



VERÓNICA RENATA LÓPEZ NÁJERA
coordinadora

DE LO POSCOLONIAL A LA DESCOLONIZACIÓN



GENEALOGÍAS LATINOAMERICANAS



**DE LO POSCOLONIAL A LA DESCOLONIZACIÓN.
GENEALOGÍAS LATINOAMERICANAS**

DIRECTORIO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Enrique Luis Graue Wiechers
Rector

Leonardo Lomelí Vanegas
Secretario General

Leopoldo Silva Gutiérrez
Secretario Administrativo

Mónica González Contró
Abogada General

Joaquín Díez-Canedo Flores
Director General de Publicaciones y Fomento Editorial

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

Angélica Cuéllar Vázquez
Directora

Arturo Chávez López
Secretario General

Juan Manuel López Ramírez
Secretario Administrativo

Ilan Edwin Garnett Ruiz
Jefe del Departamento de Publicaciones



DE LO POSCOLONIAL A LA DESCOLONIZACIÓN. GENEALOGÍAS LATINOAMERICANAS

Verónica Renata López Nájera
coordinadora



Universidad Nacional Autónoma de México
México, 2018

Esta investigación, arbitrada a “doble ciego” por especialistas en la materia, se privilegia con el aval de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

Este libro fue financiado con recursos de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA), de la Universidad Nacional Autónoma de México, en el marco del Proyecto “De lo poscolonial a la descolonización. Genealogías, debate, evaluación y crítica en América Latina”, coordinado por la Dra. Verónica Renata López Najera, como parte del programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica, PAPIIT IN305316.

De lo poscolonial a la descolonización. Genealogías latinoamericanas

Verónica Renata López Najera
Coordinadora

Primera edición: 13 de abril de 2018.

Reservados todos los derechos conforme a la ley.

D.R. © 2018 Universidad Nacional Autónoma de México

Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, C.P. 04510, CDMX.

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Circuito “Maestro Mario de la Cueva” s/n,

Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, C.P. 04510, CDMX.

Oficina del Abogado General
Dirección General de Asuntos Jurídicos
ISBN: 978-607-30-0355-1

Corrección de estilo y cuidado de la edición: Clara Isabel Martínez Valenzuela,
FCPYS, UNAM.

Apoyo a la investigación: Leslie Daniela Flores Recéndiz

Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta, sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Hecho en México/*Made in Mexico*

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	7
Verónica Renata López Nájera y Leslie Daniela Flores Recendiz	
PARTE 1	
DE LO POSCOLONIAL A LA DESCOLONIZACIÓN: GENEALOGÍAS LATINOAMERICANAS	12
Antropología y política en Edward Said y Stuart Hall	13
Damián Gálvez González	
Violencia epistémica y creación de subjetividades coloniales	28
Rebeca Mariana Gaytán Zamudio	
Pensamiento latinoamericano y poscolonialidad: un diálogo no explícito	44
Verónica Renata López Nájera	
PARTE 2	
FEMINISMOS DESCOLONIALES	53
Descolonizando el feminismo	54
Sylvia Marcos	
Para leer el feminismo descolonial: violencia sexual <i>potlatch</i> y derechos humanos. Ensayo sobre el exilio del mundo	66
Karina Bidaseca	
Modulación patriarcal de la colonialidad del poder: el patriarcado del salario y el dependiente/precarizado	91
Danilo Assis Clímaco	
Una apuesta posible: mujeres, lucha por la autonomía y perspectiva descolonial en el Abya Yala	110
Karina Ochoa Muñoz	
Feminismos negros y decolonialidad latinoamericana: interseccionalidad y antirracismo	125
Gabriela González Ortuño	

PARTE 3	
MODERNIDAD/COLONIALIDAD/CAPITALISMO	137
¿Son posibles muchas modernidades? Un diálogo sur-sur	138
Enrique Dussel	
Bolívar Echeverría: el siglo XVI americano, un diálogo posible	154
Alejandro Fernando González	
Aníbal Quijano: episodios de lectura de Arguedas	170
Víctor Hugo Pacheco Chávez	
PARTE 4	
HISTORIOGRAFÍAS DE LA COLONIALIDAD	185
Entre la raza y la colonialidad: la historiografía en torno a la Revolución Haitiana	186
Perla Patricia Valero Pacheco	
Un acercamiento a lo político en la historiografía de los Estudios Subalternos en América Latina	199
Javier David Saldaña Martínez	
“ <i>La hybris del punto cero</i> ”: para una historia colonial de la modernidad	207
Rodrigo Gastón García Reyes	

INTRODUCCIÓN

Verónica Renata López Nájera

Leslie Daniela Flores Recéndiz

Este libro es resultado de un trabajo colectivo desarrollado gracias a los recursos obtenidos del proyecto PAPIIT IN305316 *De lo poscolonial a la descolonización. Genealogías, debate, evaluación y crítica en América Latina*. En el primer año nos propusimos generar un lugar de encuentro de distintos espacios académicos del país en los que desde hace varios años se viene trabajando o planteando la formulación de lo que en el proyecto decidimos nombrar-problematizar como el pensamiento pos/de/descolonial en América Latina.

Nuestra intención primera fue abrir una línea de investigación que incorporara la discusión descolonial en sus diversas expresiones en el ámbito académico de la UNAM. Partiendo de la premisa de que estas producciones pertenecen al conjunto de lo que denominamos pensamiento crítico latinoamericano, nos propusimos explorar, a partir de una genealogía, las distintas trayectorias, problemáticas, conceptos, discusiones o lugares de enunciación que participan de esta discusión.

La intención de hacer una genealogía no es buscar un origen fundamental de nuestra discusión, pues lo que hemos entendido por genealogía es la forma de situar los distintos momentos de las discusiones sobre lo pos/de/descolonial desde su historicidad y pluralidad de saberes y experiencias. No se trata de recrear una linealidad del debate, pues hemos visto que en varios momentos que se fractura la línea de argumentación, se bifurca, se deconstruye, se reconstruye y se nutre de otras tradiciones de conocimiento, ya sean modernas y no modernas, tomando así una diversidad de derivas que están dadas no sólo por un debate teórico académico, sino también por demandas políticas que tensionan y alimentan el debate de la condición pos/de/descolonial. De tal manera, asumimos la tarea de rastrear las relaciones de poder que atraviesan y rodean dichos debates, con la finalidad de recuperar la memoria de los conflictos que dan lugar a las condiciones de posibilidad de los debates pos/de/descoloniales. Así, por un lado hemos querido mostrar los procesos de cambio social que permiten que se den estas discusiones tal y como se dan y no de otra manera, y por otro lado buscamos desentrañar la lógica de funcionamiento como campo de conceptos y operaciones discursivas.

Para lograr lo anterior, se generó un espacio de discusión en forma de Seminario Interno, donde logramos visibilizar, a través de los distintos intereses de los participantes, que el debate poscolonial inauguró una ruta de reflexión tan amplia y diversa que no puede ser abarcada en su totalidad, y que demanda una revisión sistemática y analítica. De ahí surgió la idea de retomar las discusiones que, consideramos, se reiteraban y agruparlas en torno a 4 ejes temáticos, los cuales se corresponden con los apartados del presente libro: “De lo poscolonial a la descolonización: genealogías latinoamericanas”; “Feminismos descoloniales”; “Modernidad/colonialidad/capitalis-

mo” y por último “Historiografías de la colonialidad”. Los ejes temáticos se convirtieron en la ruta analítica que aporta una propuesta para el estudio del campo pos/de/descolonial, pues logra condensar, sistematizar y articular la extensa diversidad de lugares, usos, conceptos, temáticas, problemas y productos que derivan de la condición pos/de/descolonial.

Otro aporte del proyecto que se retoma y discute a lo largo del libro, radica en hacer visible la impronta colonial como una marca, como un subsuelo del pensamiento crítico latinoamericano. Pensamos que la herencia colonial está presente en distintas dimensiones, espesores históricos y experiencias de mundo contemporáneo, y que además, como lo ha planteado Aníbal Quijano a través de la formulación del patrón de dominación moderno/colonial, esta matriz histórica opera y produce simbólica y materialmente formas sociales. Es decir, vivimos la experiencia de la colonialidad en nuestro hacer cotidiano.

Un tercer aporte consiste en poner a debate el uso y contenido de los prefijos *pos*, *de*, *des* que anteceden a lo colonial, ya que consideramos han sido fuente de confusión y, en otros casos, denotan la manera en que estas discusiones arribaron a distintas latitudes latinoamericanas. Por ejemplo, en el caso de Argentina, donde existe un núcleo importante de intelectuales que participan de la discusión, ésta se ha desarrollado desde la tradición poscolonial, recuperando autores como Edward Said; en el caso de Colombia, la discusión desde los estudios culturales le ha impreso otra especificidad, mientras en Bolivia, el concepto que más se utiliza es el de discurso anticolonial. Cuando hablamos de descolonización nos referimos a las múltiples luchas no sólo de los movimientos sociales y no sólo en la realidad social, ya que desde distintos lugares se proponen superar la dominación colonial, incluso en su dimensión simbólica.

Siguiendo estas premisas, al interior del seminario del proyecto consideramos la formulación de 4 ejes temáticos que intentan englobar y sistematizar la diversa, heterogénea y en muchas ocasiones dispersa producción que habla desde lo descolonial. Así, el eje “De lo poscolonial a la descolonización: genealogías latinoamericanas”, abre la discusión teórica leyendo tres momentos del debate: la vertiente propiamente poscolonial que se inaugura con la obra pionera de Edward Said, sus cruces con la Escuela de Estudios Subalternos de la India, su paso a la academia latinoamericana a partir de la articulación de la Red Modernidad/Colonialidad y su posterior Giro Decolonial, así como aquellas formulaciones que se nutren de las experiencias sociales del cambio de época y que consideramos como proyectos de descolonización.

El segundo eje, “Feminismos descoloniales”, propone discutir los efectos de la colonialidad del poder en las relaciones sexo/género, retomando la discusión original que proponen los feminismos poscoloniales acerca de la Mujer del Tercer Mundo, pasando por los feminismos negros y comunitarios, así como la discusión que proponen sobre la vigencia del sistema patriarcal.

El eje “Modernidad/colonialidad/capitalismo” se propone revelar la tensión en las formas como se ha pensado dicha triada desde otras tradiciones, estableciendo un

diálogo crítico con las lecturas de la modernidad más dominantes, así como las estrategias discursivas para visibilizar dicha articulación.

El último eje explora la vertiente de las “Historiografías de la colonialidad”, en el cual se analizan aquellas lecturas críticas de la historiografía tradicional a la luz de la articulación entre modernidad/colonialidad como momento de expansión del proyecto civilizatorio moderno.

El resultado ha sido un gran volumen plural de literatura teórica y monográfica con diversos nodos de encuentro y derivas disciplinarias que, sin embargo, siguen articuladas en torno a tres formas de colonialidad: la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y la colonialidad del ser. Analizar e interrogar desplazamientos epistemológicos, las posibilidades teóricas y metodológicas en las trayectorias de las historiografías de la colonialidad, nos ilumina aspectos poco explorados como el tema del racismo, la sexualidad y los sujetos subalternos como los “omitidos” de la teoría crítica latinoamericana.

El libro está compuesto de 14 ensayos, los cuales fueron presentados en el I Coloquio *De lo poscolonial a la descolonización: genealogías latinoamericanas*, en el que a lo largo de dos días, entre presentaciones de libro, conferencias magistrales y mesas temáticas, se expusieron trabajos que —esperamos— en alguna medida reflejan el estado de la discusión pos/de/descolonial en México. Estamos conscientes, sin embargo, de que esta discusión es un campo de problematización abierto y dinámico, del cual esperamos formar parte como un grupo de investigación.

Del contenido del libro

Como ya mencionamos, los ensayos están divididos por temáticas, ordenadas sin ninguna pretensión jerárquica, con la finalidad de facilitar el contraste de temas y la diversidad de posiciones.

“Antropología y política en Edward Said y Stuart Hall”, de Damián Gálvez González, aborda el concepto de cultura enlazado a la cuestión de la representación en Edward Said, utilizando diferentes documentos publicados por el pensador palestino y, a partir del concepto de discurso y estereotipo en Stuart Hall, analiza las representaciones que se producen sobre las “otras culturas” en el imaginario occidental dominante.

“Violencia epistémica y creación de subjetividades coloniales”, de Rebeca Mariana Gaytán Zamudio, expone una reflexión que evoca la necesidad de reconocer el silenciamiento que históricamente han sufrido los saberes construidos al margen de la hegemonía del pensamiento moderno/occidental, y nos invita a abandonar las universalidades para recuperar críticamente las narrativas anticoloniales y cuestionar el estatus epistemológico de Europa como centro.

En “Pensamiento latinoamericano y poscolonialidad: un diálogo no explícito”, Verónica Renata López Nájera propone una genealogía alternativa de las corrientes poscoloniales y decoloniales en América Latina, al tiempo que ubica algunas discusio-

nes centrales siguiendo la hipótesis de que, en la trayectoria del pensamiento crítico latinoamericano, la cuestión colonial y sus consecuencias históricas forman parte de una continuidad reflexiva en tanto explicación de nuestra dependencia histórico-estructural.

En “Descolonizando el feminismo”, Sylvia Marcos se propone realizar un balance de los diversos feminismos que emergen en décadas recientes: entre aquellos de corte más liberal, que propugnan por la conquista de derechos de las mujeres como sujetos individuales, y los feminismos de mujeres indígenas como las zapatistas, que piensan desde un nosotros comunitario, y que participe de la construcción de una epistemología feminista descolonizadora. La producción epistemológica desde los feminismos que interpretan otras formas de relacionamiento social, que contemplan lo paritario, lo recíproco, el cuerpo y la cosmovisión, entre otros elementos que la autora revisa, pueden contribuir a ensanchar la discusión de la teoría feminista.

“Para leer el feminismo descolonial: violencia sexual, *potlatch* y derechos humanos. Ensayo sobre el exilio del mundo”, de Karina Bidaseca, es una cartografía de la violencia feminicida en América Latina. La autora nos lleva por un recorrido de imágenes que ilustran y problematizan la multiplicidad de los lugares de la subalteridad existentes en nuestra región, a la vez que reconoce la necesidad de incorporar los cruces entre raza/sexo/género a la discusión descolonial y al ejercicio político de descolonización desde abajo.

En “Modulación patriarcal de la colonialidad del poder: el patriarcado del salario y el dependiente/precarizado”, Danilo Assis Clímaco nos dice que todo patrón de poder supone una modulación de género que requiere expresarse a través de las relaciones de poder previamente establecidas entre lo masculino y lo femenino y que, entretejida con la colonialidad, dicha modulación profundiza y solidifica cada vez más las brechas jerárquicas entre hombres y mujeres, expresándose de manera global –pero con especificidades–, en la precariedad del trabajo femenino.

“Una apuesta posible: mujeres, lucha por la autonomía y perspectiva descolonial en el Abya Yala”, de Karina Ochoa Muñoz, es una apelación a la memoria. Nos llama a recordar que la historia de América Latina, a pesar de que las narrativas históricas coloniales hayan intentado borrarlo, está plagada de rebeliones en las que las mujeres han tenido una participación fundamental, y nos recuerda que las apuestas de los feminismos descoloniales deben entretejerse y reconocerse con la multiplicidad de resistencias y luchas por la autonomía que recorren el continente.

“Feminismos negros y decolonialidad latinoamericana: interseccionalidad y anti-racismo”, de Gabriela González Ortuño, realiza un mapeo general por los quehaceres reflexivos de las mujeres feministas afro en la América Latina y el Caribe de nuestros días, y recorre brevemente algunas de las principales influencias, lugares de enunciación y críticas que los feminismos afrodescendientes han retomado.

La tesis central de “¿Son posibles muchas modernidades? Un diálogo sur-sur”, de Enrique Dussel, se enuncia así:

No es posible cumplir, desarrollar o aplicar la *Modernidad existente* a otras culturas, ya que no es factible replicarla por ser un hecho irrepetible de la Historia mundial. Por ello, habrá que dialogar sobre el sentido de un *espíritu de la Modernidad*, si se tiene en cuenta que la Modernidad no es meramente un concepto sino un hecho histórico singular e irrepetible, y no puede sustantivarse como esencia que podría resurgir o renovadamente volver a originarse en futuras Modernidades alternativas a partir de otras tradiciones culturales.

“Bolívar Echeverría: el siglo ^{xvi} americano, un diálogo posible” de Alejandro Fernando González, es un aporte al balance crítico-teórico del pensamiento echeverriano que nos lleva al rastreo de un diálogo presente en todos los escritos que el ecuatoriano nos presentó sobre la modernidad y el capitalismo.

En “Aníbal Quijano: episodios de lectura de Arguedas” Víctor Hugo Pacheco Chávez nos acerca a distintos episodios de la obra de Aníbal Quijano en los cuales da una valoración de la obra de Arguedas y nos muestra cómo al sociólogo peruano le sirve tanto la novela como la figura de un autor como Arguedas, para dar una imagen del conflicto político, cultural y social del Perú.

