú, ni islámico que diga algo al mundo; se colonizaron, se “provincializaron”.

Surgieron corrientes de pensamiento bastante centradas en el mundo anglosajón, en Inglaterra, Birmingham, con los estudios culturales de Richard Hoggart. En Estados Unidos se comenzó a hablar de la poscolonialidad y los anglosajones pensaban en la *Commonwealth*. La poscolonialidad ocurre una vez concluida la Segunda Guerra Mundial en 1945, a lo más dos siglos. En cambio, en América Latina, decían, tenemos cinco siglos de relaciones de poder colonial, no dos, somos muy distintos, somos otra cosa. Walter Mignolo me reconoce que él mismo descubrió el tema por exposición mía, y yo dije: la modernidad comienza en 1492 y eso no se le ocurría a nadie, a ninguno de los estudios culturales, para ellos la modernidad empieza con la ilustración y era una problemática principalmente anglosajona. El mismo Edward Said trabaja el orientalismo en la literatura de

la *Commonwealth*, pero no la trabaja en la literatura del siglo XVI. Articulamos un discurso entonces que decía: “mire, nosotros hablamos de colonialidad, pero distinta, con una temporalidad distinta”.

El pasaje a lo decolonial viene del Caribe y no de la parte continental. Los caribeños como son anglosajones y con mucha influencia francesa, después de la Segunda Guerra Mundial también luchan por la emancipación, como lo muestra el mismo Frantz Fanon en Martinica, que era una colonia francesa. Pues bien, ellos tienen cincuenta años de emancipación, no doscientos. En el Caribe se comenzó a estudiar lo poscolonial, pero el paso siguiente era pensar que una vez emancipados de España, Portugal, Holanda, Inglaterra, Francia; política y económicamente, en algunos aspectos, seguíamos siendo eurocéntricos. Ahora se trataba de una colonialidad mental y una alienación epistémica, por supuesto.

La formulación de una descolonización epistémica se debió a Aníbal Quijano. Quijano, trabajando en Binghamton con Immanuel Wallerstein –lo mismo que Ramón Grosfoguel– leía bibliografía en Estados Unidos del movimiento *black* emancipador del Caribe (en inglés). Ellos vieron el racismo. Nosotros teníamos racismo, pero siempre diciendo: “bueno, los españoles fueron muy abiertos a los indios, ¿no?”. El racismo estaba ahí, pero lo ocultaban. En el Caribe, en cambio, el tema del racismo se abordó desde el marxismo. Aníbal Quijano, en Binghamton, en contacto con el mundo caribeño, absorbe la cuestión del racismo y lo aplica posteriormente al continente indígena, es decir, de México hasta el sur: Perú, Bolivia y demás. Y entonces dice: “no, el tema marxista no es la clase social, es la raza”, y Quijano, como es sabido, es un gran y reconocido marxista que ha trabajado también con la teoría de la dependencia. Visto así, Aníbal Quijano toma la experiencia descolonizadora de medio siglo del Caribe para establecer el pasaje de la lucha de clases a la lucha racial, recuperando el tema de la sexualidad patriarcal, de la economía capitalista, de la crítica política; y fragua todo esto en clave decolonial.

Yo estaba en ese grupo porque Aníbal Quijano me invitó en Binghamton. Discutí con Wallerstein y lo convencí de muchas cosas, como, por ejemplo, que 1492 era el origen de la modernidad. Con lo cual él no estaba de acuerdo, pero después cambió de posición y hasta escribió un libro sobre Bartolomé de las Casas⁸. En fin, pienso que Aníbal Quijano y la filosofía de la liberación son los dos puntales en el tema de la descolonización que se origina en los años setenta; para Quijano desde los años noventa, y que florece ya en el siglo XXI.

N: *Volvamos a la pregunta por la modernidad. Usted rescata cierta propuesta de Bolívar Echeverría, la cual apunta a considerar una modernidad más allá del capitalismo. Por su lado,*

⁸ Immanuel Wallerstein, *El universalismo europeo. El discurso del poder* (Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 2007).

usted plantea el concepto de transmodernidad en el contexto latinoamericano, ¿cuál es su relación con este debate de la modernidad en América Latina, podría profundizar sobre este proyecto?

E: En primer lugar, quiero rendir un testimonio de gran aprecio al enorme pensador Bolívar Echeverría, que para mí fue el mejor marxista en México. Decir eso es decir mucho, pero realmente él lo trabajó a fondo en Alemania y tengo por él la más grande admiración. Pienso, sin embargo, que Bolívar llegó a los estudios latinoamericanos un poco tarde. Yo los empecé a trabajar en los sesenta y creo que Bolívar lo hace recién ante la crisis del marxismo, con el tema de los *ethos*, y para luego volcarse a América Latina, cuestión que estuvo siempre en potencia, pero que florece cuando él se da cuenta de que hay que abrirse más allá del marxismo porque el socialismo real ha muerto. De modo que Bolívar Echeverría está menos arraigado en la tradición de los estudios latinoamericanos que yo. Aunque yo también era criticado. Hay que ver lo que Leopoldo Zea escribe en el prólogo al libro de Horacio Cerutti, donde hace una crítica devastadora de mi pensamiento⁹. Esto significa que el propio Leopoldo me puso una tapa arriba, pero, en fin, cosas de la historia.

Una vez reconocida la importancia de Bolívar, sí me llamó la atención que él dijera que en realidad el capitalismo era un subproducto que se encarama a la modernidad, que atrapa a la modernidad, que la limita, algo de lo cual la modernidad debería liberarse para seguir alcanzando sus fines, un poco a lo Habermas, como que todavía el proyecto moderno no hubiera llegado a su culminación. Cuando vi eso me pareció algo extraño, pero yo mismo, ciertamente, no lo tenía tan claro. Luego me dediqué unos semestres a meterme en el tema y ahora tengo una visión global con argumentos muy fuertes de que el capitalismo es parte constitutiva de la modernidad porque es nada menos que su sistema económico y sus fundamentos metafísicos están en el proyecto moderno, no en la economía. Se trata del individualismo metafísico, la cuantificación de la realidad, todo el proyecto que comienza con Bacon, Descartes, Newton. Leyendo el libro de Fritjof Capra, *La trama de la vida*¹⁰, se puede observar cómo el capitalismo está destruyendo las condiciones de posibilidad que permiten reproducir la vida en la tierra. Pues bien, si yo antes tenía argumentos secundarios contra la modernidad, ahora mis ideas son más fuertes: la modernidad, de continuar, terminaría con la vida en la tierra.

Algunos tienen esperanzas en proyectos capitalistas ecológicos y, bueno, justamente Naomi Klein acaba de escribir un libro donde dedica trecientas páginas a demostrar el fracaso de todos estos proyectos capitalistas ecológicos, porque al

⁹ Leopoldo Zea, "Presentación", en *Filosofía de la liberación*, Horacio Cerutti (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006).

¹⁰ Fritjof Capra, *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos* (Barcelona: Editorial Anagrama, 2009).

final, dice Klein, triunfa el capital y termina por no ser ecológico¹¹. El capital, por tanto, tiene una imposibilidad de superar el problema ecológico porque la competencia exige mejorar la tecnología a corto plazo para lograr menor valor de la mercancía y así destruir a otras por un precio más bajo de venta. En ese sentido, el problema ecológico no es un problema de la tecnología, es un problema de criterio y de la competencia del capital. Si no superamos el capitalismo, no es que simplemente entremos en una etapa crítica, no: desaparece la vida en la tierra. El argumento es muy fuerte: la vida o la muerte. Tenemos que transitar a un nuevo tipo de civilización transcapitalista, pero también transmoderna, es decir, hay que transformar las relaciones con la naturaleza, porque esa naturaleza es parte de la biósfera y destruyéndola, el ser humano desaparece. El aumento de la temperatura en la tierra, por ejemplo, es un argumento contra la modernidad y el capitalismo. Y eso nadie lo puede refutar. Es el fin de la vida humana.

En este momento estoy más convencido que nunca de que el capital y la modernidad son dos aspectos de lo mismo, sin olvidar, por cierto, que la modernidad es la totalidad de la cultura que le da los fundamentos al sistema económico que es el capitalismo. Y ambos, o terminan, o la humanidad no puede entrar en una época totalmente distinta, basada en otro tipo de relaciones políticas y económicas, de género y éticas. Una relación con la vida diferente, porque si no logramos dar ese paso, será la desaparición de la humanidad, el *homo sapiens* acabará en dos siglos porque la tierra no va a aguantar más. No sabemos cómo será esa nueva civilización, pero intuyo que más se asemejará a ciertas pautas de los pueblos originarios que a la modernidad, a través de un modo de reproducción de la vida más simple, más ecológico, con grandes inventos a nivel electrónico y demás, de un hombre como lo pensaba Marx, más poético, más espiritual, más creador y menos interesado en el aumento cuantitativo de la realidad. Tendremos menos medios de comunicación y serán más útiles, desaparecerán muchas cosas innecesarias, seremos más ascetas en el uso de la comida y en el espacio de las casas. En fin, otra civilización y eso no sé cómo será, pero le llamo “transmoderno”, es un concepto negativo, pero no es el posmoderno —que era una última etapa de la modernidad— sino que será algo totalmente distinto.

N: ¿Cuál es el papel de la “crítica” en su proyecto de transmodernidad? ¿Es la crítica un proyecto meramente europeo?

E: Crítica ha existido siempre. Incluso a un nivel mítico, de mitos críticos. Aún antes de la formulación más analítica y más unívoca, como la filosófica, ha habido representaciones simbólicas de la realidad. Los mitos también pueden ser críticos. Esto es lo que hace Ernst Bloch en su libro *El principio esperanza*¹². Y un mito

¹¹ Naomi Klein, *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima* (Barcelona: Editorial Paidós, 2015).

¹² Ernst Bloch, *El principio esperanza* (Madrid: Editorial Trotta, 2007).

fundamental, que sí modula el oriente cercano y el occidente, es el mito mosaico. Es un mito de un grupo de esclavos en Egipto que lucha contra el faraón por su liberación para ir en busca de la tierra prometida. Es un mito de transformación, crítico de Egipto, que era lo espléndido, lo realizado con cinco mil años de estabilidad, pero que ahora, sin embargo, es criticado por los esclavos. La crítica ha existido siempre.

La filosofía también ha sido crítica, lo que pasa es que ha sido limitadamente crítica. Aristóteles, por ejemplo, era crítico en muchos aspectos, pero justificaba la esclavitud. Entonces hay pensamientos más críticos y menos críticos. Y para mí el punto de apoyo de la crítica es situarse en el lugar de las víctimas de la dominación de un sistema, y ese es el punto culminante de la crítica, que va variando en la historia. El que el obrero sea la víctima del capitalismo es un elemento que hay que considerar para darse cuenta de que él, al producir plusvalor, es la víctima constitutiva del capitalismo. Pero no es la víctima final cuando, por ejemplo, hoy vemos multitudes excluidas aun de la posibilidad de tener un trabajo. Es decir, son los “miserables” que ni trabajo tienen, y en ese caso ya no es el obrero la víctima máxima, son las culturas dominadas y descubrimos a muchas víctimas para asumir visiones críticas de sistemas particulares. Claro, eso es un problema ético-político que se hace teórico, pero la teoría está inserta en una ética y no es una crítica puramente teórica, sino que ética, política e histórica a partir de las víctimas en la historia. A mi juicio, la crítica siempre ha existido, pero hay que descubrir de nuevo cuáles son las víctimas de la época para volver a renovar el punto de apoyo crítico al sistema dominador.

La política y el capitalismo contemporáneo

N: *El año 2001 se publica su libro Hacia una filosofía política crítica, momento que es posible identificar un cierto giro político, que tensiona o amplía sus reflexiones desde una dimensión eminentemente ética hacia una política. ¿Cuál es la relación, las diferencias y afinidades, entre la crítica y las prácticas éticas y políticas?*

E: En realidad yo, personalmente, biográficamente, empecé con la política como dirigente estudiantil. En Argentina los políticos se forman en la universidad. No en la facultad de ciencias políticas, sino en los movimientos estudiantiles. Justo estamos cumpliendo un siglo del movimiento de la reforma de Córdoba que se inició precisamente por una revuelta estudiantil en la Universidad Nacional de Córdoba. En México he querido mucho luchar para organizar a los estudiantes y no lo he logrado. En Argentina es impensable una universidad sin centro de estudiantes con una vida política activa. En mi facultad estaba el Centro de Estudiantes de Filosofía. Yo fue presidente por varios años. Hacíamos asambleas, se discutía públicamente, hacíamos huelgas. Recuerdo una vez que nos tomamos la facultad y yo me quedé

con las llaves que el decano tenía que recoger. Ahí le ofrecíamos a los profesores para ver quién tomaba el decanato, cosas imposibles. Era el lugar donde los estudiantes veían la realidad política de su facultad y de la sociedad, y por eso casi todos los dirigentes políticos en la Argentina han sido dirigentes estudiantiles.

Entonces para mí la política era fundamental y en parte elegí la filosofía para aclarar temas teóricos. Ya en la secundaria éramos dirigentes políticos, teníamos que hablar y discutir y yo me daba cuenta de que estábamos mal formados. De que no se tenía claridad en las ideas. Estudié filosofía para la política. Es más, tanto mi tesis de licenciatura como de doctorado piensan la política. Ya después, enseñando ética, me daba cuenta de que no se puede armar, crear, formular una política sin una ética, y esto se ve hasta en el libro de Aristóteles¹³, donde la política comienza con la ética y la ética para Aristóteles, como sabemos, era esencialmente política. La separación de la ética de la política corresponde a divisiones de manuscritos y apuntes que usaba Aristóteles para enseñar, pero en sentido estricto no había tal distinción, la ética y la política se soldaban.

En ese sentido, podría decirse que en mi vida tengo cuatro políticas. La primera la escribí en mis tesis. La segunda cuando comencé la filosofía de la liberación. La tercera está en un librito que se llama *Ética y comunidad*. Y la cuarta es la ética de la liberación¹⁴, de 1998, después del debate con Apel y una vez trabajado a Marx en serio. De tal modo que la primera ética es la del '98, y una vez bien preparado en los principios de la ética pasé a una fundamentación de la política. Y para mí, la política lo que hace es tomar principios abstractos de la ética para concretarlos como principios normativos. Si no sé qué son los principios éticos, no sé cuáles son los principios normativos y la política, en efecto, queda en el aire (lo cual sucede con casi todas las políticas).

El mismo Rawls, en *Teoría de la justicia*¹⁵, plantea principios que son ético-políticos, pero al final, como es neokantiano, alude a principios que son éticos y a la vez políticos, sin darse cuenta cuándo pasa de la ética a la política. Yo sí, porque planteo una ética que es el fundamento de la normatividad de la economía, de la política, del problema del género, de todos los campos prácticos. Visto así, gracias a la ética del '98 desarrollé una claridad ética que ahora me sirve de fundamentación para desarrollar una política a nivel de los principios, a nivel de las mediaciones institucionales y a través de la praxis política, que ahora por fin se ha clarificado en lo que yo llamo tres grandes constelaciones. Es una ética pensada que parte con Apel, que le debe mucho, pero que va mucho más allá, porque defiende un

¹³ Aristóteles, *Política* (Madrid: Editorial Gredos, 1988).

¹⁴ Véanse Enrique Dussel, *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo. Con respuesta inédita de K.O. Apel* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998); y Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Madrid: Editorial Trotta, 1998).

¹⁵ John Rawls, *Teoría de la justicia* [1971] (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2010).

principio material de factibilidad y sobre todo un principio crítico que Apel no asume. En realidad, la parte central de mi filosofía de la liberación es ético-política, pero incluye una antropología que fue lo primero que trabajé: el pensamiento helénico y el pensamiento semita. En la filosofía de la liberación habitan varios subsistemas, y quiero terminar de desarrollar la estética, que es diferente y que exige otras categorías que ya no son las de la ética y que determinará todos los campos del pensamiento humano.

N: *A propósito de la práctica política en el capitalismo contemporáneo. En uno de sus últimos libros –16 Tesis de economía política– usted aborda la posibilidad de pensar un mundo no capitalista, explorando alternativas. En dicho libro usted sostiene que ninguna revolución ha proyectado racional y claramente el sistema futuro que reemplazará al anterior. Así, el capitalismo nunca fue mentado para luego superar el feudalismo; más bien, surgió en la marcha sin una planificación previa. ¿Qué alternativas al capitalismo ve en el mundo actual?*

E: Yo empecé desde mi tesis pensando en lo que Aristóteles llama el principio teleológico. El fin, y el fin determina los medios. Toda acción tiene un fin y el fin en política era tener un proyecto revolucionario como una alternativa en el presente. Si lo actual es el capitalismo, hay un proyecto socialista bien definido que opera como alternativa. Walter Benjamin, sin embargo, empezó a poner en cuestión muchas cosas y comenzamos a descender del campo celeste a pisar tierra. Benjamin dice que no se puede tener un proyecto, porque el proyecto se va haciendo y la pretensión de saber lo que viene es una ilusión. Lo que sí podemos hacer es establecer principios por medio de los cuales elijo mediaciones que se presentan contradictoriamente. Yo lo llamo una brújula. Voy al norte, ¿cómo es el norte?, no sé y nunca se sabe.

Un ejemplo es el propio capitalismo. En el siglo XVI no se podía decir “estamos construyendo el capitalismo” como alternativa al feudalismo, no se sabía. Estaban luchando contra los señores feudales las masas de las ciudades que eran los burgueses, y estos ciudadanos luchaban contra los príncipes que acumulaban tierras y que no las explotaban. Y bueno, construían un mundo nuevo y ciertamente construían el capitalismo, pero no sabían el nombre, no tenían proyecto. La primera vez que van a tener cierta claridad de lo que están haciendo será con *La riqueza de las naciones* de Adam Smith, donde sí se define relativamente lo que es el capitalismo. Pero eso es después de tres siglos, y con la hegemonía política y económica de Europa sobre buena parte del mundo. No hay un proyecto como tal. La brújula no me dice cómo es el norte. Entonces, ¿cómo llego al norte?, dando pasos, y en cada paso, buscando aquello que responde al criterio seleccionado.