En “Entre la raza y la colonialidad: la historiografía en torno a la Revolución Haitiana”, Perla Patricia Valero Pacheco profundiza en las interpretaciones hechas por la historiografía contemporánea sobre la gesta de Saint-Domingue y ubica un punto de inflexión que le permite hacer una lectura distinta de la tradicional idea de la modernidad occidental y eurocentrada que nos lleva a reconocer dichas interpretaciones como producto de sus propios márgenes coloniales.

En “Un acercamiento a lo político en la historiografía de los Estudios Subalternos en América Latina”, Javier David Saldaña Martínez pretende relacionar la política de los subalternos con la dimensión política del concepto de subalternidad elaborado por Antonio Gramsci. Para tal efecto procede realizando una síntesis de los elementos que configuran la política de los subalternos presentes en los trabajos de algunos autores que destacan este enfoque.

Por último, en “*La hybris del punto cero*”: para una historia colonial de la modernidad”, Rodrigo Gastón García Reyes realiza un recorrido conceptual por los trabajos de Santiago Castro-Gómez, para reconocer en sus instrumentos teóricos herramientas útiles que nos permiten estudiar la historia colonial de las ciencias.

En cada uno de sus capítulos, el presente texto reitera la idea de que la descolonialidad es un proceso vivo más que una escuela de pensamiento, de tal suerte que los trabajos que lo articulan, tejen puentes entre sí para encontrar lugares en común y también reconocer desacuerdos que abren nuevos caminos al debate descolonial. Todos ellos son el resultado de una discusión colectiva en la que, como proyecto, fuimos capaces de reconocer los alcances, límites y desafíos del pensamiento pos/de/descolonial, así como la necesidad de explorarlo cada vez más profundamente.

Parte 1

**DE LO POSCOLONIAL A LA DESCOLONIZACIÓN:
GENEALOGÍAS LATINOAMERICANAS**

Antropología y política en Edward Said y Stuart Hall

Damián Gálvez González*

*Me interesaban los escritores atados a una doble pertenencia,
ligados a dos idiomas y a dos tradiciones.*

Ricardo Piglia, *El camino de Ida*.

A modo de introducción

La escritura de Edward Said y Stuart Hall ha ejercido una influencia imperecedera en los estudios culturales contemporáneos, y su creciente divulgación en América Latina, con diferentes matices y rutas de interpretación, ha puesto a debate la vinculación profunda que subyace entre cultura y poder en la experiencia histórica del imperialismo, así como en sus nuevas modalidades de dominación. Teniendo en cuenta esta premisa, resulta una tarea insoslayable para las ciencias humanas seguir meditando sobre el poder y su imbricación con la cultura y la construcción de identidades, pero en esta oportunidad, tal vez, sugiriendo como punto de partida, como forma inicial, lo que podríamos denominar una antropología política crítica de la colonialidad que, como tendremos ocasión de demostrar en lo que sigue, constituye un rastro indivisible en una serie de manuscritos profusamente bien argumentados de Edward Said y Stuart Hall.

La antropología política y la teoría poscolonial tienen en común no pocos puntos. Podríamos decir que uno de los principales problemas que comparten uno y otro campo de estudio, estriba en el carácter representacional que adquiere el funcionamiento del poder (Abélés, 2004) en el combate contra las oposiciones binarias esencialistas de la modernidad (Hardt y Negri, 2005), en los símbolos e imaginarios estéticos proyectados sobre las sociedades nativas y, sobre todo, en la producción de una alteridad que se piensa ‘radicalmente otra’ desde y para el conocimiento occidental. Dicho sea de paso, y como bien lo recuerda Eduardo Grüner, “uno de los temas favoritos de la teoría poscolonial, diríamos su tema fundante, es el que Said denominó *Orientalismo* [...] y ni hace falta decir que éste es un tema político recurrente, casi una verdadera

* Antropólogo, maestro en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México y doctorando en Antropología Cultural por el Instituto de Estudios Latinoamericanos, Freie Universität Berlin. Es becario de la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT) y del 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. Correo electrónico: damiang@zedat.fu-berlin.de

obsesión de los antropólogos críticos: ¿cómo dar cuenta adecuadamente de la cultura del ‘otro’ sin traicionarla?” (2004:40). El encadenamiento de la teoría poscolonial con la antropología política que plantea Grüner, sin duda encierra una cuestión importante: “¿cómo nombrar una diferencia sin que se destruya en el mismo acto de su representación?” (Castro-Gómez, 1998; Spivak, 1998). Ésta y otras preguntas forman parte de un cuerpo temático de la mayor trascendencia para este ensayo.

La ‘espectacularización’ de la diferencia, o el tratamiento de la cultura como fetiche, anticipa un camino problemático para la crítica social de nuestro tiempo. Por tal razón, en este capítulo discutimos sobre la noción de cultura y el concepto de representación en Edward Said y Stuart Hall, ideas que, de cierto modo, han estado más o menos activas tanto en el universo de la antropología política como en el lenguaje de la teoría poscolonial, ya que para ambos autores, como bien sabemos, las culturas jamás han sido una cuestión de propiedad, muy por el contrario, éstas siempre tratan de apropiaciones e interdependencias de todo tipo (Said, 1993). En ese sentido, nos detendremos también en sus cuestionamientos a los binarismos esencialistas de la modernidad, así como en sus críticas a la falsa antítesis que encarna la dicotomía “Oriente-Occidente”. El llamado de Said, entonces, será a pensar la otredad “no como algo dado ontológicamente, sino como históricamente constituido” (2002 [1978]:36). Mientras que para Hall, fuertemente influenciado por Said, el énfasis estará puesto en las prácticas de representación que se utilizan en el capitalismo contemporáneo para estereotipar diferencias de clase, género y/o étnicas (Hall, 2010:489-528).

Luego de haber dicho esto parece necesario exponer algunas puntualizaciones sobre la estructura que tendrá el presente trabajo. En primer lugar, trabajamos el concepto de cultura enlazado directamente con la cuestión de la representación en Edward Said, para lo cual tomamos diferentes textos del pensador palestino. En un segundo momento, y siguiendo con Said, discutimos cómo ha sido conceptualizada la otredad cultural desde la antropología, en tanto campo disciplinario que ha hecho del ‘otro’ su ‘objeto’ de estudio predominante (Zapata, 2008:65-69). En tercer lugar, abordamos el trabajo de representación y el lugar que ocupan los estereotipos en la construcción ideológica de la otredad a partir de la noción de discurso en Stuart Hall. Por último, y a modo de conclusión, proponemos considerar tanto el valor como las limitaciones de la antropología política y la teoría poscolonial para pensar las nuevas formas que asume el poder en su relación con la cultura y las identidades en conflicto.

Cultura y representación en Edward Said

Escribir sobre Said para reconocer su voz. He ahí, quizá, el porqué más íntimo de este ensayo. Y es que sus palabras no dejan de navegar por la superficie del presente para darle sentido crítico al pasado. Más precisamente aún: es la puesta en escena de un lenguaje creativo que no sólo tuerce la rigidez positivista de las ciencias sociales, sino también combate activamente los discursos modernos del colonialismo que dicotomi-

zan la caracterización de los ‘otros’ en una incuestionable distinción ontológica ‘no-sotros-ellos’. Habitando dos mundos, en zonas fronterizas, en un devenir permanente entre el margen y el centro, o ‘fuera de lugar’, para citar una publicación póstuma, Edward Said hizo de la cultura un juego de interdependencias, hibridaciones y construcciones sociales fragmentadas (Clifford, 2001 [1988]) que ante todo reconocen su conexión con las prácticas del poder.

Con verdadero rigor y oficio intelectual, Said nunca dejó de pensar en la posibilidad de llevar a cabo una teoría del discurso colonial que interrogara –desde la cooperación entre cultura y política– las “geografías imaginarias y sus representaciones”, tanto como las “territorialidades superpuestas” en las cuales colonizador y colonizado habían coexistido y siguen coexistiendo a través de proyecciones, relatos e historias entretejidas (Said, 1993:11-34). Conforme con esta idea presente en varios pasajes de su intensa vida académica y vocación política, se observa, como acierta James Clifford (2001:301-336), un intento general de extender la noción foucaultiana de discurso al terreno de las construcciones culturales de lo ‘exótico’. En efecto, Edward Said en varias oportunidades recurre al pensamiento genealógico de Foucault para incluir formas en las que una cultura se define por una exterioridad negativa que la refuerza con respecto a la existencia de ‘otros diferentes’, y por lo mismo, “el Oriente, en el análisis de Said, existe únicamente para el Occidente. Su tarea en *Orientalismo* es dismantelar este discurso, exponer sus sistemas opresivos, *limpiar el archivo* de las ideas e imágenes estáticas recibidas” (Clifford, 2001:314).

Digamos por ahora que el Orientalismo, en tanto “estilo de pensamiento” (Said, 2002:19-57) que en la teoría y en la práctica esencializó al ‘mundo no occidental’, está absolutamente vivo en las configuraciones políticas y sociales de hoy, adaptándose a una compleja red de racismos y estereotipos culturales que definen una manera violenta de relacionarnos con la diferencia. En su deriva actual, de hecho, el discurso orientalista sigue haciendo del Tercer Mundo uno de sus fetiches predilectos, un objeto de deseo y un objeto de fobia (Bhabha, 2002 [1994]). Pero si por un lado el Orientalismo “es una escuela de interpretación cuyo material es Oriente, sus civilizaciones, sus pueblos y sus regiones” (Said, 2002:273), podría decirse que tal como sucede con ‘Oriente’, la categoría de ‘Indio’¹ –o de cualquier otra población relegada a zonas de dependencia– es una palabra que “paulatinamente se ha hecho corresponder con un vasto campo de significados que no se refieren necesariamente a lo real, sino más bien al campo que la rodea” (Said, 2002:245). Desde esta perspectiva, el poder para narrar

1 La definición de indio en América Latina no es un simple problema de nomenclatura o denominación semántica. Para Guillermo Bonfil Batalla, por ejemplo, el término en cuestión designa una categoría social, a saber, “una categoría supraétnica que no denota ningún contenido en específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial” (1972: 110).

una ‘verdad’² o una visión legitimada de las cosas será, para Edward Said, uno de los principales vínculos entre cultura e imperialismo.

Podríamos decir que las conceptualizaciones de lo indígena “como portador de una diferencia cultural radical, que lo asocia casi exclusivamente con la ruralidad, la oralidad, la naturaleza y la ritualidad” (Zapata, 2007:155-177), forman parte de este sistema de representación que mediante conocimientos, disciplinas y procesos de investigación (Said, 2002), tiende a cosificar las prácticas humanas de significación en identidades unificadas, puras y libres de contaminación mundana. Por todo esto, los trabajos que hoy debaten sobre la identidad y la diferencia en las modernas democracias capitalistas habrían de plantearse el problema exactamente a la inversa, o sea, deberían aceptar que las culturas son construidas de múltiples maneras, organizadas a través de complejas narraciones en conflicto (Benhabib, 2006) y que en realidad “todas están en relación unas con otras, ninguna es única y pura, todas son híbridas, heterogéneas, extraordinariamente diferenciadas y no monolíticas” (Said, 1993:31).

Es muy probable que existan pocos conceptos que hayan sido sometidos a tantas redefiniciones como el de cultura. Su campo semántico ha crecido enormemente gracias a una importante participación de antropólogas/os provenientes de diversos países y corrientes de pensamiento. En estricto rigor, la antropología hizo suyo este concepto para estudiar desde una perspectiva empírica y etnográfica formas de organización social precapitalistas, tanto como para profundizar en las distintas maneras que expresa una comunidad humana para pensar, actuar y sentir colectivamente (Godelier, 2010). En la argumentación general de Edward Said encontramos un juicio crítico a una serie de categorías antropológicas relevantes, dentro de las cuales cabría destacar, por cierto, el concepto de cultura. De acuerdo con la interpretación de Said, nos dice Clifford, “este concepto ayuda a ver el funcionamiento de una dialéctica más compleja por medio de la cual una cultura moderna continuamente se constituye a través de sus construcciones ideológicas de lo exótico” (2001:321). Al proceder de este modo, los principios binarios y dicotomizadores del pensamiento moderno serán tenidos en suspenso pues, como señalamos más arriba, para Said deberíamos intentar de pensar a las culturas como procesos históricamente estructurados, “como constantes creaciones, recreaciones y negociaciones de fronteras imaginarias” (Benhabib, 2006:33), y no como formaciones orgánicamente cohesionadas. En resumidas cuentas, la teoría y la práctica política de Edward Said nos muestra que el concepto de cultura –visto desde

2 En un bello pasaje escrito por Friedrich Nietzsche en 1873, y recuperado por Said en 1976 y 1978, es posible prestar más atención al problema que rodea a la verdad: “¿Qué es entonces la verdad? [se pregunta el filósofo alemán], un móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas gastadas y sin poder sensorial; monedas que han perdido la imagen grabada en ellas y ahora tienen valor sólo como metal, y nunca más como monedas” (1996 [1873]: 12).

los tópicos de la crítica materialista— conviene que sea aprendido desde su “mundanidad”, esto es, en el contexto de su desarrollo histórico real (Williams, 2000 [1977]).

Hay una excelente colección de libros elaborados por antropólogos/os que coinciden con esta aproximación de la cultura defendida por el pensador palestino, “siempre histórica, siempre anclada en una sociedad determinada, en la concurrencia de diferentes definiciones, estilos, cosmovisiones e intereses en pugna” (Said, 2005a:52). Esta conciencia se ha traducido en investigaciones perfiladas hacia una antropología que podríamos adjetivar de política, y por qué no, anti-imperialista. Esto se ve especialmente claro en los trabajos de George Balandier (*Teoría de la descolonización*), Eric Wolf (*Europa y la gente sin historia*), Pierre Clastres (*La sociedad contra el Estado*), Johannes Fabian (*Time and the Other: How Anthropology Constitutes It's Object*), Marshall Sahlins (*Islas de historia*) o Talal Asad (*La antropología y el encuentro colonial*). Desde luego, trabajos brillantes y muy diferentes entre sí. Unos estrechamente vinculados a la construcción de una ciencia de la historia mundial, como en el caso de Wolf. Otros directamente relacionados a las relaciones de poder entre etnógrafo/a y su ‘objeto’ de estudio, como en Fabian. Pero en todos ellos, de alguna u otra manera, hay un intento general por examinar el papel que han desempeñado las ciencias humanas, y particularmente el conocimiento etnológico, en la sujeción colonial y en la homogenización cultural de las sociedades nativas. Veamos a continuación mediante qué recursos teóricos y herramientas metodológicas Edward Said estableció una ruta de interpretación crítica para abordar la filiación entre poder imperial y saber antropológico.

Poder imperial y saber antropológico: continuidades y rupturas³

Para comenzar quizá sea oportuno destacar que “en la perspectiva de Said la antropología se constituyó a partir de una premisa básica: la existencia de otros radicales” (Zapata, 2008:66). Así, entonces, cuando se buscaba estudiar la diversidad cultural y el desarrollo histórico de las sociedades ‘primitivas’ se solía recurrir en primer lugar a las ciencias antropológicas, ya que éstas, como bien sabemos, “se arrogaban la función de ir hacia lugares lejanos y exóticos donde habitaban los indígenas, de conocer sus formas de vida y traducir aquella diferencia al público occidental, todo ello en un contexto geopolítico imperial” (Zapata, 2007:157-158). Sobre este asunto citemos una extensa opinión de Edward Said, pero muy clarificadora, que sin dobleces denuncia la férrea imbricación que hubo entre imperialismo y antropología.

3 Este capítulo fue elaborado en el marco de una investigación para obtener el grado de maestro en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México, titulada “Reconocimiento, etnicidad y memoria: luchas territoriales del pueblo wixárika en la Sierra Madre Occidental, México” (Gálvez, 2016). Una versión preliminar se encuentra disponible en dicha tesis de maestría (pp. 127-134).

La antropología es, ante todo, una disciplina que ha sido constituida y construida históricamente, desde su mismo origen, a través de un encuentro etnográfico entre un observador europeo soberano y un nativo no-europeo que ocupaba, por así decir, un estatus menor y un lugar distanciado, es recién ahora a fines del siglo xx que algunos antropólogos buscan, frente al desconcierto que sienten por el estatus mismo de su disciplina, un nuevo ‘otro’ (1996 [1987]: 38).

Prosigue en otra publicación, Said:

De todas las ciencias modernas, la historia de la antropología es la más estrechamente ligada al colonialismo, puesto que era frecuente que antropólogos y etnólogos informaran a los funcionarios coloniales sobre las creencias y las costumbres de los pueblos nativos. Claude Lévi-Strauss reconoció esto cuando calificó a la antropología de ‘doncella del colonialismo’ (1993:245).

Los dos párrafos citados ponen de relieve, y de forma clara, que desde sus orígenes la antropología estuvo ligada al poder de los imperios y a la administración de sus centros metropolitanos. Su despliegue teórico a finales del siglo xix y comienzos del xx significó la producción de un saber científico sobre los ‘otros’ pueblos ‘no occidentales’, un conocimiento de ‘experto’ que reclamaba para sí la autoridad de traducir, representar y hablar en nombre de poblaciones desposeídas, dando una suerte de visión fosilizada paradigmática de sus sociedades e historias (Said, 1993). En un artículo publicado en 1985, y que tenía por objeto revisar algunos temas planteados en *Orientalismo*, Edward Said vuelve a insistir en el mismo punto: [...] “los orígenes de la antropología y la etnografía europeas se constituyeron a partir de esta diferencia radical, y la antropología como disciplina, por lo que sé, todavía no se ha ocupado de esta limitación política inherente en relación con su universalidad supuestamente desinteresada” (2005b [1985]:203)).