En la actualidad es posible constatar la existencia de pequeñas cooperativas que reflejan las experiencias de trabajo comunal en el Sur global. Los pueblos originarios que tienen su comunidad desde hace miles de años, que resisten, que son muy ecológicos, que no reciben los impactos negativos de la economía capitalista, también son muy repetitivos. Hay otras experiencias, por ejemplo, cuarenta mil

personas en el Cono Sur que, ante la escasez absoluta, hasta crearon sus monedas y empezaron a producir un sistema económico donde se recibía ese dinero impreso y surgía un pequeño bolsón no capitalista. Boaventura de Sousa Santos tiene un libro sobre alrededor de cuarenta experiencias económicas distintas en la India, África y América Latina que no son capitalistas¹⁶. ¿Cuál de ellas elijo? Y, bueno, algunas. Una de ellas, o varias, se generalizarán algún día, pero por ahora son pequeños casos que no ponen en cuestión a la gran economía de las transnacionales mundiales. A mi modo de ver, se trata de construir principios para saber elegir entre las experiencias que se están haciendo mal y aquellas que son sustentables mediante una estrategia que se irá desplegando lentamente en decenios, y aun siglos. No es rápido. La revolución que cambia todo un sistema en un día es ilusoria. Se cambian unas cosas, pero, en el fondo, las estructuras siguen igual.

En la Unión Soviética, sin ir más lejos, se hizo la revolución socialista con Lenin, pero la modernidad quedaba en pie. Es más, el socialismo real es moderno, tan moderno como el capitalismo y también tiene que ser superado, porque acepta el mito del progreso cuantitativo que dice: “hemos aumentado la producción”, “este año ha sido de éxito”. Sí, muy bien, tenemos mayor producción para mayor consumo, y la población vive con mayor prosperidad material, pero este régimen qué ha significado para la ecología. El socialismo real es parte de la civilización del siglo XX más antiecológica, no tenía ninguna consideración por el ambiente, siguió siendo racista, siguió siendo patriarcal. Fue una revolución al nivel de la distribución del mercado con una importante intervención económica del estado, pero todo lo demás siguió igual y un día se les vino abajo porque no lo habían considerado. Por lo tanto, una revolución a fondo exige tiempo, profundidad y elección de criterios que nos lleven a otro sistema social.

¿Y en qué consiste la “transmodernidad”? Consiste en tener atención por la naturaleza, consiste en tener respeto por la igualdad de la mujer, significa combatir el racismo, significa una educación distinta de los niños y niñas, por ende, significa muchas cosas que debemos ir cumpliendo. Eso de pronto va a cambiar la orientación cuantitativa. Eso es lo bueno del libro de Capra, que muestra cómo tanto Bacon y Descartes, como Newton y Einstein son parte de una línea de captación cuantitativa de la realidad que ha perdido la cualidad, que es donde está la vida. Nuestra civilización mata la vida y no sabe cómo parar ante la muerte. Lo que hay que hacer, dice Benjamin, es poner un freno, todo lo que permita frenar creativamente es el camino. Por lo tanto, si eliminamos el auto y ponemos medios comunes de transporte, es un adelanto- Si logramos que el trabajador esté más cerca de su trabajo, también es un adelanto, ¿por qué la casa tiene que estar tan lejos del trabajo? Eso habría que planificarlo para depender menos del transporte, del auto, menos

¹⁶ Boaventura de Sousa Santos ed., *Democratizar la democracia: los caminos de la democracia participativa* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2005).

gasolina, etcétera. Una vida distinta. Comemos de más y nos enfermamos. Tenemos que ser más austeros. La casa ¿por qué tan grande? Como dice el expresidente del Uruguay, José Mujica, “si yo tengo que limpiarla no tiene que ser muy grande mi casa, para qué el lujo”. Todos esos detalles se irán fraguando lentamente. ¿Quién puede imaginar todo eso? Nadie. La alternativa es inimaginable, pero se tiene que dar, porque si no vamos a la muerte.

N: *El capitalismo y la crisis ambiental son algunas cuestiones que usted ha señalado en varias de sus obras y entrevistas recientes. En varios de sus libros usted hace mención a las cosmovisiones no europeas, que ponen el acento en la relación de continuidad entre los humanos y la naturaleza, mientras que el pensamiento europeo asume una frontera antropológica de superioridad. ¿Estas reflexiones pueden contribuir a una ética y política contra la crisis ambiental? ¿Cuáles deberían ser las estrategias desde la filosofía para contribuir en esto?*

E: Hans Jonas¹⁷ y otros sostienen que la ética de la dominación es la única ética de la vida. La cuestión de la vida está detrás de todo lo que he dicho hasta aquí. Lo que está en juego hoy no es el mal, la injusticia, ni siquiera el sacrificio, no: lo que está detrás de todo esto es la muerte de la humanidad, su desaparición. Hay que afirmar la vida como primer principio ético, y todo mi trabajo en ética está dedicado a eso. Claro, en el consenso de que hay que afirmarla, haciendo factible que se haga y siendo crítico con lo que se hace. Sobre esa ética de la vida, yo diría: la vida será el centro y no el aumento en la tasa de ganancia como en el capitalismo contemporáneo. Eso transforma todo; cambia las relaciones humanas, la infraestructura, el arte, la historia; son tantas las transformaciones, que esta tarea implica tener una gran capacidad visionaria para definir como lo hizo Tomás Moro en *Utopía*.

Y cuidado, no es volver atrás, no es volver a Chiapas y hacer lo mismo. Está muy bien que el indígena cultive su identidad y progrese a partir de su experiencia. No obstante, un hombre urbano no podrá ser indígena, eso es imposible. El hombre urbano debe recuperar una capacidad que ha perdido, porque la humanidad se ha vuelto urbana y en treinta años el noventa por ciento de la población vivirá en ciudades. El asunto será más complicado aún, porque ¿cómo humanizar una ciudad concentrada? Es muy difícil. Pero hay que imaginarlo posible, porque de lo contrario lo que nos queda es la desaparición. Por eso mi argumento contra la modernidad se ha vuelto abrumador, porque vamos a desaparecer. Estamos en una civilización que produce la muerte sin darse cuenta, y lo que hay que hacer, por el contrario, es afirmar la vida. En consecuencia, cuando argumento y construyo una teoría para justiciar los principios de la vida, ¿para qué lo hago? Porque justamente será esa ética lo que permitirá que siga la humanidad, de lo contrario desaparece. El ser humano no puede olvidar sus condiciones de posibilidad en la vida, y a partir de

¹⁷ Véase Hans Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (Barcelona: Herder Editorial, 1995).

eso es necesario que humanice la sociedad, y no en cambio humanizar la sociedad por medio del aumento de la tasa de ganancia que destruye la vida. Si es así, para qué quiero este aumento si destruyo los medios que hacen posible la reproducción de la vida. Es lo uno o lo otro, ya no hay tres. En pocas palabras, creo que el filósofo tiene que pensar en eso, porque toca todos los temas de la vida. Teóricamente se puede producir muchísimo, haciendo responsable a la humanidad de la vida o de la muerte futura, con conciencia de que está labrando la tumba o bien un mundo distinto.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. *Política*. Madrid: Editorial Gredos, 1988.
- Bloch, Ernst. *El principio esperanza*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.
- Capra, Fritjof. *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2009.
- Chakrabarty, Dipesh. *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: Tusquets Editores, 2008.
- Dussel, Enrique. “Chrétientés latino-américaines”. *Esprit* 7/8 (1965), 2-20.
- . 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. La Paz: Plural Editores / Universidad Mayor de San Andrés, 1994.
- . *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo. Con respuesta inédita de K.O. Apel*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- . *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.
- . *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.
- . *16 tesis de economía política: interpretación filosófica*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 2014.
- Dussel, Enrique, Karl Otto Apel y Raúl Fornet-Betancourt. *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 1992.
- Jonas, Hans. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder Editorial, 1995.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Editorial Taurus, 1989.
- Klein, Naomi. *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima*. Barcelona: Editorial Paidós, 2015.
- Moro, Tomás. *Utopía* [1516]. Madrid: Ediciones Utopía, 2011.
- Rawls, John. *Teoría de la justicia* [1971]. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Santos, Boaventura de Souza ed. *Democratizar la democracia: los caminos de la democracia participativa*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Wallerstein, Immanuel. *El universalismo europeo. El discurso del poder*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 2007.
- Zea, Leopoldo. “Presentación”. En *Filosofía de la liberación*, Horacio Cerutti, 29-35. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

Enrique Dussel. Profesor de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (Ciudad de México, México). Es profesor en el Departamento de Filosofía en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM-Iztapalapa, Ciudad de México). Licenciado en Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo, doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, doctor en Historia por La Sorbonne de París, y licenciado en Teología en París y Münster. Ha obtenido el Doctorado Honoris Causa en Freiburg (Suiza), en la Universidad de San Andrés (Bolivia), en la Universidad de Buenos Aires (Argentina), en la Universidad de Santo Tomás de Aquino (Colombia), en la Universidad Nacional de General San Martín (Argentina) y en la Universidad Nacional (Costa Rica). En 2015 la Universidad Nacional de General Sarmiento (Argentina) le otorgó el reconocimiento de Visitante Ilustre. En el año 2013 se le otorgó la distinción de Investigador Nacional Emérito por parte del Sistema Nacional de Investigación de México. Fue rector interino de la Universidad Nacional Autónoma de la Ciudad de México durante los años 2013 y 2014. Trabaja especialmente el campo de la ética y la filosofía política. Correo electrónico: dussamb@unam.mx.

Nicolás Del Valle Orellana. Investigador adjunto de la Universidad Diego Portales (Santiago, Chile). Licenciado en Ciencias Políticas, magíster en Pensamiento Contemporáneo y candidato a doctor en Filosofía. Editó los libros *La actualidad de la crítica. Ensayos sobre la Escuela de Frankfurt* (Santiago de Chile: Editorial Metales Pesados, 2015) y *Transformaciones de la esfera pública en el Chile neoliberal* (Santiago de Chile: RIL editores, 2018). Actualmente se desempeña como especialista asistente en la Oficina Regional de Educación para América Latina y el Caribe de la Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (OREALC/UNESCO). Sus líneas de investigación son las relaciones entre crítica y política en la educación, las ciencias sociales y las humanidades. Correo electrónico: nicolasdelvalle.o@gmail.com.

Reseña
Felix Valdés García, coord.
Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo. West Indies, Antillas Francesas y Antillas Holandesas.
Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2017. 605 pp.
ISBN 9789877222531

*Roberto Almanza Hernández*¹

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

El libro coordinado por el filósofo cubano Felix Valdés García es un compendio de textos imprescindibles para cualquiera que desee adentrarse al exuberante corpus del pensamiento crítico del Caribe anglófono, neerlandés y francófono –con excepción de Haití–, de los últimos cincuenta años. Cabe preguntarse: ¿qué eventos han tenido lugar en los últimos cincuenta años en esta parte del Caribe, que le dan un acento particular al volumen? Sin duda muchas cosas, desde disturbios y revueltas laborales, crisis políticas, hasta la Revolución de Granada, pasando por la efímera Federación de las Indias Occidentales, la transición hacia las independencias en el caso de las islas anglófonas y el cambio de estatus administrativo de las islas neerlandesas y francófonas. Son los primeros años de la departamentalización de las islas francófonas, la promulgación de los territorios autónomos del Reino de los Países Bajos y las independencias de las islas anglófonas y de Surinam. Estos eventos marcan la historia reciente de las islas, junto a la Revolución de Granada (aniquilada con la invasión militar estadounidense) y las huellas del gran acontecimiento que marcó el destino de los pueblos del Caribe: 1492, fecha simbólica para señalar el arribo de la modernidad capitalista con sus dispositivos coloniales, de los cuales se derivan tanto el complejo económico y social de la plantación como la racialización de las poblaciones nativas y los negros esclavizados y el patriarcado judeocristiano como paquete civilizatorio. Esta complejidad de temas, son precisamente los que serán objeto de reflexión, desde una amplia diversidad de horizontes críticos, en el volumen.

¹ Doctorando en Estudios Latinoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de México (Ciudad de México, México). Correo electrónico: almanzarob@gmail.com.

Los autores que hacen parte de este imponente volumen de 605 páginas y 21 capítulos son Cyril Lionel Robert James, Elsa Goveia, Eric Williams, Sir William Arthur Lewis, Kari Polanyi Levitt, Lloyd A. Best, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Walter Rodney, George Beckford, Maurice Bishop, George Lamming, Edward Kamau Brathwaite, Édouard Glissant, Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant, Terry Agerkop, Sylvia Wynter, Rupert Lewis, Norman Girvan, Brian Meeks y Alissa Trotz. Es una nómina fascinante compuesta tanto por pensadores de reconocimiento mundial como Fanon, Césaire o C.L.R. James, como por otros escasamente conocidos en castellano debido a la escasez de traducciones de sus obras, como Sylvia Wynter, Terry Agerkop, Brian Meeks, Alissa Trotz, entre otros. Esta lista diversa de nombres pone en evidencia la multiplicidad de registros disciplinares que se conjugan, haciendo de este libro una pieza heterogénea y exuberante como el Caribe mismo.

Dicho esto, es importante preguntarse: ¿qué tiene en común este colectivo tan variopinto de autores, quienes difícilmente se ajustan a las camisas de fuerza disciplinarias? Sin lugar a duda, podemos sostener que es una actitud de resistencia ante el mundo impuesto por los dispositivos coloniales. Es una actitud crítica en el sentido que cuestiona la manera como el poder ha configurado el mundo caribeño, pero que no se conforma con asumir una postura de negatividad frente a este mundo impuesto. Por el contrario, los autores asumen el desafío de la positividad con teorías que intentan servir de instrumentos para la transformación de la realidad caribeña. Una tradición que se inaugura, compartiendo la tesis de Eduardo Grüner, con la constitución de Haití de 1805 al que califica como el primer ensayo crítico contra-moderno de la historia de la modernidad².

En su célebre libro *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*³, Paget Henry sostiene que desde 1860 hasta el siglo xx la filosofía afrocaribeña se divide en dos grandes vertientes: historicista y poeticista. La primera parte de la revisión historiográfica para contribuir en las transformaciones materiales de las sociedades caribeñas. Mientras que la segunda explora el horizonte semiótico e intenta responder a la pregunta por la identidad. En palabras de Lewis Gordon: “Los [historicistas] están principalmente preocupados por los problemas del cambio social y la economía política. Mientras los [poeticistas] celebran la imaginación

² Eduardo Grüner, “Teoría crítica y contra-modernidad. El color negro de cómo una singularidad histórica deviene en dialéctica crítica para ‘Nuestra América’, y algunas modestas proposiciones finales”, en *La crítica al margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*, coord. José Gandarilla, 19-60. Ciudad de México: Editorial Akal/Inter Pares, 2016.

³ Paget Henry, *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy* (Nueva York: Routledge, 2002), 54.

con un enfoque en las concepciones del ‘yo’ a través de la literatura y la poesía”⁴. Cabe señalar que en algunos casos estas vertientes se permean y se nutren entre sí. Traigo a Henry a esta presentación, siendo consciente de que el campo al que hace referencia el pensador de Antigua es a la filosofía afrocaribeña. No obstante, realizar distinciones y matices en los enfoques resulta útil para organizar una mínima descripción del contenido de la presente antología, dado que la presentación del volumen ostenta un completo ensayo de Felix Valdés que introduce al lector tanto a los autores como los contextos de producción de las obras seleccionadas.

En este punto, es importante resaltar la importancia de la historia y la memoria para los intelectuales críticos del Caribe en el siglo xx, puesto que han sido un campo de disputa y de intensa reflexión. En primer lugar, con el objeto de descolonizar y rehacer la historia del Caribe, poniendo en evidencia el sesgo colonial con el cual se edificó. Muestra de ello son las obras críticas de autores historicistas como C.L.R. James, Eric Williams, Juan Bosh o Michel-Rolph Trouillot. En segundo lugar, por la necesidad de reconstruir la memoria colectiva del Caribe –la cual fue bloqueada por el trauma colonial– y de responder a la pregunta por la identidad desde el origen de los pueblos caribeños que, en palabras de Edouard Glissant, surgen a partir del *barco negrero* y del *antro de la plantación*⁵. En este registro se encuentran los trabajos de los poeticistas como Brathwaite, Glissant, Walcott y Césaire, entre otros.

Planteada la distinción entre estas perspectivas, los historicistas que componen este volumen son C.L.R. James, Elsa Goveia, Eric Williams, Sir William Arthur Lewis, Kari Polanyi Levitt, Lloyd A. Best, George Beckford, Rupert Lewis, Norman Girvan, Terry Agerkop, Alissa Trotz, Frantz Fanon, Walter Rodney, Maurice Bishop y Brian Meeks. Por otro lado, dentro de los poeticistas se encuentran Aimé Césaire, George Lamming, Edward Kamau Brathwaite, Édouard Glissant, Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant y Sylvia Wynter.

El bloque temático de los historicistas comienza con la contribución de C.L.R. James, quien traza la historia de la toma de conciencia caribeña a partir de dos acontecimientos gestados en el Caribe: la Revolución Haitiana y la Revolución Cubana, resaltando el papel de sus dos líderes Toussaint L’Ouverture y Fidel Castro. Elsa Goveia presenta un balance de la historiografía anglófona caribeña, donde concluye que los cambios en la interpretación de las Antillas anglófonas son definidos por cambios sociales antes que por aspectos cronológicos. De allí que la autora resalte el trabajo de historiadores antillanos que buscaron, “más allá de la narración de los sucesos, una comprensión más profunda de las ideas, las costumbres y las instituciones de toda una sociedad” (p. 68). Eric Williams examina el papel de

⁴ Lewis Gordon, *Decadencia disciplinaria. Pensamiento vivo en tiempos difíciles* (Quito: Editorial Abya-Yala, 2013), 173.

⁵ Édouard Glissant, *Introducción a una poética de lo diverso* (Barcelona: Ediciones del Bronce, 2002).

la esclavitud en el esplendor del capitalismo industrial inglés. Arthur Lewis analiza el fracaso de la Federación de las Islas Occidentales. Polanyi y Best proponen el modelo económico de la plantación para analizar la economía caribeña partiendo de la base de las particularidades de las instituciones y de la sociedad caribeña. Para Polanyi y Best: “La verdadera fuente de la capacidad creativa de un pueblo y de su capacidad para la actividad económica auto sustentada no puede encontrarse en la esfera económica, sino en lo social, la cultural y la política” (p. 126).