Es importante advertir, no obstante lo anterior, que los procesos de descolonización iniciados una vez concluida la Segunda Guerra Mundial “[alteraron] por completo el escenario sobre el cual se había desplegado [hasta ese momento] la práctica antropológica, pues los movimientos de liberación nacional fueron acontecimientos masivos y heterogéneos que desmoronaron la imagen de una otredad compacta e intraducible” (Zapata, 2008:66). Los cambios demográficos que sacudían a buena parte del mapa político mundial,⁴ caracterizados por este nuevo horizonte ‘poscolonial’, creaban así las condiciones de posibilidad para iniciar un interesante proceso de reflexión en torno a la dimensión política de la antropología, reconociendo que, como lo explica José Llobera (1988:373-

4 Es pertinente recordar aquí los drásticos efectos que produjo la descolonización a escala planetaria. En palabras del historiador inglés Eric Hobsbawm: “la cifra de Estados asiáticos reconocidos internacionalmente como independientes se quintuplicó. En África, donde en 1939 sólo existía uno, ahora eran unos cincuenta. Incluso en América, donde la temprana descolonización del siglo xix había dejado una veintena de repúblicas latinoamericanas, la descolonización añadió una docena más” (1998:347).

389), esta disciplina científica había sido desde siempre “hija del colonialismo” y que su constitución formal “sólo fue posible gracias al contexto colonial” (1988:375).

El argumento de Llobera (1988) exterioriza dos ideas íntimamente interconectadas. Por una parte, “el colonialismo fijó las formas y los límites de la teoría antropológica” (1988:377). Por otra, “la desaparición de la situación colonial y el desvanecimiento de los ‘pueblos primitivos’ provocó una crisis en los fundamentos de la disciplina” (1988:379). Fue así como en la década de los setenta del siglo pasado se abre una interesante discusión respecto al estatus de la antropología, tanto como de las transformaciones que experimentaba su ‘objeto’ de estudio por antonomasia: las ‘sociedades primitivas’ o ‘sociedades arcaicas’, es decir, aquellas formas de organización social en que no aparecían órganos de poder diferenciado (Clastres, 2010 [1974]:157-179). Este debate comenzó a expresarse con mayor nitidez luego de que el proceso de descolonización antes mencionado mostrara la profunda conexión entre sociedades ‘modernas’ y sociedades ‘tradicionales’, esto es, entre dinámicas globales fluctuantes y configuraciones locales interdependientes.

A primera vista, este cambio en las condiciones geopolíticas imperiales centro-periferia, que por más de cuatrocientos años habían estructurado una implacable matriz de dominación en territorios africanos, asiáticos y americanos, favoreció positivamente el surgimiento de una antropología política crítica del discurso colonial y de sus propios fundamentos epistemológicos como ciencia. Comenzando con una ‘desprimitivización’ de la disciplina (Alcantud, 2007:197), este campo de investigación –luego de su aparición en 1940 con el libro de Edward Evans Pritchard y Meyer Fortes, *African Political Systems*– fue construyendo las bases para un análisis cualitativo de la realidad política, manteniendo un intercambio receptivo con el pensamiento posestructuralista y con cierta corriente de los estudios poscoloniales. Así se puede sostener, al menos de manera preliminar, que apostar por una antropología de lo político en universidades anglosajonas y con posterioridad en círculos académicos latinoamericanos, significó que la construcción de un ‘otro’ históricamente estructurado por el poder imperial pasara a ocupar un lugar privilegiado en sus reflexiones (Grüner, 2004), y en cuyas investigaciones fue posible despejar una serie de dudas sobre la supuesta renuncia de la antropología a la observación de grandes configuraciones histórico-culturales.

Entre las innumerables preguntas que plantea este tema hay un conjunto de cuestiones que parecen exigir especial consideración. Si bien hubo rigurosos intentos por emprender proyectos hacia una antropología crítica de la herencia colonial, y con ello redefinir la noción de indígena que había permanecido campante en la disciplina, diríamos que ésta, desde su misma institucionalización académica en el siglo XIX, mantuvo una relación íntima, consustancial e incestuosa con la experiencia del imperialismo,⁵

5 Para Aníbal Quijano, incluso, “la formación y el desarrollo de ciertas disciplinas como la etnología y la antropología, como ya ha sido largamente debatido, sobre todo desde la Segunda Guerra Mundial, han mostrado siempre esa clase de relaciones ‘sujeto-objeto’ entre la cultura ‘occidental’ y las demás. Por definición, son las ‘otras’ culturas el ‘objeto’ de estudio” (1992: 443).

ya sea en su versión británica, francesa o norteamericana (sólo por nombrar a las más sobresalientes de la última época). Durante la Séptima Convención de la Asociación de Antropólogos Americanos, celebrada en Chicago en 1987, Edward Said, en diálogo frontal con otros investigadores de renombre como Renato Rosaldo, William Roseberry o Talal Asad, abordó ampliamente la crisis de representación antropológica e insistió en su superposición con la empresa imperial moderna. He aquí un breve pasaje de su polémica y contundente intervención: “Se dirá que he relacionado la antropología con el imperialismo demasiado crudamente, de una manera muy indiscriminada; a lo que respondo preguntando cómo –y realmente quiero decir cómo– y cuándo fueron separados. No sé cuándo ocurrió tal cosa, o si de verdad ocurrió” (1996:39).

Ahora bien, es importante recordar que la antropología no fue desde ningún punto de vista el campo de acción desde el cual Edward Said construyó su fecunda y vasta obra intelectual. Su mayor influencia estuvo ligada, en realidad, a la literatura comparada, a la musicología y al activismo político en contra de los vejámenes del régimen neocolonial israelí en territorio palestino. Esto queda al descubierto por el silencio que guardan sus escritos al momento de caracterizar otras experiencias de la antropología no-norteamericana, que con distintos métodos y niveles de interpretación imaginaron un proceso colectivo de revisión crítica a sus fundamentos epistemológicos, evaluando su situación histórica y definiendo nuevas metas al mediano y largo plazo. Guillermo Bonfil Batalla, por ejemplo, en un texto ya lejano (1970:39-65), sugería la necesidad de construir una antropología crítica relacionada a problemas sociales concretos y comprometida con el fin de las estructuras de dominación racial, tomando para ello la realidad del sur global. Hay otro conjunto de escritos bien logrados provenientes del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, de Darcy Ribeiro, de Claudia Briones, o más incisivos aún, como la Declaración de Barbados que acusa abierta y decididamente las prácticas neocoloniales que reproducía el cientificismo de la antropología en América Latina y el Caribe.⁶

Hasta cierto punto, todo lo señalado más arriba nos conduce a redefinir con mayor precisión los nexos que articulan a la antropología política con la teoría poscolonial para el avance de un enfoque crítico del conocimiento occidental que fosilizó lo ‘otro’ en una entidad ‘exótica’ radicalmente diferente. Para llevar esto a cabo es inspirador leer con atención el trabajo de George Balandier, ya que su valiosa obra estuvo relacionada a un irrestricto compromiso con la causa de la descolonización en el continente

6 Las/os participantes del Simposio *Fricción Interétnica en América del Sur*, reunidos en Barbados en 1971, después de analizar una serie de informes presentados acerca de la situación de los pueblos indígenas en la región, acordaron elaborar un documento titulado *La Declaración de Barbados* para dar a conocer esta problemática ante la opinión pública y contribuir políticamente en sus diferentes luchas. Las sociedades indígenas, diagnosticaba la *Declaración*, “continúan sujetas a una relación colonial de dominio que tuvo su origen en el momento de la conquista y que no se ha roto en el seno de las sociedades nacionales. Esta estructura colonial se manifiesta en el hecho de que los territorios ocupados por indígenas se consideran y utilizan como tierras de nadie abiertas a la conquista y a la colonización” (Bartolomé, 2006:320).

africano, haciendo de la liberación anticolonial su horizonte político inmediato. En un libro publicado en 1967 y posteriormente traducido al español en 2004, con un brillante prólogo preparado por Eduardo Grüner, Balandier se cuestiona mediante qué recursos teóricos y procedimientos metodológicos es posible constituir una antropología de lo político que investigue el funcionamiento del poder inherente a toda estructura social. Una antropología que desde el mundo histórico real, mundano, describa e interprete cómo se representan y domesticar las diferencias etno-culturales de los pueblos, un proyecto que, en definitiva, se pregunte “¿cómo identificar y calificar [el dominio de] lo político?” (Balandier, 2004 [1967]:30).

Stuart Hall y la imaginación de la otredad

Para explicar con más claridad cómo opera el discurso orientalista, Stuart Hall (1992) sugiere que éste sea examinado como si se tratase de un “régimen de verdad”, en directo sentido al análisis de Michel Foucault. Esta “poderosa formación discursiva global” (Clifford, 2001:324) no sólo tuvo repercusiones en un plano estético, dado que también sedimentó el camino para la creación de un archivo histórico de las sociedades colonizadas con la finalidad de manipular, dirigir y hasta incluso fabricar a la población nativa alrededor de una imagen esencializada en dos extremos opuestos que operaban simultáneamente (Said, 2002). Una mitad sublimada conforme a la universalización de la razón, mientras que otra, en cambio, relegada a la categoría de barbarie, subdesarrollo o dependencia. Esto es lo que Stuart Hall, siguiendo a Peter Hulme, entenderá por “dualismo estereotípico”, es decir, un estereotipo dividido en dos elementos opuestos complementarios que ocupa un lugar clave en el discurso ideológico del ‘otro’ (Hall, 1992). Visto así, entonces, “lejos de que este discurso sea una idea unificada y monolítica, una característica de éste es ‘escindir’. El mundo es primero dividido simbólicamente en bueno-malo, nosotros-ellos, atractivo-desagradable, civilizado-incivilizado, Occidente-el Resto” (Hall, 1992:93).

Es justo decir que en América Latina se fraguó una imagen ambivalente de lo indígena, próximo al dualismo estereotípico que recupera Stuart Hall. Desde un ángulo banal, eran superhombres, dioses o sabios. Desde una vertiente melodramática, eran infrahumanos, demonios o borrachos. La ciencia y la técnica, adicionalmente, se enredaron con el deseo cada vez más intenso de explorar lo desconocido, con el insaciable apetito de escudriñar en los misterios del ‘pensamiento salvaje’, como si se tratara de aventurar un épico viaje al ‘corazón de las tinieblas’. En un libro de Michael Taussig (2002 [1987]), que trata sobre el florecimiento de la imaginación colonial durante la bonanza del caucho en el Putumayo colombiano, queda lo suficientemente claro, a través de su erudita reflexión, “[que] el pensamiento occidental tiene muchas fantasías alrededor de la magia, los indígenas y las medicinas alucinógenas” (2002:6). En el caso del Putumayo, dice Taussig, “la proyección de poderes mágicos sobre el otro exótico

data de hace mucho tiempo [y en todas las formas de representar lo indígena, ya sea ésta banal o melodramática], hay un esfuerzo de expresar lo inexpressable” (2002:10).

Una alternativa para interpretar la ambivalencia ‘productiva’ del discurso colonial en las fantasías globalizadoras de la nueva era (Bhabha, 2002), será considerar los mecanismos comerciales que se emplean en el orden neoliberal para mercantilizar la pluralidad cultural en nombre del reconocimiento, una otredad entendida “como objeto de deseo y de irrisión, una articulación de la diferencia contenida dentro de la fantasía de origen y de identidad” (Bhabha, 2002:92). A la par, en la economía-política del capitalismo globalizado las representaciones de la alteridad sirven para la construcción de nuevos mercados, regímenes de consumo, así como de fetiche en sentido freudiano, vale decir, “un sustituto para la propia falta de autenticidad cultural y plenitud existencial, para el propio exilio del incontaminado afecto por la natural vida-en-el-mundo” (Comaroff y Comaroff, 2011:47).

Tomando en cuenta la gran cantidad de imágenes esencializadas y representaciones tergiversadas que se producen, circulan y consumen sobre las sociedades indígenas en América Latina y el Caribe, sostenemos que la noción de estereotipo se encuentra en un espacio de poder cuyos efectos contribuyen a la formación de un sujeto étnico preconstituido. Un estereotipo que será, según Homi Bhabha, “un modo de representación complejo, ambivalente, contradictorio, tan ansioso como afirmativo, y que exige no sólo que extendamos nuestros objetivos críticos y políticos, sino que cambiemos el objeto mismo del análisis” (2002:95). En resumen, la estereotipación de identidades culturales en la política global de la diferencia, de acuerdo con Stuart Hall, “[consiste] en llevar a cabo una práctica significativa que reduce la otredad a unos cuantos rasgos esenciales y fijos en la naturaleza” (2010:470).

Stuart Hall es uno de los pensadores más destacados de nuestra época, entre otras cosas porque con filosa creatividad dirigió sus investigaciones hacia los conflictos sociales vinculados al surgimiento de “nuevas etnicidades”, a la racialización de los cuerpos, a los medios de comunicación o a la relación entre cultura y poder, lo cual derivó en una estrategia para orientar el curso de los estudios culturales de hoy (Restrepo, 2010). Otra razón para observar con cuidado su trabajo es por el método que adoptó al momento de defender el lugar de enunciación que le cabe a todo pensamiento social crítico. De ahí, es más, que en varios manuscritos de su rica y dispersa obra se distinga un estilo que ha sido caracterizado bajo el nombre de “contextualismo radical”, categoría analítica que de cierto modo manifiesta su propia condición diaspórica en tanto “sujeto colonial del Caribe” (Restrepo, 2010).

Conforme a esta idea presente en varios textos del pensador jamaicano, Edward Said, por su parte, esboza una herramienta metodológica afin para realizar su estudio en *Orientalismo* pero que la llama “localización estratégica”, o sea, una manera de caracterizar la posición que un investigador mantiene en relación a la condiciones materiales en el mundo histórico real con respecto a la producción y circulación de un

texto (Said, 2002). No debe olvidarse, por cierto, que una de las principales razones que empujó a Edward Said a escribir *Orientalismo* será su propia experiencia biográfica, su ‘doble pertenencia’, como dice Piglia en el epígrafe de más arriba, “la vida de un palestino árabe en Occidente, particularmente en Estados Unidos” (Said, 2002:52-53).

Dicho esto, es posible argumentar que tanto en Hall como en Said hay una inquietud por el lugar que ocupan los discursos en el seno de la vida social y en la constitución de los sujetos en el campo de lo político. Pero, ¿qué es un discurso, y cuál es su relación con la representación y el fenómeno del poder? Para responder esta pregunta deberíamos comenzar por aquella definición más elemental: “un discurso es simplemente un cuerpo coherente y racional hablado o escrito, una disertación, o un sermón” (Hall, 1992:72). No obstante, cabe señalar que la noción de discurso que aquí recuperamos alude concretamente a los imaginarios que se han construido sobre las ‘otras culturas no occidentales’, y por añadidura, al poder que estas representaciones ejercen al instituir una ‘verdad’ legitimada de las cosas. De manera muy preliminar, podemos sostener que todo discurso depende de un conocimiento, el cual “será producido por una práctica: la práctica de producción de sentido. Ya que todas las prácticas sociales vinculan significado, todas las prácticas tienen un aspecto discursivo. Así el discurso entra e influye en todas las prácticas sociales” (Hall, 1992:73). Con esta definición, en consecuencia, Stuart Hall propone lo siguiente:

(...) un discurso puede ser producido por muchos individuos en escenarios institucionales diferentes; los discursos no son sistemas cerrados, es decir, un discurso atrae elementos de otros discursos relacionándolos hacia su propia red de significados; las afirmaciones dentro de una formación discursiva no necesitan para nada ser las mismas (Hall, 1992:73).

Finalmente, para cerrar, digamos que las identidades culturales entendidas como el producto de un proceso de identificación inmutable, unificado y coherente corresponden sencillamente a una fantasía, a una falsa premisa. Para Stuart Hall, por el contrario, en la modernidad capitalista se distingue un proceso de diversificación en los sistemas de representación social que perfilan una multiplicidad de identidades en contacto, dentro de las cuales un sujeto se podrá identificar de muchas maneras. Esta oscilación sería inherente al propio movimiento de la modernidad, en donde lo transitorio, disperso y cambiante sería constitutivo de su “experiencia” (Berman, 2010). Esto significa que lejos de plantear una identidad fija, esencial o permanente, sin fisuras o contradicciones en el tiempo, más bien cabe pensar un enfoque constructivista y posicional de la identidad (Hall, 2003), a través del cual un sujeto se podrá constituir de acuerdo a distintas pautas socialmente aprendidas no siempre compatibles entre sí.

Conclusiones

A nuestro modo de ver, el pensamiento poscolonial junto con ciertas corrientes de la antropología política están en condiciones de proponer nuevas observaciones sobre la articulación entre cultura y poder, así como para discutir los problemas que ligan a la identidad con la política. Por ello, en el horizonte de este somero ensayo, la antropología y la representación de la otredad se contaminan entre sí como si se tratase de un intercambio recíproco entre unidades significantes indisociables. Si bien la antropología decimonónica fue una manifestación concreta de la fascinación modernista con lo primitivo (Taussig, 2002), no deja de ser menos cierto que la antropología política no sólo contribuyó a estudiar las estructuras de parentesco o formas de organización social precapitalistas, sino también, y quizás más relevante aún, ayudó a corroborar los nocivos efectos de la idealización etnológica que las ciencias antropológicas proyectaban hacia las sociedades nativas.

Con la reconstrucción de un mundo ‘salvaje’, tradicional e inmóvil en el tiempo, el reino de la teoría funcionalista pretendió hallar los orígenes de una diferencia de naturaleza con Occidente. Lo mismo pareciera suceder con las caracterizaciones descontextualizadas de los pueblos indígenas que los hilvanan como entidades sociales, culturales e históricas inmersas en formas de vida totalmente aisladas. Pero la antropología política que aquí reivindicamos nos enseña precisamente lo contrario, porque en realidad “no hay mucho espacio para la idealización: se trata de una diferencia de grado y nunca de naturaleza con la sociedad occidental. Todas las sociedades han conocido la explotación del hombre por el hombre [...] pero ninguna como la cultura occidental quiso hacerlo a escala planetaria” (Grüner, 2004:23).

Es así como en una antropología política crítica de la herencia moderna-colonial vemos la posibilidad de sedimentar un diálogo colaborativo entre Edward Said y Stuart Hall. Asimismo, el nexo entre antropología política y teoría poscolonial nos faculta a dejar abierta la pregunta por Occidente y su relación de dominio con ‘otras culturas’. Una historia de larga duración que como bien sabemos ha incluido y sigue incluyendo un sinfín de vejámenes, como la migración forzosa de millones de personas, el despojo de extensos territorios, la devastación ecológica, el exterminio contra la población nativa, la institucionalización del racismo y el sexismo, entre tantas otras manifestaciones del colonialismo.

Con este capítulo, en resumidas cuentas, impulsamos una discusión en torno a dos figuras claves de la teoría poscolonial, y cuyo principal propósito fue, por un lado, ensayar una idea general sobre las prácticas discursivas que se han empleado desde el poder para imaginar identidades culturales ‘radicalmente diferentes’ y, por otro lado, presentar algunas consideraciones de Edward Said y Stuart Hall respecto al concepto de cultura y representación, categorías que hasta la fecha siguen siendo altamente controvertidas en el debate antropológico contemporáneo. En fin, con este breve ensayo

comprobamos que el trabajo de representación de la otredad está directamente enlazado con las prácticas del poder y del saber, tal como lo demuestra el discurso orientalista, en tanto “estilo pensamiento” y “escuela de interpretación” (Said, 2002) que participa de manera clara y distinta en la estereotipación de las diferencias culturales a través de una lógica binaria esencialista.

Bibliografía

- Abélés, M. (2004), “La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos”, en A. Marquina Espinosa (ed.), *El ayer y el hoy: lecturas de antropología política*, vol. 1, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, pp. 51-72.
- Alcantud, J. (2007), “La antropología política”, en C. Tolosana (ed.), *Introducción a la antropología social y cultural. Teoría, método y práctica*, Madrid, Akal, pp. 191-211.
- Balandier, G. (2004) [1967], *Antropología política*, Buenos Aires, Del Sol.
- Bartolomé, M. (2006), *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, México, Siglo XXI.
- Benhabib, S. (2006), *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz.
- Berman, M. (2010), *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Bhabha, H. (2002) [1994], *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial.
- Bonfil Batalla, G. (1970), “Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica”, en A. Warman (ed.), *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Nuestro Tiempo, pp. 39-65.
- Bonfil Batalla, G. (1972), “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, en *Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, (9), pp. 106-124.
- Castro-Gómez, S. (1998), “Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón”, en S. Castro-Gómez y E. Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, Miguel Ángel Porrúa, pp. 169-207.
- Clastres, P. (2010) [1974], *La sociedad contra el Estado: ensayos sobre antropología política*, Santiago, Chile, Hueders.

- Clifford, J. (2001) [1988], *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Gedisa.
- Comaroff, J. y J. Comaroff (2011), *Etnicidad S.A.*, Madrid, Katz.
- Gálvez González, D. (2016), *Reconocimiento, etnicidad y memoria: luchas territoriales del pueblo wixárika en la Sierra Madre Occidental, México* (tesis de maestría), México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Godelier, M. (2010), “Comunidad, sociedad, cultura. Tres claves para comprender las identidades en conflicto”, en *Cuadernos de Antropología Social*, (32), pp. 13-29.
- Grüner, E. (2004), “Introducción: las estructuras elementales del poder. Una apuesta por una antropología de Lo Político”, en G. Balandier, *Antropología Política*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, pp. 7-59.
- Hall, S. (1992), “The Rest and the West: Discourse and Power”, en S. Hall and B. Gieben (eds.), *Formations of Modernity*, London, Polity Press, pp. 49-111.
- Hall, S. (2003), “¿Quién necesita identidad?”, en S. Hall y P. Du Guy (eds.), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 13-39.
- Hall, S. (2010), “El espectáculo del otro”, en E. Restrepo, C. Walsh y V. Vich (eds.), *Stuart Hall. Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Bogotá, Instituto de Estudios Sociales y Culturales/Universidad Javeriana, pp. 489-528.
- Hardt, M. y A. Negri (2005), *Imperio*, Barcelona, Paidós Surcos 3. Hobsbawm, E. (1998), *Historia del siglo xx*, Buenos Aires, Crítica.
- Llobera, J. (1988), “*Post-scriptum*: algunas tesis provisionales sobre la naturaleza de la antropología”, en J. Llobera (ed.), *La antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama, pp. 373-389.
- Nietzsche, F. (1996) [1873], *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos.
- Quijano, A. (1992), “Colonialidad y modernidad-racionalidad”, en H. Bonilla (ed.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Bogotá, Ediciones Tercer Mundo/FLACSO, pp. 437-447.
- Restrepo, E. (2010), “Práctica crítica y vocación política: pertinencia de Stuart Hall en los estudios culturales latinoamericanos”, en E. Restrepo, C. Walsh y V. Vich (eds.), *Stuart Hall. Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Bogotá, Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Universidad Javeriana, pp. 7-15.

- Said, E. (2005a), “Cultura, identidad e historia”, en G. Schröder y H. Breuninger (eds.), *Teoría de la cultura. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 37-55.
- Said, E. (2005b) [1985], “Repensar el orientalismo”, en E. Said, *Reflexiones sobre el exilio*, Barcelona, Debate, pp. 197-219.
- Said, E. (2002) [1978], *Orientalismo*. Barcelona, De Bolsillo.
- Said, E. (1996) [1987], “Representar al colonizado: los interlocutores de la antropología”, en B. González Stephan (ed.), *Cultura y Tercer Mundo: vol. I Cambios en el saber académico*, Caracas, Nueva Sociedad, pp. 23-59.
- Said, E. (1993), *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama.
- Spivak, G. (1998), “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, en *Orbis Tertius* 3(6), pp. 175-235.
- Taussig, M. (2002) [1987], *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio de terror y curación*, Bogotá, Norma.
- Williams, R. (2000) [1977], *Marxismo y literatura*, Barcelona, Ediciones Península.
- Zapata, C. (2007), “Cultura, diferencia, otredad y diversidad: apuntes para discutir la cuestión indígena contemporánea”, en J. Herceg (ed.), *Integración e interculturalidad. Desafíos pendientes para América Latina*, Santiago, Chile, Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago, pp. 155-177.
- Zapata, C. (2008), “Edward Said y la otredad cultural”, en *Atenea*, Universidad de Concepción, Chile (49), pp. 55-73.

Violencia epistémica y creación de subjetividades coloniales

Rebeca Mariana Gaytán Zamudio*

Cuando Dipesh Chakrabarty quiere provincializar a Europa como parte del proyecto crítico de los Estudios Subalternos, visibiliza el hecho de que la naturalización de Europa como centro civilizatorio y la universalización de su historia particular, no es sino la negación de la contemporaneidad de otras historias, en donde sólo es valioso recuperar las historias locales o discontinuas si Europa lo considera pertinente. De manera que la afirmación “primero en occidente y luego en otros sitios” que evoca el historiador bengalí, convoca a la reconstrucción de una historia que “aún no existe” desde la demanda política que rechaza contundentemente la visión simplista de la “Modernidad europea”, pues advierte que en el reconocimiento de la complejidad de la construcción de Europa, se encuentra la posibilidad de desplazarla del centro, y nos dice:

somos “nosotros” los que hacemos la historia europea con nuestro archivo tan diferente y a menudo no europeo, [la visibilización de esto] abre la posibilidad de una política y un proyecto de alianza entre las historias dominantes metropolitanas y los pasados periféricos de carácter subalterno. Denominaré este proyecto como el de la provincialización de “Europa”, la Europa que el imperialismo moderno y el nacionalismo (del Tercer Mundo) han hecho universal mediante la acción conjunta del esfuerzo y la violencia (2008:75).

En otras palabras, y para lograr lo anterior, es necesaria la recuperación crítica de las narrativas anticoloniales desde el ejercicio de la sospecha que, aunque propuesto primeramente por autores europeos como Freud, Marx y Nietzsche, avanza en el quehacer de la teoría crítica decolonial, ya que cuestiona el estatus epistemológico de Europa como sujeto soberano, desplazándola como centro objetivo, natural e incues-

* Licenciada en Sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y doctorante en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad. Fue becaria junior del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) en 2007, donde realizó una investigación sobre la actualidad del pensamiento crítico de América Latina y el Caribe, que arrojó un artículo titulado “Utopía y discontinuidad”. Se ha especializado en pensamiento crítico latinoamericano, así como en pensamiento poscolonial y decolonial. Cuenta con varias publicaciones, entre las que destaca el capítulo “Más allá de la modernidad. Pensar la modernidad desde la decolonización epistémica”, en José Gandarilla (coord.), *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para discutir la modernidad*, México, Akal, 2016.

tionable. Aquí, es necesario reconocer que este ejercicio se opone al intento de tachar las categorías que funcionan como universales desde un capricho voluntarista, como si efectivamente pudiéramos hablar desde un “afuera de la modernidad” al evocar conceptos de la exterioridad,¹ como por ejemplo al utilizar la noción de *sumak kawsay* o buen vivir, que hoy adquiere un significado político cuando es entendido como una crítica y alternativa al desarrollo. Si bien es una tarea fundamental de la decolonización epistémica el recoger categorías negadas por la modernidad, de acuerdo con la necesidad de reconocer la diversidad de cosmogonías que han coexistido con otras y con el pensamiento hegemónico (Grosfoguel, 2003), ello no puede obviar la persistencia de categorías universales que permiten una articulación mayor entre las luchas políticas, ya que ellas habilitan la labor de traducción de las categorías decoloniales que regularmente son evocadas desde “lo local”, para que puedan ser articuladas con otras fuerzas políticas, ampliando y diversificando sus demandas, creando con ello una cadena de equivalencias. Por ello es necesario poner en escrutinio muchas de las categorías que han funcionado en lo universal, tal es el caso de libertad, democracia, desarrollo, humanidad, etc. pues dichas categorías tienen gran potencial político, y la prueba de ello es que muchos movimientos de reivindicación social, política y cultural no pueden dejar de utilizarlos como referente, ya sea para afirmarlos, negarlos, ampliarlos o simplemente para explicarlos en contextos socio-culturales distintos. Para decirlo de otra manera, existen categorías universales que son capaces de articular y dar identidad al discurso político, pues como lo muestra Chakrabarty haciendo referencia a Frantz Fanon:

la lucha de Fanon por conservar la idea ilustrada de hombre –aun cuando sabía que el imperialismo europeo había reducido dicha idea a hombre blanco colonizador– es ahora ella misma parte de la herencia global de todos los pensadores poscoloniales. El conflicto se produce porque no hay manera sencilla de prescindir de estos universales en la condición de la modernidad política. Sin ellos no habría ciencia social que abordase cuestiones de justicia social moderna (2008:31).

Lo anterior nos encara con varias problemáticas al respecto, como es el caso de la normatividad de las identidades políticas que resultan excluyentes, o el problema del vaciamiento de sentido conforme crece la cadena de equivalencia, pero lo que aquí interesa es la necesidad de reconocer que no basta con un mero abandono, suplementación o metaforización de las categorías universales que ponen a discusión la modernidad,

1 Aquí hago referencia al concepto de exterioridad de Enrique Dussel quien, desde una lectura de la obra de Emmanuel Levinas, nos dice que se trata del encuentro con el Otro –América Latina, el “colonizado, el subalterno– como la interpelación del sistema total moderno-occidental. “El otro para nosotros es América Latina con respecto a la totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes” (1977:161)

pues de lo que se trata es de enfrentar sus contenidos con las prácticas y experiencias históricas, esto con la finalidad de dar cuenta de que aun en su enmendadura sigue en operación la colonialidad epistémica. Por ejemplo, si pensamos en el *buen vivir* como alternativa al desarrollo, veremos que sus contenidos más radicales pueden ser acotados o delimitados por la categoría que le antecede, y que quiere suplementar, en este caso “el desarrollo”; esto es así porque existen sedimentos de carácter ideológico que funcionan en el momento de realizar esta suplementación, de ahí la necesidad de volver a la categoría que se quiere enmendar desde una crítica imparable, tanto desde la categoría que nos ofrece esa exterioridad, como desde la revisión de las categorías universales. En este sentido, Chakrabarty nos muestra que Europa y Occidente son sólo entidades imaginarias, pero señala que la demostración de esto no resta poder ni atractivo a su carácter imperial. Así el proyecto que propone quiere reescribir una historia que se cuele en las ambivalencias y contradicciones de la modernidad occidental, europea y colonial, de manera que logre mostrar que las categorías pretendidamente universales han surgido de tradiciones de pensamiento muy particulares, y que ellas se desplazan, se nutren y se reintegran en experiencias ajenas al lugar de su primera evocación. Dicha situación nunca se hace de manera natural ni neutral, es siempre una lucha política por la representación, que se intensifica en un contexto imperial y colonial.

Para avanzar en la labor de descolonización del conocimiento quiero rescatar la noción de violencia epistémica utilizada por Gayatri Chakravorty Spivak para dar cuenta de cómo opera en las formas de generación, circulación y validación del conocimiento, en el más amplio de los sentidos, ya que quizá la forma más efectiva de dominación es la que se ubica en la mentalidad de los hombres, pues con la sola alusión a la universalidad de los valores occidentales, ha dejado de lado todo aquello que se aparta de la lógica formal dictada por el pensamiento hegemónico occidental, y como sostiene Santiago Castro-Gómez, que “no sólo estableció el eurocentrismo como perspectiva única de conocimiento, sino que al mismo tiempo, descartó por completo la producción intelectual indígena y afro como ‘conocimiento’ y, consecuentemente, su capacidad intelectual” (2007:104). Lo anterior, en un sentido amplio, supone una violencia epistémica que se ha encargado de silenciar y jerarquizar los saberes, por lo que se trata de la imposibilidad de representación del sujeto colonial para hablar desde sí y para sí. A propósito, Castro-Gómez recupera la metáfora del Calibán para mostrar cómo hemos construido nuestro conocimiento sobre la base de saberes pretendidamente universales de occidente:

... hemos asimilado el lenguaje de Próspero, convirtiéndolo en la ‘gramática’ que envuelve todas nuestras prácticas teóricas, sociales, políticas, económicas y estéticas. Pero de lo que se trata no es tanto de trascender esta metafísica en nombre de una verdad más ‘nuestra’ y más pura, sino de reconocer la violencia que esa metafísica conlleva (Castro-Gómez, 1998:199).

Acorde a lo anterior, lo que aquí se presenta es una exposición de cómo opera la violencia epistémica y cómo genera subjetividades coloniales. Para ello, el texto se divide en dos partes: la primera parte recuerda los Estudios Subalternos de la India, y señala que el dominio de la modernidad europea occidental tiene un soporte importante en la violencia epistémica, ya que es una pieza clave que le permite a la colonialidad tener un carácter flexible y de larga duración gracias a una colonización de las formas en que se construye y se administra el conocimiento, así como también en las representaciones. La segunda parte se interna en la reflexión sobre el poder, y para ello revisa la propuesta de Spivak con la finalidad de trazar una reflexión de las implicaciones de la ideología en la operación poder/deseo/interés en los dispositivos de tipo colonial, para por último proponer una salida política al problema de la subalternidad a través de la traducción cultural.

Para pensar la violencia epistémica desde la colonialidad

En su texto *Sobre la violencia...* (2009), Slavoj Žižek llama violencia objetiva a aquella que es invisible y que sostiene la normalidad de “nivel cero” contra lo que se percibe típicamente como violento a nivel subjetivo; en otras palabras, se trata de una violencia ya naturalizada, inherente al estado normal de las cosas. Aquí vemos que la violencia se ejerce de muchas maneras, y la mayoría de las veces se hace de forma imperceptible, no porque su fuerza sea menos destructiva, sino porque dicho ejercicio es parte ya de nuestra cotidianidad. Además, Žižek distingue dos tipos de violencia objetiva: una de ellas es la violencia simbólica, la cual es encarnada en el lenguaje y sus formas, es decir, es “una forma de violencia primaria relacionada con el lenguaje como tal, con su imposición de cierto universo de sentido” (*ibid.*: 10). La otra es la violencia sistémica, que es entendida como la contraparte visible “(en exceso)”, se trata entonces de las consecuencias catastróficas del funcionamiento homogéneo de los sistemas económico y político. Por lo anterior, podemos decir que la violencia epistémica es parte de dicha violencia objetiva, tanto en aquello que se invisibiliza y se excluye, como en aquello que se visibiliza y se afirma, pues este tipo de violencia es un entramado complejo que se mueve en varias direcciones, y funciona como condición de posibilidad de la colonialidad al afirmar su dominio incesantemente, aun cuando se le ha querido negar.