Por su parte, Frantz Fanon reflexiona sobre el papel de la violencia en la liberación del sujeto colonizado y el hombre nuevo. Walter Rodney define lo que significa el *Black Power* en el contexto caribeño. Partiendo de la premisa de que Cuba antes de la Revolución no difería sustancialmente de las otras islas del Caribe, George Beckford estudia las transformaciones sociales y económicas de la isla revolucionaria en aras de identificar los aspectos positivos encaminados a una ruptura con los imperios coloniales. El discurso de Maurice Bishop reclama el derecho a la autodeterminación de los pueblos y el respeto al pluralismo ideológico, proponiendo declarar al mar Caribe como territorio de paz, libre de instalaciones militares. Terry Agerkop analiza la configuración étnica de Surinam y reflexiona sobre su compleja identidad cultural. Lloyd A. Best critica la mentalidad de plantación de las clases intelectuales del Caribe y aboga por un pensamiento independiente indispensable para el cambio social y la liberación. Norman Girvan analiza el surgimiento y desarrollo del pensamiento de la dependencia en el Caribe anglófono en el periodo poscolonial. Rupert Lewis describe y examina algunas facetas del pensamiento anticolonial del Marcus Garvey y su organización. Y cierra la contribución de los historicistas Brian Meeks con una revisión crítica sobre los planteamientos de C.Y. Thomas en *El ascenso del estado autoritario en sociedades periféricas*⁶.

Por el lado del grupo de poeticistas, abre Aimé Césaire con una bella y esclarecedora reflexión sobre *la negritud*, concepto del cual es reconocido como su demiurgo. Desde una hermenéutica caribeña, George Lamming se apropia del personaje Calibán de *La Tempestad* de Shakespeare para pensar la experiencia del sujeto afrocaribeño. Kamau Brathwaite describe y analiza el proceso de criollización de la lengua inglesa en las islas caribeñas. Edouard Glissant, desde una exploración poética de la historia de las Antillas, reflexiona sobre el retorno, el desvío y la desposesión, lo diverso, la relación y lo real. Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant se proclaman Creoles y declaran la Creolidad como “el cimiento de nuestra cultura y que debe regir los fundamentos de nuestra antillanidad.” (p. 333). Sylvia Wynter analiza la fecha de 1492 como hito histórico y punto de partida para una crítica al humanismo occidental, en el camino hacia

⁶ Clive Y. Thomas, *The Rise of the Authoritarian State in Peripheral Societies* (Nueva York: Monthly Review Press, 1984).

una verdadera búsqueda de *lo humano*. Por último, cierra Alissa Trotz con una reflexión sobre la emigración, la xenofobia y las políticas que promueven el odio entre pueblos en el Caribe.

Toda antología implica un nada sencillo ejercicio de selección y exclusión, que pasa tanto por criterios teóricos como afectivos. La selección de Felix Valdés no está exenta de esta ineludible condición y, aunque deja muestra de la inmensa cantera de pensadores críticos de este Caribe, a mi juicio brillan por su ausencia figuras como Amy Ashwood Garvey, Suzanne Césaire, René Ménil, Léon-Gontran Damas o Stokely Carmichael.

Finalmente, cabe mencionar que si bien muchos de estos trabajos han sido traducidos y publicados por la extraordinaria labor de Casa de las Américas, lamentablemente el reducido tiraje de las publicaciones —y las limitaciones en materia de difusión— hacen de este volumen una pieza invaluable para el lector hispanoparlante que navega en las inquietas aguas del pensamiento crítico. Esta antología es una gran contribución que llena, aunque sea gradualmente, el vacío producido por el desconocimiento de ese Caribe tan cercano geográficamente y tan lejano artificialmente por las fronteras trazadas por los imperios.

Referencias bibliográficas

- Glissant, Édouard. *Introducción a una poética de lo diverso*. Barcelona: Ediciones del Bronce, 2002.
- Gordon, Lewis. *Decadencia disciplinaria. Pensamiento vivo en tiempos difíciles*. Quito: Editorial Abya Yala, 2013
- Grüner, Eduardo. “Teoría crítica y contra-modernidad. El color negro de cómo una singularidad histórica deviene en dialéctica crítica para ‘Nuestra América’, y algunas modestas proposiciones finales”. En *La crítica al margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*, coordinado por José G. Gandarilla, 19-60. Ciudad de México: Editorial Akal/Inter Pares, 2016.
- Henry, Paget. *Caliban’s Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. Nueva York: Routledge, 2002.
- Thomas, Clive Y. *The Rise of the Authoritarian State in Peripheral Societies*. Nueva York: Monthly Review Press, 1984.

Roberto Almanza Hernández. Doctorando en Estudios Latinoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de México (Ciudad de México, México). Correo electrónico: almanzarob@gmail.com.

(English version below / Versión en inglés abajo)

Información para los autores

Pléyade (ISSN 0718-655X | e-ISSN 0719-3696) es una revista arbitrada de carácter internacional dedicada a las ciencias sociales y a las humanidades, fundada el año 2008. Es una publicación independiente desde el año 2016, que incentiva la discusión intelectual y académica de los fenómenos políticos, considerando temas ligados a la ciencia política, a la sociología, a la filosofía y a los estudios culturales. *Pléyade* se dirige a un público científico internacional y recibe colaboraciones bajo la modalidad de artículo, reseña, entrevista e intervenciones, escritas en español o inglés. La revista es publicada bianualmente (junio-enero) en versiones impresa y electrónica.

Enfoque y alcance

La revista *Pléyade* acepta contribuciones de carácter científico en español o inglés. Todos los artículos publicados serán sometidos a doble arbitraje ciego. Se incentiva la discusión intelectual y académica de los fenómenos políticos, considerando temas ligados a la ciencia política, a la sociología, a la filosofía y a los estudios culturales. Se privilegia la publicación de artículos originales y resultantes de proyectos de investigación científica.

Política de secciones

Pléyade está compuesta por cuatro secciones. La publicación de las contribuciones es decidida por el consejo editorial, sobre la base de pareceres anónimos de revisores expertos en el objeto de estudio (*double-blind peer review*) y según la disponibilidad de espacio.

Artículos: textos inéditos que provengan de investigación (hasta 10.000 palabras). Envíos abiertos.

Reseñas: artículos bibliográficos originales referidos a publicaciones significativas para las humanidades y las ciencias sociales (hasta 4.000 palabras). Envíos abiertos.

Entrevistas: conversaciones con destacados investigadores sobre temas relevantes para el alcance de la revista (hasta 7.000 palabras). Envíos abiertos.

Intervenciones: artículos breves dedicados a analizar alguna cuestión relevante para las humanidades y las ciencias sociales (hasta 5.000 palabras). Esta sección se incluye en los números donde el consejo editorial lo decide previamente.

Proceso de evaluación por pares

Las propuestas de artículos serán revisadas por el equipo editorial y dos árbitros bajo referato ciego. Una vez recibidos los documentos, los artículos son evaluados por el equipo editorial y los editores invitados de acuerdo con su pertinencia respecto de la temática del número. Luego se envía una copia anónima del artículo a dos árbitros, quienes evalúan y deciden –sobre la base de los criterios establecidos por el comité editorial de la revista *Pléyade*– si los artículos están o no en condiciones de ser publicados.

El comité editorial considera los siguientes criterios como fundamentales al momento de evaluar un artículo: 1. interés del tema; 2. calidad teórica del artículo; 3. calidad argumentativa; 4. calidad de las conclusiones; 5. calidad de las referencias bibliográficas. La respuesta del arbitraje es enviada a los autores según un plazo que varía de cuatro a doce semanas, después del término de la convocatoria correspondiente. La resolución final de este proceso puede contemplar las siguientes alternativas:

- En el caso de ser rechazado el artículo, se comunicará al autor especificando las razones.
- En el caso que sea aprobado pero con acotaciones, el/los autor/es deberán corregir su artículo a la luz de los comentarios elaborados por el proceso de arbitraje.
- En el caso de ser aprobado, el artículo será publicado en alguno de los tres números siguientes.

Frecuencia de publicación

Pléyade es una publicación bianual (julio y enero).

Política de acceso abierto

La revista facilita el acceso sin restricciones a todo su contenido desde el momento de su publicación electrónica. La publicación no tiene ningún coste para los autores.

Forma y preparación de manuscritos

Los autores que deseen colaborar deben enviar sus trabajos en formato Microsoft Word (.doc) o RTF al correo electrónico: contacto@revistapleyade.cl; los artículos y entrevistas deben ser de una extensión mínima de 7.000 palabras y máxima de 10.000 (sin incluir la bibliografía).