Para continuar con la reflexión, vale recordar el trabajo que Edward Said nos presentó a finales de los setenta –*Orientalismo*– que consiste en una crítica a la filosofía del sujeto en contra de una historia unitaria y progresiva, en donde evidencia la existencia de una construcción imperialista del Otro en la elaboración de un discurso que contrapone lo oriental a lo occidental. El autor revela que una característica del poder imperial en la Modernidad, es un dominio que excede el sometimiento militar, que va más allá de la amenaza de muerte explícita, pues se trata de un dominio que se ejerce

en las formas de representar al ego y al otro. Dicho ejercicio no es menos violento, pero descansa sobre el elemento ideológico, por lo que Said se interesará en cómo se construye el discurso sobre el otro, y cuáles son las formas en que se incorporan dichos discursos en el *habitus* tanto de los colonizados como de los colonizadores, situación que es condición de posibilidad del ejercicio del poder económico y político de Europa sobre otros espacios de manera naturalizada. Así, las ideas Oriente y Occidente tienen una historia, y ésta se encuentra implicada por el poder colonial, pero no en el sentido tradicional de la historia de las ideas, que buscan un orden unitario y trascendental de las ideas. Para Said, siguiendo a Foucault, la idea de Oriente es ante todo histórica y antropológica, razón por la cual se interesa por hacer una genealogía intelectual que cuestiona y sospecha de la construcción de los discursos elaborado sobre Oriente. En otras palabras, la autoridad “no tiene nada de misterioso o natural”, se forma, se difunde, se instrumenta y establece un canon de acuerdo a los valores occidentales. Said nos dice que para hacer un estudio sobre la autoridad hay que atender a dos dispositivos metodológicos: 1) La localización estratégica, que se refiere al posicionamiento que el autor adopta con respecto a Oriente, y 2) La formación estratégica, que es la forma de “analizar la relación entre textos y la forma en la que grupos y tipos de textos, incluso géneros textuales, adquieren masa, densidad y poder referencial entre sí mismos y por ende en la cultura en general” (2004:44). Así,

Todo el que escribe sobre Oriente debe situarse de cara a oriente; traducida en su texto, dicha ubicación incluye el tipo de voz narrativa que adopta, el tipo de estructura que construye, los tipos de imágenes, temas, motivos que circulan en su texto –todo lo cual se añade a las formas deliberadas de dirigirse al lector, contener el oriente y finalmente, representarlo o hablar en su nombre (*idem.*).

En otras palabras, el Orientalismo actúa como dispositivo de poder a nivel epistemológico que hace una construcción de “sí mismo” y del “otro”, en una oposición conflictiva, jerarquizada, hecha de tal manera que el sí mismo Occidental vive de manera predatoria de Oriente. Esto es así, ya que Oriente es una producción de lo otro, al que Occidente excluye, pero de lo que saca beneficios tangibles, de manera que la institucionalización de la producción de conocimiento acerca de Oriente se hace de acuerdo a una cartografía imperial que permite, autoriza, propaga, delimita y prohíbe los conocimientos que ponen a disposición “lo oriental”, ya sea a nivel de expertos o a nivel de consumo cultural. Dicho de otra manera, es un mecanismo que convierte a los territorios y sus culturas en objetos de consumo capitalista, por lo que Said hace un llamado no sólo para sacarnos prejuicios y fantasías que tenemos sobre Oriente, sino para avanzar hacia una crítica que entienda al orientalismo como un mecanismo epistemológico y ontológico que condiciona el horizonte de posibilidad de los agentes históricos.

Para redondear, el argumento central de *Orientalismo* es que la dominación imperial de Europa sobre Asia y el Medio Oriente, durante los siglos XIX y XX, llevó a la

institucionalización de una imagen y representaciones sobre el otro de Occidente, o el otro de Europa. Para mostrar lo anterior, Said utiliza la arqueología, y en cierta medida la genealogía foucaultiana, con el fin de dar cuenta de cómo se articula el poder imperial, colonial y poscolonial en la construcción del discurso de Oriente, en donde señala que es imprescindible trascender la percepción de éstos como lugares meramente geográficos, pues cualquier explicación no limitada del colonialismo debe entenderlos como formas de vida y pensamiento con capacidad de generar subjetividades concretas. Para Said, dichas formas de subjetivación se fijan en estructuras objetivas como pueden ser las leyes estatales, los códigos comerciales, la normativa burocrática, los proyectos de investigación científica y las formas institucionalizadas de consumo cultural. En síntesis, el orientalismo no sólo es un asunto de falsa conciencia, sino la vivencia de una materialidad objetiva.

La crítica a la colonialidad y al imperialismo no es algo nuevo, ya durante los años sesenta y setenta las narrativas anticoloniales articularon un discurso revolucionario de corte anticapitalista que se abrió a escala planetaria de acuerdo a una geopolítica regional, siempre sobre bases de solidaridad y hermandad entre los pueblos, con el propósito de romper con las estructuras que impidan que el Tercer Mundo realizara su proyecto de emancipación-moderna. Pero en este marco, las narrativas anticoloniales, aun las más revolucionarias, no cuestionaron el estatus epistemológico de su propio discurso, manteniendo intocada la hegemonía de Occidente, moderno, imperial, que es quien pone los criterios de verdad y validez, por lo que la tarea en adelante se hace más compleja. Ya no sólo se trata de denunciar que se encuentran en operación dispositivos de dominación colonial, aun en nuestros discursos anticoloniales más críticos, sino además es necesario construir un camino hacia la decolonización de nuestros saberes que desde una crítica constante sea capaz de recuperar y revitalizar la labor de la teoría crítica. Para decirlo en otras palabras, aunque es innegable que el pensamiento latinoamericano ha dado cuenta de las herencias coloniales desde el siglo XIX, y ha mostrado una capacidad inmensamente crítica en diferentes corrientes de pensamiento –como por ejemplo, en la Historia de las Ideas, la Teoría de la Dependencia y la Filosofía de la Liberación–, no deja de ser notoria la especificidad de las teorías poscoloniales que resultan novedosas para nuestro quehacer crítico y descolonizador, ya que al apropiarse de las herramientas del posestructuralismo y la hermenéutica, se apunta a la construcción de conocimiento que permite visibilizar los dispositivos de dominación colonial que se mantienen intactos en las narrativas emancipadoras anticoloniales, tal y como lo recuerda la metáfora del Calibán recuperada por Castro-Gómez, pues si bien el discurso mestizo fue la condición de posibilidad de creación del discurso latinoamericanista, también representa el almacén que, además de contener sus efectos liberadores, suele dejar puntos ciegos que generan una suerte de exclusión por omisión de grupos que se politizan desde representaciones otras.

Atendiendo lo anterior, y volviendo a la propuesta de Chakrabarty, la modernidad debe ser entendida desde su aspecto antropofágico, es decir, como el surgimiento y

expansión de un tipo determinado de racionalidad, la cual toma en sus manos los saberes de las distintas formas de vida y los hace suyos. Así, este tipo de racionalidad se expande y se internaliza en las distintas racionalidades ya existentes en otros pueblos, en donde la ciencia toma un papel fundamental como destructora y detractora de saberes, mitos y conocimientos, de manera tal que la racionalidad moderna logra mostrarse a sí misma como instancia última de verdad y pertinencia, gracias a una capacidad insólita de auto-denominación y autorreflexión, otorgando a su proyecto un carácter universal y unívoco. Castro-Gómez (2005) afirma que dicha autorreflexión propia de la modernidad fue posible gracias a la separación entre el centro étnico y el centro geométrico de observación, ya que al separarlos pudo fijar un centro, y con esto ocultaba el lugar de observación.

Por esta razón es necesario generar la apertura de diálogos con una pluralidad de voces que habían permanecido relegadas de las narrativas tradicionales y locales, ausentes de los registros de la historia y la filosofía. Los Estudios Subalternos de la India son un ejemplo de ello, ya que plantean que el problema del subalterno excede los límites disciplinarios, así como la dicotomía teoría-práctica, teniendo como punto de partida el supuesto de una separación relativa de la historia vista desde cualquier historia universalista del capital, pues a su consideración, los modelos interpretativos de la historiografía tienen como límite la universalización de la historia, pues está pensada bajo ideales europeos que tienen un relato interesado del pasado colonial y del presente de “países periféricos”; en otras palabras, se encuentra sustantivamente ideologizada de acuerdo a una división internacional del trabajo. Así, se pone permanentemente en cuestión la relación que existe entre conocimiento y poder. En este sentido, es necesario tomar conciencia del problema subyacente: ¿cómo comprender al otro sin suplantarlo? Así, la tarea de seguir las huellas de la historia –tanto escritas como orales– se convierte en una tarea de desenmascaramiento de una serie de dispositivos de poder presentes en los discursos oficiales. Es decir, toda huella ha de ser no sólo interpretada sino leída desde la sospecha misma.

Poder y subalternidad en los sujetos coloniales

A continuación quiero mostrar cómo es que Spivak da cuenta de la violencia epistémica desde un análisis de los sujetos silenciados por el colonialismo y el patriarcado, pues ella es quien muestra la complejidad de dicho silenciamiento. Así, cuando se pregunta si el subalterno puede hablar, evidencia dos problemas fundamentales. El primero de ellos es que existe la urgencia de criticar los esquemas epistemológicos que generan un silenciamiento de sujetos oprimidos; el segundo se plantea la necesidad de reconocer la incapacidad de atender al otro en cuanto otro. Así, la pregunta de la autora y su polémica respuesta negativa forman parte del derrotero de la teoría crítica contemporánea que fija la atención en las formas en que se ha registrado el conocimiento y las prácticas sociales del sujeto subalterno. Para Spivak, el problema de la falta de habla

del sujeto subalterno en el contexto de producción colonial no puede ser otro sino el que se le ha negado la historia, pues cuando afirma que el sujeto colonial o subalterno no puede hablar, señala de manera incisiva el funcionamiento de una violencia epistémica que opera en las formas en que se han registrado, autorizado y jerarquizado los saberes y las prácticas sociales de acuerdo a la lógica imperial colonial.

Hay que insistir en el hecho de que Spivak no niega que el subalterno hable, lo que pasa es que no encuentra un lugar de enunciación en la historia, dado que no hay institución que lo legitime. Para decirlo de otra forma, el subalterno se encuentra colocado en el lugar de la diferencia, situación que lo condena a existir en el silencio, como un resto incesante e insatisfecho que permanece, pero dicha permanencia es precisamente lo que no permite un cierre dialéctico total de la síntesis, y que por tanto, se traduce en la capacidad de dislocar la totalización del sistema hegemónico. La tarea de la interpelación de la totalidad dominante es un proceso tenso e inacabado que nos obliga a hacernos cargo de la dificultad de entender al otro, sin hablar por él.

Spivak ve en los filósofos de la sospecha –Freud, Marx y Nietzsche–, a los intelectuales más críticos de Europa, y eso es así porque sus elaboraciones teóricas conllevan un análisis de la ideología y la racionalidad y por tanto de las formas en que se representa, lo que significa y lo que se conoce. Por ejemplo, cuando estudia los pasajes de la historia de la India busca dichas operaciones en los proyectos metropolitanos con carácter imperial, y nos dice:

si el proyecto del imperialismo consiste en componer violentamente la episteme de que “significará” (para otros) y “conocerá” (para el sí-mismo) al sujeto colonial como otro casi-sí-mismado de la historia [...] lo que está siempre implícito es que el significado significa/saber se cruza con el poder [de tal suerte que] se revela la retirada de la instrucción militar tan eficaz en la intervención de una respuesta a la pregunta “¿Quién es el nativo?” (2010:216).

Aquí lo que le interesa a Spivak es visibilizar la estrategia de representación del amo y el nativo, como una oposición con matices diferente de la oposición “el amo y el esclavo”, en donde señala la manipulación de una ciencia del amo “interesada” en la guerra y no en el saber “desinteresado”, condiciones que reproduce la naturalización de la distinción entre amo y nativo, sustentada en la percepción de un saber que es superior a otros. Así, recordando a Freud, califica al amo europeo como un superyó paranoico y esquizofrénico, que no permite ningún tipo de síntesis dialéctica (*idem.*: 218).

Si analizamos la violencia epistémica como el modo de operación del poder, que se fija en los cuerpos racializados y sexualizados, veremos su dinámica, pues pone en operación a las cosas, los sujetos y las palabras. Y es que son los mecanismos los que ponen en funcionamiento a los sujetos, y veremos que no son las leyes o las reglas las que se mueven por sí mismas, aunque así lo parezca. Por ello, Spivak considera indispensable encarar la necesidad de estudiar el papel de la ideología en las relaciones de

poder ya que, a diferencia del marxismo, y aun del posestructuralismo francés de Foucault y Deleuze, le parece un asunto sustantivo para una analítica del poder efectiva, y en particular cuando se habla desde la colonialidad.²

El argumento de Spivak señala que aun en los pensadores críticos de Occidente existe un interés por preservar al sujeto occidental, o mejor dicho a “Occidente como Sujeto”, lo cual supone una regresión de la crítica hecha al sujeto soberano. En este tenor ella recupera la conversación entre Michel Foucault y Gilles Deleuze (1988), donde ambos autores, por un lado, argumentan que las redes de poder/deseo/interés son heterogéneas y, por otro lado, conciben a la teoría como una práctica de poder, donde el intelectual debe tratar de conocer el discurso del otro que puede hablar por sí mismo. Para Spivak, cuando los filósofos franceses afirman que “las masas” –el otro– hablan por sí mismas –e incluso mejor de lo que cualquier intelectual puede traducir de ello–, éstos desestiman la contradicción constitutiva entre deseo e interés, es decir, le otorgan peso al deseo y pasan por alto el objeto del deseo, situación que lleva a perder de vista el interés. De tal manera que parece que el tránsito entre el hablar por sí y el hablar para sí se da de manera espontánea, tal y como ocurre con los “sujetos otros” de la cárcel y el manicomio a los que se refiere Foucault en sus estudios, a quienes él mismo, y sin darse cuenta de ello, ha dado las condiciones para hablar.

Para Deleuze y Guattari, el vínculo en la lucha obrera está localizado en el deseo, el deseo de “hacer volar el poder”, y es esta idea la que le resulta problemática a Spivak, pues advierte en ellos una indistinción entre deseo y objeto del deseo: “El deseo no carece de nada: no carece de su objeto [...] el deseo y su objeto es una unidad: es la máquina, como máquina de una máquina. El deseo es una máquina, el objeto de deseo adicionalmente es una máquina conectada” (Deleuze, citado en Spivak, 2003:304).

La consideración que hace Deleuze del deseo como un flujo en constante devenir que produce su objeto sin observar la contingencia del objeto, impide articular una teoría de los intereses. Esto, en el argumento deleuziano, es lo que se pierde de vista, el punto u objeto donde se fija colonialmente el deseo. Esta falla detectada por Spivak es atribuida a una indiferencia por parte de los filósofos franceses al tema de la ideología, pues dirá: “Deleuze y Foucault se vieron obligados a rechazar todo argumento denominando el concepto de ideología como únicamente esquemático antes que textual, obligándolos a producir una operación mecánicamente esquemática entre interés y deseo” (*idem*: 306). En pocas palabras, Spivak muestra que la negativa de los intelectuales franceses a estudiar el papel de la ideología en las relaciones de poder genera un problema sustantivo en la teoría del poder y, en particular, en la problemática del colonialismo. Esta omisión significa una incapacidad para entender al sujeto Otro de la

2 Spivak lo llamará colonialismo, ya que en su propuesta no hay una distinción analítica entre colonialismo y colonialidad como si la hay en el giro decolonial, lo cual no implica que no entienda a la colonialidad como un mecanismo de dominación de larga duración.

modernidad, aquel que se encuentra marcado por la división internacional y racial del trabajo. La autora no puede pasar por alto el papel del intelectual que aquí se torna en “sujeto soberano”, pues nos dice: “la experiencia concreta que es la garante de la apelación política de los prisioneros, soldados o escolares es revelada por medio de la experiencia concreta del intelectual”. Y continúa: “ni Deleuze ni Foucault parecen conscientes de que el intelectual dentro del capital socializado, esgrimiendo la experiencia concreta, puede ayudar a consolidar la división internacional del trabajo” (*idem*:307).

Spivak avanza a la crítica de la noción de S/sujeto como “ocultamiento” del poder y del deseo, y para el análisis que aquí se realiza de la realidad, es necesario anotar que se percibe como algo de manera inmediata o transparente, pero no es que exista una verdad detrás de las cosas, sino que hay entramados de deseo y poder que pone en operación cuando se habla del sujeto sin más. Así, para profundizar en la violencia epistémica que impide hablar al subalterno, Spivak señala que existen dos significados de representación que operan al mismo tiempo en la ideología: 1) la representación política “hablar a favor de”, dentro de la forma estatal y de la ley, aquí hay un sujeto que se pone en el lugar del otro y habla en su “representación”, y 2) la representación como re-presentación de sujeto-predicación, en el arte y la filosofía, aquí lo que está puesto en lugar de otra cosa, es un conjunto de significaciones que olvidando que son significaciones, ocupan el lugar de “lo real” (como imposible de simbolizar). Ambos significados se ponen en lugar de otra cosa, y “están relacionados pero son irreductiblemente discontinuos, y encubrir la discontinuidad con una analogía que es presentada como la prueba refleja otra vez un paradójico sujeto-privilegiado” (*idem*.: 308). Y continúa la autora: “operar conjuntamente ambas nociones de representación, en especial con el propósito de decir que más allá de ambas es donde los sujetos oprimidos hablan, actúan y conocen por sí mismos, conduce hacia una política utópica y esencialista” (*idem*. 310). En otras palabras, lo anterior conduce a la construcción de sujeto soberano que puede hablar por sí mismo, pero “habilitado” por un otro más soberano aún, que es el que le brinda ese lugar para hablar. Es la noción de ideología, como se había dicho en la entrada anterior, la contradicción entre deseo e interés que da inicio al argumento de Spivak, y nos ayuda a explicar cómo opera el silenciamiento. Así, el sujeto colonial necesita salir de la situación de dominación colonial, pero si sólo analizamos el deseo de salir de dicha situación, no podremos percibir dónde se ha depositado o fijado el deseo y, por tanto, tampoco podremos ver cómo se sostiene el sujeto occidental como centro, y con esto, no se comprende la configuración de lo que algunos teóricos llamarán el “colonialismo interno”. Cuando el deseo de salir del estado de dominio colonial se hace a través de la apelación al logro dictado teleológico por la civilización occidental, quien dicta la forma óptima de ser libre, moderno y desarrollado, ello genera una contradicción con el interés del sujeto, pues el sujeto dominado comienza a negar su falta: su profundo deseo de libertad generado por la falta de ella, y comienza a actuar en contra de su propio beneficio deseando ser “tan moderno como dicta occidente”, al

punto de sentirse liberado cuando “se siente europeo”. Así, si atendemos al objeto del deseo, no caemos en el error de fijarlo, y lo dislocamos al considerar su falta constitutiva, de manera que podremos concebir a la “modernización colonizadora” como la ideología que se ha encargado de afirmar la dominación europea colonial.

Cabe aclarar que la lucha por la hegemonía ideológica es siempre política pero se vive como “espontáneamente apolítica”, pues si atendemos las palabras de Žižek, la ideología “se define a través de la distancia respecto a Otro, al que siempre se lo descarta y denuncia como ideológico” (1998:12). Así, podemos ver que el deseo de acabar con la dominación colonial es incapaz de generar por sí solo un vínculo solidario o una articulación colectiva de carácter emancipador, y lo que es peor, el deseo puede tornarse en una perversión que pierde de vista la contingencia del objeto del deseo.

Pero atendamos el tema central que ocupa a Spivak en “¿Puede hablar el subalterno?”. Veremos que el Rito Sati es la manipulación del sujeto mujer mediante un contrarrelato de lo construido por la conciencia de sujeto femenino, que deja a la mujer limitada a la dicotomía “ser buena mujer” al lanzarse a la pira del marido fallecido, o decidir no hacerlo como parte de la intervención británica que prohibía la autoinmolación de las viudas. Lo que aquí se muestra es cómo es silenciada la mujer, en donde la agencia de la mujer desaparece entre la tradición patriarcal y el discurso imperial. Esto es así, porque la voluntad de la viuda, y su capacidad de tomar decisiones sólo pueden ser narradas desde estas dos posiciones: desde lo tradicional o desde la ley imperial occidental. Spivak nos cuenta del suicidio de Bhuvanewari Bhadur, una joven integrante del movimiento de independencia de la India, quien se ahorca en Calcuta en 1962 tras un atentado fallido. Bhadur quiere que su suicidio sea tomado como un gesto político y no como un acto pasional; no quiere que se piense que su muerte es el acto desesperado de una mujer que ha quedado penosamente embarazada, por lo que espera a tener la menstruación para llevarlo a cabo. Pero lo que sucede, nos dice Spivak, es que a pesar de todas las precauciones tomadas, su gesto es arrebatado de toda narración política, pues su muerte es leída enseguida a través de alegorías y símbolos de la tradición patriarcal hindú: “Entre patriarcado e imperialismo, constitución del sujeto y formación del objeto, desaparece la figura de la mujer, no dentro de una nada prístina, sino dentro de un violento ir y venir que es la figuración desplazada de la ‘mujer del Tercer Mundo’ atrapada entre la tradición y la modernización” (*idem.*:358).

Para Spivak, la crítica y la denuncia de la situación subalterna y/o colonial implica un trabajo epistémico constante y profundo, que reconoce que no puede deshabilitar a capricho los fundamentos, los dispositivos de poder que están en funcionamiento en el sistema de representaciones de los sujetos subalternos, pues estos fundamentos gozan ya, de una fuerte implicación. Si el subalterno es lo que difiere, no es lo uno ni lo otro, se mantiene en un movimiento oscilatorio que rechaza cualquier localización en cualquiera de los extremos. De aquí que Spivak recupere la *différance* derridiana, entendida como estructura y movimiento que no piensa en oposiciones binarias: es un juego

semántico de lo que se indica como diferencias, por medio de las cuales los elementos se relacionan unos con otros. Por lo anterior, es difícil trascender esta negatividad crítica para lograr una afirmación política; para ello Spivak sugiere la utilización de un *esencialismo estratégico*, pues en este marco, la conciencia subalterna es recuperada, aunque mediada inevitablemente por el discurso de las élites, es decir, por un “efecto-de-sujeto subalterno” por medio de una metalepsis, con la intención de luchar por algún interés político. Como nos advierte Judith Butler, “esto no es una cuestión de ofrecer una representación adecuada en el lenguaje de un grupo preconstituido, en un sentido, es la invocación performativa de una identidad para propósitos de resistencia política a la amenaza hegemónica de marginalización” (citado en Mattio, 2009).

Así, la lectura de Spivak ha sido un referente capital para el poscolonialismo, el subalternismo y el feminismo, ya que su trabajo sirve para cuestionar los procesos discursivos y políticos que han silenciado históricamente a la mujer del Tercer Mundo frente al patriarcado. La estrategia de Spivak para “escuchar al subalterno” es estudiar y rastrear aquellos hilos políticos, económicos, históricos, sexuales, ideológicos, lingüísticos, que aparecen en una multitud de textos, en aras de una constante e insistente traducción que tiene la finalidad de reconocer los rastros de los procesos de subalternización, dando cuenta de los diferentes nudos y las determinaciones heterogéneas de lecturas circunstanciales que logran producir el efecto de un sujeto positivo al cual Spivak llama “efecto-sujeto”.

En síntesis, para Spivak, la tarea en contra de la violencia epistémica no puede ser otra más que la de reconocer las huellas discursivas mediante una lectura constante que regresa una y otra vez sobre esas huellas. Se trata de dar cuenta de la operación del discurso dominante como ejercicio de silenciamiento y como construcción de sujetos coloniales dispuestos al designio de los intereses del poder colonial. Debemos escapar de una mala interpretación que se tiene cuando pensamos en un intelectual poscolonial, como aquel capaz de develar una verdad oculta, capaz de contar una historia secreta y coherente y unitaria, que se encuentra ahí en espera de ser descubierta por dicho intelectual. Para Spivak, la tarea no puede ser otra más que la de dar cuenta de la operación del discurso dominante como ejercicio de silenciamiento. Así, la utilidad crítica de Spivak estriba en mostrar que la producción discursiva de los subalternos que trascienden su condición de subalternidad a través de la apelación a la modernización dictada por Occidente, responde a un mecanismo de colonialidad. Ello, en la medida en que el discurso de la civilización occidental sigue las pautas del contrato perverso, en que la víctima está ligada al dominador a través de una relación de complicidad (consciente o inconsciente), por lo que se hace necesario un ejercicio intelectual que rompa con la naturalización de las categorías que se encuentran implicadas en la concepción imperial de una modernidad de Occidente para leer la historia fuera de aquello que “Europa” centró, de tal suerte que este ejercicio sea capaz de desenmascarar una serie de criterios que aparecen como fijos en los registros de la historia. Como

ejemplo de esto se encuentra la cartografía imperial que traza los mapas que gozan de autoridad, y que neutraliza el lugar desde donde son enunciados, para determinar una “imagería espacial” que establece no sólo dónde está Oriente y Occidente, dónde el Norte y dónde el Sur, sino más aún, dónde comienza la historia y dónde acaba.

Así, la lectura que propone Spivak va más allá de una mera referencia a la diferencia, pues no es suficiente hablar del subalterno, ya que como hemos visto, su inclusión se encuentra minada por la violencia epistémica que niega por completo un lugar de enunciación. Entonces, lo que nos propone es hacer una lectura en un movimiento oscilatorio que se encuentra “entre”, rastreando el lugar de los indecibles que tienen una unidad de sentido capaz de dislocar las estructuras binarias del conocimiento tradicional. Cuando Spivak nos muestra lo difícil que es salir de la situación de poder, en un primer momento nos deja paralizados, casi en un callejón sin salida, pero veremos que su crítica abre posibilidades políticas desde la deconstrucción derridiana y desde el marxismo –aunque aquí no hemos abordado dicha vertiente. Entonces, ¿cómo es posible representarse de otra manera que no sea a través de lo colonial? ¿Es posible salir de la exclusión? Sin duda, la exclusión demanda una reivindicación, pero esto no nos debe llevar a la fantasía positiva que nos lleva a creer que es posible subsanar toda/cualquier falla. De hecho, esta situación nos exige volver una y otra vez, para dar cuenta de la falta constitutiva del sistema, de todo sistema. El cambio radical no se puede dar de manera voluntarista, depende quizá de lo que Nietzsche denominó “experiencia abismal”, que se refiere “al tipo de perturbación subjetiva que genera la aparente quiebra de todo horizonte de inteligibilidad” (Palti, 2005:19). Si bien Spivak hace una crítica al intelectual, también reconoce que tiene una tarea importante de traducción constante y vuelta permanente a esos espacios “entre” para hacer hablar al subalterno, pero no para “hablar por él”. En este contexto, el intelectual no se debe confundir con el intelectual orgánico que organiza a las masas con el objeto de articular una hegemonía, ni tampoco con el intelectual que asume el doble rol de hablar desde los patrones disciplinares y de llevar a cabo una práctica participante, mucho menos asume el rol de traductor de diferencias que hay que “hacer entender” a los demás. Pensar la subalternidad es pensar desde dentro del discurso para descolocarlo; es necesario mostrar, desde instancias de crítica colectivas, las tecnologías de dominación que han silenciado a los sujetos, de tal manera que un diagnóstico de la situación de subalternidad demanda la comprensión de los mecanismos de disciplinamiento que, al dictar los modelos de ciudadanía nacional, los han excluido.

Con este fin, vale recuperar la reflexión que Judith Butler hace sobre la traducción cultural desde un énfasis en la necesidad de pensar desde lo subalterno, en contra de las exclusiones que forjan las articulaciones hegemónicas dominantes. Como la universalidad sólo es posible en contextos de culturas híbridas y fronteras nacionales difusas, en consecuencia la universalidad no es una variable contextual fija, sino la sede de un trabajo de traducción cultural permanente. En los trabajos de Butler, la

performatividad traductiva no es sólo un dispositivo interpretativo, sino un recurso a la acción política intelectual, es decir, una politización de las estructuras intelectuales que permiten la emergencia de nuevas posibilidades sociales. Más que postular una universalidad dada, la política radical de la traducción cultural se mantiene abierta a la promesa sin fin de universalidad, es decir, a la emergencia de universalidades culturales en competencia. Butler sostiene que no somos sujetos aislados en lucha por el reconocimiento, “sino que somos parte de un intercambio recíproco, un intercambio que nos destituye de nuestro lugar, de nuestras posiciones de sujeto, y nos permite ver que una comunidad necesita reconocer que estamos, de una u otra manera, luchando por el reconocimiento” (2006:71). El sujeto de la política de la performatividad no es el individuo —en el sentido moderno-ilustrado—, sino una praxis social. En otras palabras: “Somos seres que se comportan respecto de un ‘tú’, fuera de sí mismos, constituidos por normas culturales que nos preceden y nos exceden, entregados a un conjunto de normas culturales y a un campo de poder que nos condiciona de manera fundamental” (Butler, 2006:73). La propuesta ética de Butler cifra una política del sujeto que asume la extrañeza de mi ser como condición para la conexión con los otros. En otras palabras, la posibilidad del encuentro traductivo no se debe a que soy el poseedor de un lenguaje primordial neutro que hace posible la traducción, sino a una dislocación esencial de la subjetividad que me impide entenderme como un sujeto autoconstituido. Lo que aquí se sostiene es que:

no tenemos que basarnos en un único modelo de comunicación, en un único modelo de razón, en una única noción de sujeto previa a la práctica [...]. Hay que aceptar el abanico de creencias epistemológicas y políticas muchas veces inconmensurables y las formas y tipos de praxis que nos llevan al activismo (2006:76-77).

Lo que nos permite juntarnos no es la naturaleza del “hombre”, ni las condiciones comunicativas *a priori* del lenguaje, es decir, condiciones intemporales de comunicación (en el sentido habermasiano). Pensar los dilemas globales que enfrentan sujetos subalternos “exige tomar en cuenta la necesidad de traducción cultural que, suponemos, forma parte de la responsabilidad ética (por encima de la prohibición explícita de pensar el Otro bajo el signo de lo “humano”)” (*Ibid.*:78). Por ejemplo, sería erróneo pensar que el Primer Mundo es una región perfectamente distinguible del Tercer Mundo; tampoco es pertinente imponerles un lenguaje político elaborado en el Primer Mundo a mujeres que sufren la explotación económica imperialista y el peligro de extinción cultural. Butler concluye:

Porque si tú me confundes a mí, entonces tú ya eres parte de mí, y yo no estoy en ninguna parte sin ti. Sólo puedo reunir un “nosotros” encontrando el camino que me liga a “ti”, tratando de traducir pero dándome cuenta de que mi propio

lenguaje tiene que quebrarse y ceder si voy a saber quién eres. Eres lo que gano a través de esta desorientación y esta pérdida. Así es como surge lo humano, una y otra vez, como aquello que todavía tenemos que conocer (*Idem.*).

Las consecuencias que tiene la propuesta subalternista de Butler para un proyecto político decolonizador son claras. La traducción cultural es necesaria no porque somos poseedores de una cultura fija a ser interpretada, sino todo lo contrario: precisamos la traducción cultural porque el sentido de nuestra comunidad no es directamente aprehensible. La traducción que hace el otro de mí es incompleta porque ambos somos esencialmente incompletos. No sólo es necesaria la traducción como forma de mediación cultural, sino que además es preciso multiplicar los dispositivos de traducción cultural para hacer frente al imperialismo de la única traducción absoluta o imperialista.

Bibliografía

- Butler, Judith (2003), “Reescenificación de lo universal: hegemonía y límites del formalismo”, en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, FCE.
- Butler, Judith (2006), *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós.
- Castro-Gómez, Santiago (1996), *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill.
- Castro-Gómez, Santiago (1997), “¿Quiénes son los calibanes o qué significa una crítica de la razón latinoamericana?”, en *Revista Iberoamericana*, Pittsburg, vol. LXIII, núm. 180.
- Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta (eds.) (1998), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonilidad y globalización en debate*, México, University of San Francisco/Porrúa.
- Castro-Gómez, Santiago (2007), “Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Pontificia.
- Chakrabarty, Dipesh (2008), *Al margen de Europa*, Barcelona, Tusquets.
- Dussel, Enrique (1996) [1977], *Filosofía de la liberación*, Colombia, Nueva América.
- Foucault, Michel (1992), *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.

- Grosfoguel, Ramón (2003), *Colonial Subjects. Puerto Ricans in a Global Perspective*, Berkeley, University of California Press.
- Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos (1998), “Manifiesto Inaugural”, en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (eds.) (1998), *Teorías sin disciplina*, México, University of San Francisco/Porrúa.
- Mattio, Eduardo (2009), “¿Esencialismo estratégico? Un examen crítico de sus limitaciones políticas”, en revista cultural electrónica *Construyendo nuestra interculturalidad*, año 5, núm. 5, noviembre, Lima, Perú.
- Palti, Elías José (2005), *Verdades y saberes del marxismo*, Buenos Aires, FCE.
- Said, Edward (2004), *Orientalismo*, Barcelona, De Bolsillo.
- Spivak, Chakravorty Gayatri y Santiago Giraldo (2003), “¿Puede hablar el subalterno?”, en *Revista Colombiana de Antropología*, Colombia, vol. 20, enero-diciembre.
- Spivak, Chakravorty Gayatri (2010), *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una crítica del presente evanescente*, Madrid, Akal.
- Spivak, Chakravorty Gayatri (2013), *Sobre la deconstrucción. Introducción a la gramatología de Derrida*, Buenos Aires, Hilo Rojo.
- Žižek, Slavoj (2001), *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI.
- Žižek, Slavoj (2003), “El espectro de la ideología”, en *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, Slavoj (2005), *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós.
- Žižek, Slavoj (2009), *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Buenos Aires, Paidós.