Los artículos y entrevistas deben cumplir con las siguientes características:

- Un título que se ajuste al contenido del artículo en español e inglés.
- Un resumen de 150 a 200 palabras, escrito en tercera persona en español e inglés.
- Entre 3 y 5 palabras clave en español e inglés.
- Usar el sistema de notas y bibliografía Chicago Style (ver: http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html).
- Títulos del artículo sin numeración y en negrita.
- Subtítulos del artículo sin numeración y en cursiva.
- Fuente Times New Roman 12
- No usar abreviaturas tales como *op. cit.*, *loc. cit.*, *cf.* o *cf.* (véase la siguiente sección).
- Envío de tablas, cuadros e imágenes: se presentarán en el cuerpo del texto y en archivos aparte. Los gráficos (Excel) y las figuras (únicamente en formato .jpg con una resolución no inferior a 300 dpi) deben ser presentados aparte. Las tablas y las figuras deben ser inéditas; en caso contrario, el autor debe obtener el respectivo permiso para su reproducción y citar la fuente en la leyenda.

Junto con el documento deben adjuntarse los siguientes archivos independientes:

- Una breve reseña biográfica que contenga el título del artículo, el nombre del(a) autor(a), filiación institucional (mencionando el país y ciudad), así como cualquier tipo de agradecimiento. Se promueve que los autores mencionen si los artículos son originados a partir de proyectos de investigación. Incluir fuente de financiamiento, nombre del proyecto, año, y código (si aplica).
- Una carta donde se declare que el artículo es original e inédito y que no se encuentra siendo sometido a evaluación en otra revista.
- Si algunos de los contenidos han sido publicados, o son parte de un trabajo más extenso, se debe adjuntar una carta en la que se informa al respecto.

Elaboración de citas y referencias bibliográficas

El comité editor solicita a los autores que la norma para citar fuentes esté basada en el formato Chicago Manual Style, notas y bibliografía. Tanto las notas a pie de página como la bibliografía deben seguir estrictamente este formato, además las citas largas en el texto (aquellas que exceden las 5 o 6 líneas) se deben poner en bloque. Al momento de elaborar las citas se recomienda a los autores que consideren las siguientes recomendaciones:

Cuando por primera vez se cita un libro en el artículo, se debe poner a pie de página el nombre del autor seguido de su apellido y en seguida una coma, para luego señalar la referencia completa: *Título en cursiva* (ciudad de edición: editorial, año), páginas:

Ejemplo: 1 Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1996), 211.

En las siguientes citas que se hagan a este mismo texto se debe incluir únicamente el apellido del autor seguido de una coma y luego *el título de la obra o el título abreviado* si este es demasiado largo (en cursiva), luego una coma y el número de página correspondiente:

Ejemplo: 1 Arendt, *La condición humana*, 55.

Si volvemos a citar una misma obra en la nota inmediatamente siguiente, solo se coloca la abreviatura *Ibíd.* (en cursiva, con tilde y punto), seguida por el número de página que corresponde a la nueva cita:

Ejemplo: 1 Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1996), 211.

Ejemplo: 2 *Ibíd.*, 235.

Pero si se vuelve a citar la misma obra y la misma página en la nota inmediatamente siguiente, solo se coloca la palabra *Ibidem.* (en cursiva, con tilde y punto):

Ejemplo: 1 Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1996), 211.

Ejemplo: 2 *Ibidem.*

Todas las citas deben ir del siguiente modo cuando se hace referencia a más de una página: 180-220; 135 y siguientes:

Ejemplo: 1 Arendt, *Sobre la revolución*, 106-110.

Ejemplo: 2 Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, 135 y siguientes.

Para citar artículos de revistas: nombre y apellido del autor, “Título del artículo” (entre comillas), *Título de la revista* (en cursiva) número o volumen de la revista (año de publicación); página específica que se está citando. El rango completo de páginas que ocupa el artículo solo se pone en la bibliografía:

Ejemplo: 1 Rodrigo Karmy, “Carl Schmitt y la política del anticristo. Representación, forma política y nihilismo”, *Pléyade* 3 (2009): 27.

Para citar capítulos o artículos de libros: nombre y apellido del autor, “Título del artículo” (entre comillas), en *Título del libro u obra general en la que se encuentra* (en cursiva), comp. nombre y apellido del compilador en minúscula (si tiene) o ed. editor o entidad editora (ciudad de edición: editorial, año de la publicación), página específica que se está citando. El rango completo de páginas que ocupa el artículo solo se pone en la bibliografía:

Ejemplos:

Cristina Lafont, “Religión y esfera pública. ¿Cuáles son las obligaciones deliberativas de la ciudadanía democrática?”, en *La actualidad de la crítica. Ensayos sobre la Escuela de Frankfurt*, ed. Nicolás del Valle (Santiago de Chile: Editorial Metales Pesados, 2015), 295.

Louis Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, en *Ideología: un mapa de la cuestión*, comp. Slavoj Žižek (Buenos Aires: Editorial Paidós, 2003), 15.

Para citar artículos de un diario o revista popular de internet: nombre y apellido del autor, “Título del artículo”, *nombre del medio en cursivas*, fecha de publicación, fecha de consulta, link:

Ejemplo: 1 Silvana Vetö H., “Prácticas genocidas en la dictadura chilena, 1973-1990”, *Revista Lecturas*, 7 de abril de 2011, consultado el 3 de mayo de 2016, <http://www.revistalecturas.cl/practicass-genocidas-en-la-dictadura-chilena-1973-1990/>.

Por su parte, la bibliografía completa debe ir al final del artículo ordenada alfabéticamente de acuerdo con apellido de los autores. La estructura es ligeramente similar a la de las notas a pie de página. Se lista a continuación:

Althusser, Louis. “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”. En *Ideología: un mapa de la cuestión*, compilado por Slavoj Žižek, 115-157. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2003.

Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1996.

—. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

Habermas, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 1990.

Karmy, Rodrigo. “Carl Schmitt y la política del anticristo. Representación, forma política y nihilismo”. *Pléyade* 3 (2009): 25-42.

Lafont, Cristina. “Religión y esfera pública. ¿Cuáles son las obligaciones deliberativas de la ciudadanía democrática?”. En *La actualidad de la crítica. Ensayos sobre la Escuela de Frankfurt*, editado por Nicolás del Valle, 293-329. Santiago: Editorial Metales Pesados, 2015.

Reseñas de libros

El equipo editorial está constantemente aceptando reseñas de libros. Se promueve el envío de reseñas acordes a las temáticas de las ediciones de la revista.

Los libros reseñados debieran:

- Presentar un interés general para los académicos y estudiantes en relación con lo político, desde las ciencias sociales y las humanidades.
- Referirse a títulos recientes.
- Los libros reseñados deben ser en español o inglés. Algunas excepciones a la regla podrían ser reseñas de libros que no hayan sido escritos en español o inglés, pero que representen una contribución académica.
- Tener entre 1000 y 4000 palabras.
- Presentarse en un archivo en formato Microsoft Word (.doc) o RTF.
- Presentarse con referencias completas en formato Chicago Style, usando el sistema de notas al pie y bibliografía (ver: http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html o las indicaciones del presente documento).
- Incluir los detalles completos del libro (autor(es), ciudad de publicación, editorial, fecha de publicación, ISBN, cantidad de páginas).
- Incluir una breve reseña biográfica que no supere las 100 palabras. Debe contener el nombre del(a) autor(a), filiación institucional (mencionando el país y ciudad). Las propuestas deben ser enviadas directamente a: contacto@revistapleyade.cl

Descripciones de uso y derechos de autor

La revista es publicada por un equipo editorial independiente sin fines de lucro, en Chile. A menos que sea establecido, todos los contenidos de la edición electrónica son distribuidos bajo la licencia “Creative Commons Attribution-Noncommercial”. La revista rechaza cualquier interés comercial en el trabajo que publica.

La revista se compromete a apoyar el máximo acceso al trabajo académico sin comprometer la calidad o la libertad académica. De acuerdo con esto, todo el contenido de cada número es accesible de forma universal y permanente sin suscripción o barreras de pago.

Los autores conservan los derechos de autor sobre su trabajo publicado en la revista. *Pléyade* no podrá publicar cualquier artículo en traducciones, antologías, etcétera, sin el consentimiento explícito del autor. Los autores le otorgan a la revista una licencia perpetua, pero no exclusiva, para publicar la versión del registro de sus artículos. Después de la publicación, los autores son libres de compartir sus artículos o volver a publicarlos en otro lugar, siempre y cuando la publicación original en *Pléyade* se cite explícitamente.

Declaración de ética para publicación

La declaración de la ética de publicación de revista *Pléyade* se basa en las directrices sobre mejores prácticas desarrolladas por el Comité de Ética de las Publicaciones (COPE) disponible en <http://publicationethics.org/>

Editores y comité editorial

Cada envío es manejado por un solo editor desde el principio hasta el fin. Los editores deben a los autores asignados el debido cuidado, equidad y respeto. Eso incluye una comunicación cortés, honesta, rápida y consistente; proteger el anonimato de las comunicaciones y los derechos morales de los autores sobre su trabajo; la gestión de la revisión por pares de manera eficiente para que los autores reciban una decisión rápida (entre cuatro y doce semanas), y manteniendo a los autores informados sobre cualquier retraso. Las decisiones finales son tomadas por el editor responsable. El proceso de revisión por pares no sustituye su juicio, sino que proporciona recursos de expertos para orientarlo. Decisiones editoriales en todo momento tendrán que basarse en estándares académicos, pero también deberán tener en cuenta las exigencias de la práctica de la gestión de una publicación académica. La labor del comité editorial en el proceso de revisión es el apoyo en la coordinación, promoción y planificación de la revista. Los miembros del comité editorial proponen lectores o árbitros para los artículos enviados a la revista.