Pensamiento latinoamericano y poscolonialidad: un diálogo no explícito

Verónica Renata López Nájera*

Introducción

El presente texto intenta aportar a una genealogía alternativa de las corrientes poscoloniales y decoloniales en América Latina, así como ubicar algunas discusiones centrales. Seguimos la hipótesis de que en la trayectoria del pensamiento crítico latinoamericano, la cuestión colonial y sus consecuencias históricas forman parte de una continuidad reflexiva en tanto explicación de nuestra dependencia histórico-estructural. Sin embargo, dicha perspectiva no fue central e incluso fue invisibilizada durante las décadas de los cincuenta a los ochenta. Es hasta años recientes que su discusión se retoma aunque desde otras coordenadas reflexivas. Dichos autores estaban pensando sobre todo en la herencia colonial como un problema histórico-estructural de nuestras sociedades y entendían la dependencia como el resultado interno de la reproducción de jerarquías internas y de una compleja organización social clasificada racialmente, heredada del periodo de colonización.

Los autores que trabajaron estos conceptos pensaron en la heterogeneidad de nuestras sociedades como una condición constitutiva de la herencia colonial y no sólo como el resultado de las relaciones de producción que se forjaron en el momento de nuestra incorporación a la dinámica capitalista mundial, ocurrida, según otras vertientes del pensamiento crítico latinoamericano, durante el siglo XIX. Sin embargo, la polémica sobre el subdesarrollo, la dependencia y su posible superación en un contexto de efervescencia revolucionaria, opacó un debate que, además, en cierta medida era considerado como superable por el mismo proceso de desarrollo y modernización.

* Doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México, coordinadora del proyecto PAPIIT IN305316 “De lo poscolonial a la descolonización. Genealogías, debate, evaluación y crítica en América Latina”. Profesora Investigadora Titular “A” de tiempo completo, ha impartido clases en la Facultad de Filosofía y Letras y en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (UNAM) y en la Universidad Iberoamericana. 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”, miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I, pertenece a la Red de Investigación Interdisciplinaria sobre Identidades, Racismo y Xenofobia en América Latina (Red Integra) y a la Red de Feminismos Decoloniales.

Pensamiento latinoamericano

Podemos hablar de pensamiento latinoamericano prácticamente desde el momento de las independencias de las Coronas española y portuguesa registradas durante las primeras tres décadas del siglo XIX, y en términos de clave moderna, podemos hablar de teoría social latinoamericana aproximadamente a partir de la década de los años cincuenta del siglo XX, cuando la producción de conocimiento desde la perspectiva social reúne ciertos requisitos marcados por el canon científico-occidental, como la institucionalización y sistematización de las ciencias sociales, la creación de conceptos y categorías, la organización de un conjunto de escuelas, facultades, posgrados e institutos dedicados no sólo a formar profesionales de las ciencias sociales especialistas en la región latinoamericana, sino y sobre todo a crear espacios de reflexión, que a su vez son acompañados por la creación de un circuito material y simbólico de producción de conocimiento, es decir, editoriales, revistas especializadas, publicaciones, congresos, encuentros, espacios de reflexión, que contribuyen en ese sentido a configurar un gran cuerpo académico y de investigación profesional (Trindade, 2007).

Asimismo, serán muy importantes los temas o paradigmas de reflexión, que serán concreciones reflexivas de problemas medulares y que se consideran comunes a la región latinoamericana: el desarrollo, la industrialización por sustitución de importaciones, la dependencia, la marginación social, los procesos de modernización, las dictaduras militares, las democracias en sus distintas versiones, los tipos de gobierno, las diferencias culturales, los partidos políticos, los movimientos sociales, y así una multiplicidad de temas (Calderón, 1995) que en algunos momentos se vuelven centrales y articulan diversas perspectivas, volviéndose paradigmas a la manera en que los entiende Thomas S. Kuhn (1992).

Pero al mismo tiempo, en esta amplia producción que permitió visibilizar y reflexionar en torno a ciertas problemáticas clave, en distintas coyunturas o periodos, se invisibilizaron temas, problemas o incluso, a pesar de ser planteados, se minimizaron ciertos debates que no fueron considerados importantes o pertinentes para la reflexión social del momento.

Aquí me interesa reflexionar precisamente en torno a esos puntos ciegos del pensamiento social latinoamericano, para argumentar que el problema de la colonialidad del poder, tal como la ha conceptualizado Aníbal Quijano (2014), ha estado presente en la trayectoria del pensamiento latinoamericano, aunque de manera velada, no plenamente formulada y no recuperada muchas veces por los acontecimientos de la misma dinámica social.

Desde la década de los treinta, a partir de la idea de “colonialismo interno” se intentó formular un debate que reconociera, en primera instancia, el trastocamiento violento que implicaron la conquista y colonización de los pueblos que ahora nombramos “latinoamericanos”. Esta violencia derivó en un reordenamiento en todos los ámbitos de la vida social, económica, política y cultural, que configuró una matriz colonial que

persiste hasta nuestra época. Esta matriz colonial, en ese entonces se consideraba un problema de orden estructural que siempre era señalado por los pensadores latinoamericanos como un problema de origen, un nudo gordiano de difícil comprensión y superación, porque implicaba cuestionar no sólo nuestro propio sometimiento sino que la idea de su superación pasaba por una postura radical –como es el caso de algunos movimientos indígenas en la región (Bolivia y el indianismo que propone la eliminación del *qara*, cuestión que, por otro lado, tampoco ha trascendido su fase discursiva)– o se solucionaba recurriendo al mestizaje: somos el resultado de una mezcla, pero nuestra cultura es expresión de lo mejor, el crisol de razas.

Es sobre todo en aquellos países latinoamericanos con mayor número de población indígena –como es el caso de México, Ecuador, Perú y Bolivia– donde el tema de lo étnico será considerado importante, aunque no central. El indígena será entonces conceptualizado como “un problema”. Un problema para el desarrollo, un problema para la economía, un problema para la educación, para la cultura, para la política, una rémora que debe ser superada.

Hasta aquí, entonces, cabe preguntarnos: ¿cuáles fueron las razones del invisibilización de la problemática indígena? Propongo, por ahora, dos hipótesis generales. La primera se refiere a la urgencia de construir la nación y promover los proyectos de modernización e industrialización, lo cual significó en los hechos el confinamiento de lo indígena a un segundo o tercer plano. La cuestión de lo indígena, diría Mariátegui (1979), se encuentra atada al problema de la tierra. La conversión del indio en campesino lo volvió un sujeto que ocupaba una posición menor en la escala de “los sujetos revolucionarios”. Los movimientos obreros, los movimientos estudiantiles y los de algunas profesiones modernas como profesores o médicos, desempeñaron papeles centrales en la disputa por la construcción de modelos alternativos de nación, mientras que el indígena fue representado como un sujeto arcaico, muchas veces fuera de la historia, inmutable en sus necesidades y sus luchas. Para que un indígena se convirtiera en sujeto de cambio tenía que asumir una identidad de clase moderna. De ahí que fuera convertido en campesino.¹

La segunda hipótesis, que se relaciona con la primera, se enmarca en la radicalización de la oposición campo-ciudad que los mismos procesos de modernización acentuaron. En prácticamente todos los países de la región el indígena fue desplazado a lugares inhóspitos desde la Colonia. Con la división de la administración colonial entre ciudades de españoles y ciudades de indios, fueron movilizados y despojados de sus tierras originarias, muchas veces orillados de manera violenta a habitar zonas en la selva o en la sierra, pero además, también fueron despojados de sus propios universos simbólicos y cosmovisiones.

1 Armando Bartra tiene un texto interesante que plantea esa doble identidad campesindios. Consultar en <<https://es.slideshare.net/KarlaAroca/bartra-campesindios>>.

En la etapa independiente, fueron marginados de los avances del proceso modernizador, tras un intento fracasado de incorporarlos como mestizos a la idea de la nación, entendida ésta como entidad homogénea y con un discurso unívoco. La idea y el proyecto del mestizaje en este sentido jugarán un papel central como mecanismo de incorporación-despojo, del cual apenas en las últimas décadas se empiezan a generar estudios críticos.

Lo que propongo entonces como ruta de investigación, de la cual este ensayo es apenas un acercamiento preliminar, consiste en rastrear las huellas de un pensamiento anticolonial-descolonizador, presente en algunos de los autores clásicos del pensamiento latinoamericano. Pienso en José Carlos Mariátegui, para el caso del Perú; en Agustín Cueva para el Ecuador, y Guillermo Bonfil Batalla, Rodolfo Stavenhagen y Pablo González Casanova para el caso de México. Por supuesto, para el caso boliviano la lista es larga.²

Propongo que para estos autores un rasgo distintivo de su pensamiento radica en las especificidades socio-culturales de sus naciones. En sus países de origen, a principios del siglo xx, la población considerada como indígena superaba con mucho el 50%. La reducción demográfica en muchos casos no sólo tiene que ver con un proceso de exterminio, sino más bien con el mestizaje cultural o blanqueamiento social. Es por ello que el problema del indio tiene muchas aristas que sería necesario ir desmontando.

Por ejemplo, en *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1979), Mariátegui ya enfatiza la heterogeneidad estructural que caracteriza la configuración del Perú como un problema que se articula con la condición del indio. Como dice Aníbal Quijano en el estudio introductorio al texto de la edición de Ayacucho,³ esta idea representa una ruptura epistémica al cuestionar la concepción de totalidad imperante.

Esta subversión epistémica, en palabras de Quijano, permite reconocer la diversidad de formas histórico-estructurales que existen y co-existen en nuestras naciones. Además, el reconocimiento de la raza como un problema central y la necesaria participación de las comunidades indígenas en los procesos revolucionarios es un problema crucial en cuanto a la posibilidad de pensar la transformación social.

En un segundo momento, en la década de los setenta, Agustín Cueva mantendrá un debate abierto con Ruy Mauro Marini acerca de las condiciones histórico-estructurales de la dependencia latinoamericana. En su libro *El desarrollo del capitalismo en América Latina* (1994), la postura central de Cueva radica en proponer la condición de heterogeneidad estructural como un obstáculo al desarrollo industrializador, pero más aún, a la posibilidad de plantear un movimiento revolucionario con las mismas características de los países centrales. Aquí es importante referir algunos términos del debate que, en un contexto de proyección revolucionaria, tendrán así mismo implicaciones políticas.

2 En Bolivia la crítica se planteó en términos de discurso anti-colonial. Ejemplo de ello son los trabajos de Fausto Reinaga o Silvia Rivera Cusicanqui.

3 José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2007.

Cueva comienza diciendo que Marini afirma lo siguiente en *Dialéctica de la dependencia* (1973): “no es porque se cometieron abusos en contra de las naciones no industriales que éstas se han vuelto económicamente débiles, es porque eran débiles que se abusó de ellas”. Para Cueva, esta aseveración es cierta siempre y cuando sea dialectizada, es decir, que esta debilidad inicial se debe a la herencia colonial, y que dicha debilidad se aprovecha para perpetuar tal debilidad, reproduciéndola a escala ampliada.

Para Cueva, como para Mariátegui –y no sólo ellos– situar el problema de nuestra configuración e incorporación a la dinámica capitalista desde el siglo XVI, es decir desde el momento de la conquista y colonización, rompe con la mirada predominante en el contexto reflexivo de principios del siglo XX, que situaba este momento recién en el siglo XIX, cuando se registran las revoluciones independentistas.

Mariátegui expone desde el primer capítulo de *7 ensayos...*, que la economía peruana en el momento de la independencia, mantuvo su condición colonial. En el Perú actual, dice el autor, “conviven tres formas de economía: la economía indígena comunista, una economía feudal y una economía burguesa ‘retardada’” (p. 21).

El problema del indio es que se encuentra atado a la forma feudal de producción de la tierra, y es la tierra su vida misma. “La nueva generación peruana siente y sabe que el progreso será ficticio o, por lo menos no será peruano, mientras no constituya la obra y no signifique el bienestar de la masa peruana que en sus cuatro quintas partes es indígena y campesina” (p. 37).

Pero, ¿qué significa para Mariátegui, y más aún, cuál es la relevancia de esta idea, de que el problema del indio es el problema de la tierra? ¿Cuál es la relación entre el sometimiento y la marginación del indio y la tierra? Es, de hecho, una relación económica. Por ello, más adelante dirá que la solución del problema del indio debe ser una solución social, no filantrópica ni humanista, no educativa ni asistencialista. Mientras el indio no tome conciencia de su mayoría, no podrá ser dueño de su destino. Este restablecimiento social sólo se puede realizar entonces a partir de la desaparición del feudalismo (*ibid*). Ya que, el latifundio y la servidumbre van juntos, dice Mariátegui, y para que uno desaparezca debe desaparecer el otro. Así pues, es la herencia colonial la que se debe acabar, pues ésta representa el latifundio, la servidumbre y el gamonalismo: estructuras heredadas de la colonia que mantienen al indio en una posición subordinada (Mariátegui, 1979).

Por su parte, Agustín Cueva plantea en el texto antes citado, adelantándose a los postulados del grupo modernidad/colonialidad, que el reconocimiento del momento de la colonización en América Latina, como acontecimiento inaugural de un proceso histórico, debe relacionarse con el momento de la acumulación originaria del capital a escala mundial, lo cual significa la acumulación del capital en un polo del sistema mundial y la desacumulación en el otro polo. Este proceso de desacumulación, dice Cueva, es el acto último con que el colonizador concluye su “misión civilizadora” (p. 14). Así pues,

continuando el debate con Marini, “Si en algún lugar hay que buscar el ‘secreto más recóndito’ de nuestra debilidad inicial, es pues en ese plano estructural” (p. 15).

En este periodo, la discusión sobre el carácter del desarrollo del capitalismo en América Latina tuvo varias vertientes. Una de ellas se concentró en tratar de esclarecer si lo que hubo durante la colonia fue feudalismo o un incipiente capitalismo. ¿Los modos de producción vigentes previos al momento de la conquista se articularon realmente con los modos de producción traídos por los españoles colonizadores? Varios textos y autores contribuyeron a esta discusión, que en su momento no quedó zanjada.

Un ejemplo de este debate abierto es el texto de Rodolfo Stavenhagen, “Las siete tesis equivocadas sobre América Latina” (1981), donde el autor polemiza acerca de supuestos o concepciones generalizadas sobre la región en los debates del momento. La dualidad estructural es un concepto que contribuyó a la tarea de explicar las dificultades de los países de la región para desarrollar sus formas productivas en los términos de los países del mundo desarrollado. Para el autor: “Las regiones subdesarrolladas de nuestros países hacen las veces de colonias internas, y en vez de plantear la situación en los países de América Latina en términos de ‘sociedad dual’ convendría más plantearla en términos de colonialismo interno.” En el mismo texto, el autor problematiza la cuestión del progreso, al negar que éste se transmite o expande como una mancha: “No hay que olvidar que el proceso de ‘difusión’ al que se atribuyen resultados tan benéficos ya tiene en América Latina más de cuatrocientos años y que, aparte ciertos focos dinámicos de crecimiento, el resto del continente está en la actualidad más subdesarrollado que nunca [...]”. Y añade: “En realidad, la tesis correcta sería: el progreso de las áreas modernas urbanas e industriales de América Latina se hace a costa de las zonas atrasadas, arcaicas y tradicionales”.

Por un lado, la histórica estructuración de los sistemas de producción en América Latina se configuró de forma altamente compleja y heterogénea, incorporando matrices originarias con las traídas por los españoles. Durante la etapa de los Estados independientes y oligárquicos, dicha estructuración afianzará un modelo de dependencia del comercio internacional, y al mismo tiempo una articulación de las sociedades adecuada a tales formas. Para ello, es necesario que las sociedades poscoloniales mantengan las formas de organización de la vida social altamente jerarquizada y clasificada por el color de la piel, como dice Aníbal Quijano.

Este mecanismo de jerarquización, sin embargo, con la consolidación de los Estados-nación, encontrará en la construcción del mestizaje, el mecanismo de integración nacional, por lo menos a nivel discursivo, adecuado a los fines de homogeneización socio-cultural, acorde al proyecto de modernización:

Por lo demás, la tesis del mestizaje esconde generalmente un prejuicio racista (aunque sea inconsciente): y es que, en lo biológico, sobre todo en los países en que la población mayoritaria acusa rasgos indígenas, el mestizaje significa un

“blanqueamiento”, por lo que las virtudes del mestizaje esconden un prejuicio en contra de lo indígena. Pero como ya nadie cree en los argumentos raciales, el mismo prejuicio se manifiesta en el aspecto cultural. El llamado “mestizaje cultural” constituye, de hecho, la desaparición de las culturas indígenas; hacer de este mestizaje la condición necesaria para la integración nacional es condenar a los indios de América, que aún suman varias decenas de millones, a una lenta agonía cultural (Stavenhagen, 1981:9-10).

Al final, el autor considera que uno de los principales, si no el principal elemento de atraso es la persistencia del colonialismo interno.