Autores

Los autores declaran que su artículo no es sustancialmente similar a los que han publicado previamente y que no está actualmente bajo consideración en cualquier otra publicación; que su artículo distingue con claridad su propia forma de pensar de las ideas desarrolladas por otros autores, siguiendo las mejores prácticas académicas de citación y referencias; que todas las obligaciones legales pertinentes (permisos de derechos de autor, difamación, etcétera) se han cumplido; que cualquier conflicto sustantivo de interés conocido por el autor, que podría habilitar a un tercero para cuestionar la neutralidad del artículo, ha sido declarado al editor responsable. Los editores pueden rechazar un envío sin más justificación si alguna de estas declaraciones es falsa o incompleta. La revista no tendrá ninguna responsabilidad por las consecuencias legales derivadas de la insuficiencia de los autores para cumplir con la legislación pertinente o con los derechos de autor. En los casos de varios autores, el correspondiente autor es responsable de asegurar que los coautores están debidamente acreditados y que han sido debidamente informados

y consultados en todas las etapas en el proceso de publicación. Si un autor descubre un error significativo en su artículo después de su publicación, debe notificar al editor responsable de inmediato y cooperar en su corrección o retracción.

Árbitros

Las evaluaciones deben realizarse de manera objetiva y centrarse exclusivamente en el contenido académico de los manuscritos. Las críticas personales del autor son inadecuadas. Los árbitros deben expresar sus puntos de vista con claridad y apoyados por argumentos. Observaciones destinadas al autor deben formularse con cuidado y respeto. Las evaluaciones de manuscritos son documentos confidenciales: no deben ser compartidas o discutidas con los demás (salvo con la autorización expresa del editor responsable). El anonimato de árbitros será protegido por el editor, a menos que ese derecho no se aplique de forma explícita por el árbitro. La tarea central de un árbitro es evaluar la originalidad, la coherencia y la importancia de cada artículo. Con la realización de un reporte de evaluación los editores se comprometen a considerar seriamente la decisión a la que se llega. Sin embargo, los editores toman sus decisiones finales no solo sobre la base de las conclusiones de los árbitros, sino además de la capacidad de persuasión de su razonamiento, sobre todo cuando los árbitros no están de acuerdo en sus informes. Es esencial que los árbitros expliquen sus conclusiones de manera tal que tanto los editores como los no expertos en el tema pueden entender.

Instructions for Authors

Pléyade (ISSN 0718-655X | e-ISSN 0719-3696) is an international peer reviewed journal dedicated to the Humanities and Social Sciences funded the year 2008 by the Centre for Political Analysis and Research in Santiago, Chile. The journal is an independent publication since 2016. This publication encourages intellectual and academic discussion of political phenomena, from a variety of disciplinary and interdisciplinary perspectives including political science, sociology, philosophy, and cultural studies. *Pléyade* is aimed at an international scientific audience and receives contributions such as articles, book reviews, interviews and interventions, written in Spanish or English. The journal is published biannually (July-January) in print and electronic versions.

Focus and Scope

Pléyade accepts scientific contributions in Spanish or English. All published articles will be submitted to double blind review. The journal encourages intellectual and academic discussion of political phenomena, from a variety of disciplines including political science, sociology, philosophy, and cultural studies. Original manuscripts and scientific results from research projects are welcome.

Sections Policies

Pléyade consists of four sections. The publication of contributions is determined by the Editorial Board, based on expert opinions of anonymous reviewers in the object of study (double-blind peer review) and the availability of space.

Articles: Unpublished texts coming from research (10,000 words).

Interviews: Conversations with leading researchers relevant to the scope of the journal (7,000 words).

Book Reviews: Original bibliographic articles on significant publications for the humanities and social sciences (4,000 words).

Interventions: Brief articles dedicated to analyze any relevant issue for humanities and social sciences (up to 5,000 words). This section is included in the issues where the editorial board decides previously.

Publication Frequency

Pleyade is a biannual publication (July and January).

Open Access Policy

Pleyade provides unrestricted access to all its contents from the time of its electronic publication. The publication has no cost to authors.

Peer Review Process

Article manuscripts will be reviewed by the editorial team and two blind referees. After receiving the documents, the items are evaluated by the editorial team and

guest editors according to their relevance to the theme of number. Then, an anonymous copy of the article is sent to two referees who evaluate and decide – based on the criteria established by the editorial board of the journal *Pléyade*– if the manuscript is of publishable quality.

The editorial team considers the following criteria: 1. Interest of the subject; 2. theoretical quality; 3. quality of argumentation; 4. quality of the conclusions; 5. quality of references. The reviews are sent back to the authors within a period ranging from 4-12 weeks after the end of the corresponding call for papers. The final decision on the manuscript can take the following forms:

- Rejection: the author will be contacted specifying the reasons.
- Approved, but with modifications: the author/s should correct the article according to the comments made by the editors.
- Approved: the article will be published in any of the next three numbers.

Manuscript Preparation

Authors should send their papers in Microsoft Word (.doc) or RTF format to the following email: contacto@revistapleyade.cl Manuscripts must be of a minimum length of 7,000 words and a maximum of 10,000 words (not including the bibliography).

Articles and Interviews must have the following characteristics:

- A title specifying the content of the article in Spanish and English.
- A summary of 150-200 words (written in the third person) in Spanish and English.
- Between 3 and 5 key words in Spanish and English.
- Use the notes and bibliography system Chicago Style (http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html).
- Articles titles in bold letters and without numeration.
- Articles subtitles in italics and without numeration.
- Font Times New Roman 12
- Do not use abbreviations such as *op. cit.*, *loc. cit.*, *cf.* o *cf.* (see next section).

- Charts, graphics, or images should be included in the body of the text and in separate files (.jpg format and a resolution equal or over 300 dpi). The figures must be unpublished. Otherwise, the author must obtain the respective license to reproduce and cite the source in the legend.

Also, the following separate files must be attached:

-A brief biographical note that contains the article title, author name, institutional affiliation (including country and city), as well as acknowledgment to people. The journal encourages authors to mention if the articles are originating from research projects. Include funding source, project name, year, and code (if applicable)

-A letter stating that the article is a piece of original and unpublished work and is not currently under evaluation in another journal.

-If some contents have already been published, or are part of a larger work, a letter should be attached in which this republication is reported.

Preparation of Quotations and References

Authors are expected to format quotations according to Chicago Style. Both footnotes and bibliography should strictly follow this format. Also long quotations (those that exceed 5 or 6 lines) should be placed in block in the text. In preparing quotations and references, please consider the following recommendations:

The first time a book is cited, one must put first the author's first name, then their surname followed by a comma. Then comes the full reference with *title in italics* (city publishing: publisher, year), pages:

Example: 1 Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1998), 211.

Subsequent references of the same text should have the author's surname, followed by the *title of the work*, or the *short title* if it is too long, then a comma and page number:

Example: 1 Arendt, *The Human Condition*, 55.

If the same work is quoted immediately after, the abbreviation *Ibid.* is used (with point), followed by the page number corresponding to the new quotation:

Example: 1 Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1998), 211.

Example: 2 Ibid., 235.

But if the same work and the same page is quoted immediately after, the abbreviation *Ibidem.* should be used (with point):

Example: 1 Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1998), 211.

Example: 2 *Ibidem.*

All quotes must be as follows when referring to more than one page: 180-220; 135 ff.

Example: 1 García Düttmann, *Philosophy of Exaggeration*, 106-109.

Example: 2 Nirenberg, *Anti-Judaism. The Western Tradition*, 135 and ff.

To quote journal articles: name and surname of the author, "Article Title" (in quotes), *Title of the journal* (in italics), the number or volume of the issue (year publication): specific page being quoted. The complete range of pages occupied by the single item is placed in the bibliography:

Example: 1 Alice Ormiston, "The Spirit of Christianity and Its Fate: Towards a Reconsideration of the Role of Love in Hegel", *Canadian Journal of Political science / Revue canadienne de science politique* 35 (2002): 504.

To quote book chapters: name and surname of the author, "Article Title" (in quotes), in *Title of book or general work* in which it is found (in italics), ed. editor(s) name and surname in small letters and/or publisher (city of publication: publisher, year of publication), specific page being quoted. The complete range of pages occupied by the article only appears in the bibliography:

Example:

Hans-Friedrich Fulda, " 'Science of the Phenomenology of Spirit': Hegel's Program and its Implementation", in *Hegel's "Phenomenology of Spirit". A Critical Guide*, ed. by Dean Moyar and Michael Quante (Cambridge MA: Cambridge University Press, 2008), 25.

To quote an article in a newspaper or popular magazine: name and surname of the author (if there is no author, the citation starts with the article title), “Article Title”, name of the *newspaper or popular magazine*, date it was published, accessed followed by date it was accessed, link (emphasis added):

Example: 1 “Pakistan says US Drone Strike that Killed Taliban Leader violated Its Sovereignty”, *The Guardian*, May 22, 2016, accessed May 23, 2016, <http://www.theguardian.com/world/2016/may/22/pakistan-us-drone-strike-taliban-violated-its-sovereignty>.

The complete bibliography should go at the end of the article ordered alphabetically according to the name of the authors. The structure is almost the same as that of the footnotes page, listed as it follows:

Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

Fulda, Hans-Friedrich. “‘*Science of the Phenomenology of Spirit*’: Hegel’s Program and its Implementation”. In *Hegel’s “Phenomenology of Spirit”. A Critical Guide*, edited by Dean Moyar and Michael Quante, 21-42. Cambridge MA: Cambridge University Press, 2008.

García Düttmann, Alexander. *Philosophy of Exaggeration*. Translated by James Phillips. London: Continuum, 2007.

Nirenberg, David. *Anti-Judaism. The Western Tradition*. New York: W. W. Norton, 2014.

Ormiston, Alice. “The Spirit of Christianity and Its Fate: Towards a Reconsideration of the Role of Love in Hegel”. *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique* 35 (2002): 499-525.

“Pakistan says US Drone Strike that Killed Taliban Leader violated Its Sovereignty”. *The Guardian*, May 22, 2016. Accessed May 23, 2016. <http://www.theguardian.com/world/2016/may/22/pakistan-us-drone-strike-taliban-violated-its-sovereignty>.

Book Reviews

The editorial team accepts book reviews. We encourage reviews that fit with the themes of the special issues of the journal.

On books and reviews:

- The book under review should be of general interest to scholars and students in relation to politics, from any discipline in the social sciences and humanities.
- The book under review should be in Spanish or English. Some exceptions may be made for books not written in Spanish or English, if they represent an important academic contribution.
- Review refers to recent titles.
- Reviews should be between 1000-4000 words.
- Introduce a file in Microsoft Word (.doc) or RTF format.
- With full references in Chicago Style format, using the system of footnotes and bibliography
(See http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html or at the end of this document).
- Include full details of the book (the author(s), city of publication, publisher, date of publication, ISBN, number of pages).
- Include a brief biographical note of no more than 100 words. It must contain the name of the reviews author(s), institutional affiliation (including the country and city). Proposals should be sent directly to: contacto@revistapleyade.cl.

Use Description and Copyright

The journal is published by an independent non-profit organization in Chile, supported by editorial team. Unless otherwise established, all contents of the electronic edition are distributed under a license “Creative Commons Attribution-Noncommercial”. The journal disavows any commercial interest in the work it publishes.

The journal is committed to supporting maximum access to scholarly work without compromising quality or academic freedom. In accordance with this, the

entire contents of every issue are permanently and universally available online without subscription or payment barriers.

Authors retain copyright over their work published in the journal. The journal will not re-publish any article, for example in translations, anthologies, and so on, without the author's explicit consent. Authors grant the journal a perpetual but non-exclusive license to publish the version of scholarly record of their articles. After publication, authors are free to share their articles, or to republish them elsewhere, so long as the original publication in *Pléyade* is explicitly cited.

Statement of Publications Ethics

The statement of *Pléyade's* publication ethics is based on the best practice guidelines developed by the Committee on Publication Ethics (COPE) available at <http://publicationethics.org/>

Editors and Editorial Board

Each submission is managed by a chief editor from start to finish. Editors owe their assigned authors due care, fairness, and respect. That includes such performances as: honest, prompt, consistent, and polite communication; protecting the anonymity of submissions and the moral rights of authors' over their work; managing peer-review efficiently so that authors receive a decision quickly (between 4-12 weeks), and keeping authors informed about any delays. Final decisions are made by the editor in chief. The peer-review process is not supposed to replace their judgment, but to provide expert resources to guide it. Editorial decisions will at all times be founded on academic standards, but will also take into account the practical requirements of managing an academic publication. The editorial board supports in the coordination, promotion and planning of the journal. The editorial board members propose readers or referees for articles submitted to the journal.

Authors

Authors declare that their article is not substantially similar to one that they have published previously or that is presently under consideration at any other publication; their article clearly distinguishes their own thinking from the ideas and claims developed by others, following best academic practice in their citation and referencing; all relevant legal obligations (copyright permissions, defamation, and the like) have been complied with; any substantive conflict of interest known to the author—that might lead a third party to question the neutrality of the article—has been declared to

the editor in chief. The editors may reject a submission without further justification if any of these declarations is false or incomplete. The journal will take no responsibility for legal liabilities resulting from authors' failure to comply with relevant law, such as concerning copyright. In cases of multiple authors, the corresponding author is responsible for ensuring that co-authors are properly credited, and that they have been adequately informed and consulted at every stage in the publication process. If an author discovers a significant error in their article after publication, they should notify the editor immediately and cooperate in its correction or retraction.

Referees

Reviews should be conducted objectively and focus entirely on the academic content of the manuscripts. Personal criticism of the author is inappropriate. Referees should express their views clearly with supporting arguments. Remarks intended for the author should be phrased carefully and respectfully. Review manuscripts are confidential documents: they must not be shared or discussed with others (unless with the explicit permission of the editor). The anonymity of referees will be protected by the editor, unless that right is explicitly waived by the referee. The central task for a referee is to evaluate the scholarly originality, coherence, and significance of a submission. By commissioning a review report the editors undertake to consider it seriously in coming to their decision. Nevertheless, editors make their final decisions not merely on the basis of the referees' conclusions, but on the persuasiveness of their reasoning, especially when referees disagree in their reports. It is essential that referees explain their conclusions in a way that the editors can understand as non-experts in the topic of the submission.

IBEROAMERICANA

AMÉRICA LATINA ESPAÑA - PORTUGAL

Ensayos sobre letras
historia y sociedad
Notas. Reseñas
iberoamericanas

IBEROAMERICANA es una revista interdisciplinaria e internacional de historia, literatura y ciencias sociales, editada por el Instituto Ibero-Americano de Berlín (IAI), el GIGA - Instituto de Estudios Latinoamericanos de Hamburgo y la Editorial Iberoamericana / Vervuert, Madrid y Frankfurt.

➡ IBEROAMERICANA aparece en forma cuatrimestral e incluye cuatro secciones: **Artículos y ensayos** de crítica literaria y cultural, historia y ciencias sociales. Los **Dossiers** que en cada número se dedican a un tema específico. El **Foro de debate** con análisis de actualidad, comentarios, informes, entrevistas y ensayos. **Reseñas y Notas bibliográficas**. ➡ **ÚLTIMOS NÚMEROS PUBLICADOS: N° 66:** Imaginarios africanistas y trasatlánticos. Memoria y agencia cultural. Africanist and Transatlantic Imaginaries. Memory and Cultural Agency. **N° 67:** Imaginar la nación: voces de la pluralidad en la Bolivia contemporánea.

Suscripción anual (3 números):

€ 90 Instituciones y Bibliotecas,

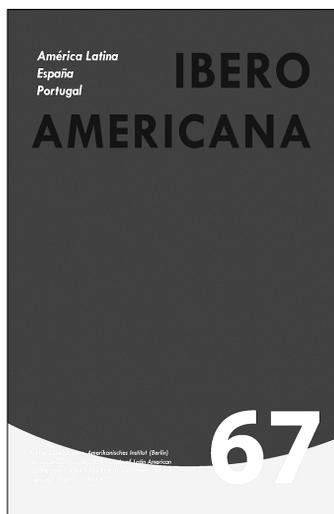
€ 50 Particulares

€ 40 Estudiantes

Número individual

€ 29,80

(gastos de envío no incluidos)



IBEROAMERICANA Editorial Vervuert, Amor de Dios, 1 – E-28014 Madrid, Tel.: +34 91 429 35 22 / Fax: +34 91 429 53 97 - **VERVUERT** Verlagsgesellschaft, Elisabethenstr. 3-9 D-60594 Frankfurt am Main, Tel.: +49 69 597 46 17 / Fax: +49 69 597 87 43
info@iberoamericanalibros.com - www.iberoamericana-vervuert.es

ESTUDIOS PÚBLICOS

REVISTA DE POLÍTICAS PÚBLICAS

N° 148, Primavera 2017

- Sam Fleischacker** Empatía y perspectiva: una concepción smithiana de la humanidad
- P. Furche, C. Madeira, M. Marcel y C. Medel** FinTech y la banca central en la encrucijada
- Alejandro Vergara** El mito de la inexistencia de plazos fatales para la administración y el “decaimiento” en los procedimientos administrativos
-
- Cristián Pérez** A 45 años de la visita de Fidel Castro: reflexiones sobre su efecto en la izquierda chilena
- Sofía Correa** No murió disparando sino disparándose
- José Joaquín Brunner** Juventud chilena: cultura de masa, minorías activas y tensiones de época
- François Fédier** La crítica es fácil, pero el arte es difícil
- M.A. Salah, J.M. Huerta, H. Corral y E. Barros** Un jurista singular
(*Lo público y lo privado en el derecho. Estudios en homenaje al profesor Enrique Barros Bourie*, de A. Schopf y J. C. Marín, editores)
- Felipe Schwember** La filosofía como *troleo*
 (“Age of Liberals”, de Pablo Ortúzar)

SUSCRIPCIONES

Anual \$ 15.000 • Bidual \$ 21.000 • Estudiantes \$ 7.000

CENTRO DE ESTUDIOS PÚBLICOS

www.cepchile.cl

Monseñor Sótero Sanz 162. Santiago, Chile. Fono (56-2) 2328-2400.