Tal vez el mayor obstáculo interno al desarrollo económico y social de América Latina (no al crecimiento localizado) sea la existencia del colonialismo interno, una relación orgánica, estructural entre un polo de crecimiento o metrópoli en desarrollo y su colonia interna atrasada, subdesarrollada y en creciente subdesarrollo (Stavenhagen, p. 11).

Las teorías del dualismo estructural, la heterogeneidad estructural, la modernización y el cambio social, el desarrollismo y la teoría de la dependencia harán contribuciones significativas, sin lograr llegar a un consenso respecto a las implicaciones del subdesarrollo capitalista para la región. No sólo por la diversidad de posturas ideológicas y, por tanto, políticas que estaban detrás de los planteamientos, sino, y sobre todo, por el peso nocivo que tuvieron los regímenes militares en la región. Las dictaduras en el Cono Sur cortaron de tajo los debates que el pensamiento crítico latinoamericano estaba forjando al calor de movimientos que, como el cubano, intentaban romper con el sistema capitalista, llevando a cabo procesos revolucionarios.

Los centros académicos y de investigación fueron cerrados, se quemaron libros, se obligó al exilio a amplios grupos sociales entre los que se encontraban los propios intelectuales de dichas vertientes (Brunner, 1987). El escarmiento hacia las ciencias sociales implicó su estigmatización como generadoras de inestabilidad social y disruptoras del orden. Los debates quedaron, así, no sólo inconclusos sino violentamente clausurados.

Es hasta la transición democrática en la década de los noventa, que progresivamente el debate crítico latinoamericano logra reestablecer su capacidad de análisis, su autonomía y creatividad, pero lo hará desde nuevas coordenadas. La crisis de paradigmas que a nivel mundial cobró relevancia en esta década, representó para los países latinoamericanos un momento de viraje teórico-conceptual.

El texto *¿Nuevos temas, nuevos contenidos? Las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo* (1989), de Heinz R. Sonntag, contribuye a lo que Tomas Vasconi (1991) denominó como un momento de desorientación teórica que se vivió en la región durante este periodo.

Así, frente a algunas críticas que se hacen a los autores del grupo modernidad/colonialidad acerca de que se adjudican la primicia de la cuestión colonial como tema de reflexión, podemos argumentar que existe en general un amplio desconocimiento de estos debates debido, entre muchos factores, a que fueron considerados como temas rebasados por la historia y al mismo tiempo, considerados culpables de la violenta reacción contra las ciencias sociales que los regímenes militares ejercieron en la región.

Los primeros estudios poscoloniales aparecen en este contexto, en el periodo de la “crisis de paradigmas”. Los trabajos de Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo, Santiago Castro-Gómez son pioneros de la discusión. Textos como *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate* (Castro-Gómez y Mendieta, 1998) o *Crítica de la razón latinoamericana* (Castro-Gómez, 1997), se leerán durante la década de los noventa con bastante recelo y escepticismo por su posicionamiento posmoderno y crítico de una tradición latinoamericana que no logró contemplar en su momento la impronta colonial. Sin embargo, son trabajos que contienen ya los ejes de una discusión que alcanzará dimensiones paradigmáticas en pleno siglo XXI.

Realizar un balance de los contenidos y aportes de estas vertientes a la luz de las transformaciones contemporáneas, en tanto su potencial explicativo y comprensivo de la realidad social, nos permitirá reestablecer los cortes y aparentes rupturas de una tradición de pensamiento que sigue incesantemente cuestionando su propia existencia.

Reflexiones finales

Este diálogo no explícito entre distintas corrientes del pensamiento crítico latinoamericano sobre la cuestión colonial está pendiente. Considero que es necesario reconstruir la historia de nuestro pensamiento en sus distintas discusiones, retomando incluso las tensiones y disputas al interior. Las modas intelectuales muchas veces desconocen los antecedentes y proponen debates desde contextos distintos, presentando como novedosos temas y problemáticas que han estado presentes como temas recurrentes, ya que provienen de problemáticas estructurales que atraviesan nuestra historia larga y nos constituyen como sujetos herederos del pasado colonial.

Sin desconocer que el debate actual se realiza desde un nuevo contexto –la globalización neoliberal– es importante conocer nuestra propia tradición, que de muchas maneras y en formas creativas ha intentado dar cuenta e incluso proponer formas de superación de esta condición histórico-estructural.

La lucha por la descolonización comienza tras la conquista. En la actualidad cada vez tenemos más acceso a estudios históricos que se encargan de reconstruir las rebeliones indígenas en contra del orden colonial. El seguimiento de esta trayectoria de insubordinación es lo que yo considero como pensamiento descolonizador. Más que hablar de decolonialidad, como un ejercicio meramente epistémico, hay que recuperar nuestras historias invisibilizadas.

Bibliografía

- Bartra, Armando (2010), *Campesindios. Aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado*, Memoria, México.
- Brunner, José Joaquín y Alicia Barrios (1987), *Inquisición, mercado y filantropía. Ciencias sociales y autoritarismo en Argentina, Brasil, Chile y Uruguay*, FLACSO, Chile.
- Calderón, Fernando (1995), *Movimientos sociales y política. La década de los ochenta en América Latina*, Siglo XXI, México.
- Castro-Gómez, Santiago (1997), *Crítica de la razón latinoamericana*, Bogotá.
- Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta (coordinadores) (1998), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Miguel Ángel Porrúa, México.
- Cueva, Agustín (1994), *El desarrollo del capitalismo en América Latina: ensayo de interpretación histórica*, Siglo XXI, México.
- Kuhn, Thomas S. (1992), *La estructura de las revoluciones científicas*, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México.
- Mariátegui, José Carlos (1979), *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Ayacucho, Venezuela.
- Marini, Ruy Mauro (1973), *Dialéctica de la dependencia*, Editorial ERA, México.
- Quijano, Aníbal (2014), *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, CLACSO, Buenos Aires.
- Stavenhagen, Rodolfo (s/f), “Siete tesis equivocadas sobre América Latina”, versión electrónica disponible en: <<http://ces.colmex.mx/pdfs/stavensiete.pdf>>.
- Sonntag, Heinz R. (1989), *¿Nuevos temas, nuevos contenidos? Las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo*, Nueva Sociedad, Venezuela.
- Trindade, Helgio (comp.) (2007), *Las ciencias sociales en América Latina en perspectiva comparada*, Siglo XXI, México.

Parte 2

FEMINISMOS DESCOLONIALES

Descolonizando el feminismo*

Sylvia Marcos**

... Ese carácter esencialmente local supone, de hecho, hablar de algo que sería una suerte de producción teórica autónoma, no centralizada, es decir, no necesitada de una aceptación desde el régimen común para establecer su validez.

M. Foucault

Introducción

Los discursos y propuestas feministas de los últimos años empiezan a incorporar perspectivas provenientes de los emergentes movimientos indígenas en las Américas. Nos enriquecen con sus propuestas y reflexiones, pero no son fácilmente comprensibles a profundidad. Esas posiciones feministas e “indígenas” están frecuentemente marcadas por influencias filosóficas mesoamericanas, andinas, u originarias del Cono Sur o las riveras del Amazonas.

Existe una profusión de visiones, creencias y prácticas que desestabilizan las certezas de una emancipación femenina de corte individualista y liberal. Esa profusión es un reto a algunos de los propósitos feministas clásicos. Éstos han sido forjados por influencias filosóficas del Norte geopolítico que tienden a definir la lucha feminista como una exigencia de igualdad de género universal.

Una revisión panorámica de algunas de las etapas del feminismo de izquierda en México nos induce a identificar resignificaciones subversivas de los feminismos indígenas emergentes. Éstos pueden ofrecernos otras modalidades de teorización feminista descolonizada y anclada en mundos de colectividad, del nosotros, y de la defensa del sujeto “madre tierra”.

* Este texto es una versión mejorada y articulada de ideas que he presentado en otros trabajos.

** Sylvia Marcos realizó un post-doctorado en Psicología y Sociología de las Religiones en la Universidad de Harvard. Ha sido profesora visitante en distintas universidades e institutos de investigación como la Facultad de Estudios de las Religiones del Posgrado de la Universidad de Claremont. Forma parte de organizaciones y asociaciones, como la Red de Feminismos Descoloniales o el comité directivo permanente de ALER (Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones). Ha recibido varios premios y becas como la del Programa de Estudios de las Mujeres en la Religión de la Universidad de Harvard. Ha impartido conferencias, cursos, seminarios y talleres en distintas universidades del mundo. Es autora de varios libros, numerosos artículos y ha publicado ampliamente sus investigaciones etnohistóricas en el área de género, religiones mesoamericanas, epistemologías tradicionales y sobre el curanderismo. Su obra ha sido publicada en español, inglés, turco, alemán, checo, holandés, polaco, rumano, francés, italiano, portugués, croata y japonés.

El feminismo como teoría social crítica

El concepto de género, que aparece sustituyendo y ampliando el de la “situación de las mujeres” o de los “roles y estereotipos sociales” (Marcos, 1977) a principios de los años noventa, tiempos de la creación del Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG) de la UNAM, confirma la evidencia de relaciones de poder y desigualdad estructural entre los sexos, cuyas manifestaciones alcanzan todas las esferas de la vida social y privada, a tal punto que su erradicación es parte de los compromisos éticos imposterables, no sólo de las sociedades, sino sobre todo de los movimientos comprometidos con la articulación de propuestas alternativas al despojo de las mayorías avalado por las sociedades “modernas” neoliberales (Lamus, 2007).

En este nuevo dominio, se empezó a teorizar sobre las “relaciones de género” en sociedades patriarcales. Estas son también relaciones de poder y se refieren a sometimientos, subordinaciones y desequilibrios entre hombres y mujeres. Es importante conocer las formas en que la construcción social y cultural de las relaciones de género permite, a través de la socialización, que los mandatos sociales sean internalizados y considerados “naturales”. Hablo de lo que he llamado la “naturalización” del género (Marcos, 2000). Así, en el ámbito académico, el concepto de género en tanto categoría analítica sirvió de base para la subsiguiente teorización. La delimitación de este útil analítico permitió estudiar las diferencias socioculturales atribuibles a la diferencia entre hombres y mujeres y volverla extensiva a la comprensión de otras categorías sociales que marcan diferencias y jerarquizan las relaciones de los seres sociales tales como la raza, la clase, la etnia, la preferencia sexual. Así, se empezó a elaborar una nueva perspectiva teórica en el feminismo: la teoría de las intersecciones (Hill, 1998; Lugones, 2008). Se habla así de una “matriz de dominación” en la cual se encuentran interconectadas todas esas otras formas de exclusión y despojo. Se requiere una configuración feminista en la cual el género sea una variable teórica más, pero que no debe ser separada de otros ejes de opresión. Los esfuerzos teóricos y las propuestas prácticas y organizativas en torno a las intersecciones complican, pluralizan y particularizan el significado del concepto “mujer”. Este es el desafío que enfrentan hoy en día las investigadoras y activistas que quieren forjar, proponer y construir articulaciones estratégicas por encima de las diferencias teóricas y políticas fundadas en diferencias de raza, etnia, clase y preferencia sexual, para desafiar las definiciones mismas del discurso intelectual, académico y hegemónico sobre el género.

Este “quiebre epistémico” (Lamus, 2009:114), que abre una nueva comprensión del feminismo, se inicia con los planteamientos del feminismo cultural norteamericano, con sus llamados a la diversidad en rechazo al feminismo de los setentas que considera monolítico, elitista y poco abierto a la pluralidad racial y económica. Las analistas y activistas denunciaron el “etnocentrismo clasista” de la teoría feminista dominante (Alarcón, 1990), exigiendo reconocimiento, poder y respeto para las perspectivas

emanadas desde las situaciones sociales y económicas desfavorecidas de las mujeres “de color” e instaladas en el imperio (Anzaldúa, 1987; Lorde, 1984 y Trinh, 1989).

Los movimientos de mujeres indígenas: feminismos abajo y a la izquierda

Rescatar la tradición intelectual feminista, desde “abajo y a la izquierda”, implica mucho más que elaborar un análisis feminista utilizando las referencias y criterios epistemológicos establecidos. Se requiere de una epistemología feminista descolonizada.

Es crucial reinventar nuevas herramientas conceptuales que den cuenta de las formas específicas que cobra la opresión de género en contextos como el de las indígenas mayas, kichuas, aymaras, mapuches, por ejemplo. Además, cabe plantear varias preguntas: ¿Qué puede aportar el saber producido por un movimiento indígena al feminismo en tanto que teoría social crítica? ¿De qué manera el vínculo entre identidad/fusión comunitaria e identidad de género marca derroteros sobre un movimiento indígena? Esas preguntas invitan a poner a debate el lugar otorgado al género en las agendas políticas de los movimientos sociales que reivindican sus raigambres ancestrales.

Conjuntamente a la redacción de los documentos de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América (Memoria, 2003), las mujeres indígenas organizadas produjeron colectivamente un documento intitulado “Género desde la visión de las mujeres indígenas”. El análisis de este documento –así como de otro intitulado “El empoderamiento para garantizar la plena, activa y propositiva participación de las mujeres indígenas”– da pauta para rastrear raíces filosóficas culturales ancestrales a la vez que para revisar las re-conceptualizaciones y resignificaciones de ciertos términos feministas que las mujeres indígenas van haciendo. Es un proceso de intercambio pero sobre todo de apropiaciones filosóficas multidimensionales (Marcos, 2009 b).

La afirmación arrogante de la superioridad de unas formas de conocer sobre otras –y ya no sólo de una raza sobre otra, prevaleciente desde la conquista y la colonización de México– está implícita en el “borramiento epistémico y político” (Mignolo, 2003) de las formas locales de aprehender el mundo que perviven en las cosmovisiones maya, en particular, y de las Américas, en general. En contraposición a estas pretensiones hegemónicas, el movimiento social y político más prominente de nuestro tiempo, el Zapatismo, ha construido sus propuestas políticas, sus formas de autonomía y autogobierno, sus objetivos de lucha, sobre una re-creación de saberes ancestrales mesoamericanos.

No es de extrañar que, justamente para el Zapatismo, la inclusión de las mujeres y su participación equitativa en los puestos de autoridad, su capacidad de asumir responsabilidades en sus comunidades a la par de los varones y su exigencia de un trato digno y respetuoso hacia ellas, sean la propuesta política zapatista, en el sentido de que no es “una más” entre prioridades organizadas jerárquicamente. “No sostenemos que la lucha por la tierra es prioritaria sobre la lucha de género”, como lo señalara el Subcomandante Marcos (Sub-comandante Marcos 2009:230).

Desde una perspectiva social crítica, lo que emerge de las prácticas políticas del Zapatismo es un principio según el cual todos los énfasis son necesarios y están imbricados unos en otros, se interconectan y se yuxtaponen. No se organizan en pirámides jerárquicas ni tampoco en esquemas binarios, así se logra evadir los esquemas teóricos basados en las oposiciones centro y periferia o superior e inferior y otras clases de categorías polarizadas que subrepticamente se reproducen influidas por tradiciones filosóficas occidentales dominantes. “Habría que desalambrear la teoría y hacerlo con la práctica” (Subcomandante Marcos, 2009:33). “Las grandes transformaciones no empiezan arriba ni con hechos monumentales y épicos, sino con movimientos pequeños en su forma y que aparecen como irrelevantes para el político y analista de arriba...” (*Idem*: 33).

Esta es la propuesta política que le da al Zapatismo su color y su sabor y se manifiesta como el meollo de una postura que caracteriza los “nuevos” movimientos sociales. Al irrumpir, en la sociedad y en los imaginarios políticos de entonces, a fines de 1993, el Zapatismo incluía en su primer boletín una Ley Revolucionaria de Mujeres que, en su parquedad, no deja resquicios para los machismos ni androcentrismos institucionales o cotidianos. A través de los años, esta ley ha sido retomada, re-enfatizada e implementada, con persistencia, para no desviar la atención y el esfuerzo colectivo de esa propuesta zapatista por “otro mundo y otro camino” con las mujeres como eje.

A finales del 2007, las 150 mujeres autoridades zapatistas compartieron sus experiencias en La Garrucha. Nos hablaron de sus dificultades, y de ese perpetuo caer y volver a levantarse, para seguir con ese proyecto político tan suyo, tan complejo y tan nuevo. Se ha recorrido un largo camino, ya trazado desde el inicio con la Ley Revolucionaria de Mujeres.

Pero tampoco es la propuesta zapatista una propuesta estrictamente feminista. Es, sobre todo, una propuesta política. Las mujeres de “color” en los Estados Unidos habían elaborado terminologías, conceptos y demandas que hacían justicia a la particularidad de su opresión. De ahí emergió la teoría de las intersecciones que ha servido para ampliar, profundizar y distinguir los lineamientos de un feminismo de “color” entre las diásporas culturales dentro de los Estados Unidos. En los movimientos de mujeres indígenas en México y en América Latina y específicamente en el Zapatismo, emergieron demandas y prácticas en parte convergentes, pero desde otras coordenadas que no son importaciones ni imitaciones del feminismo urbano del Norte geopolítico–mexicano o internacional– ni tampoco restauraciones estrictas de raigambres de cosmo-visión ancestral fundamentados en la dualidad femenino/masculina. Algunas de sus coordenadas epistémicas son notables por sus particularidades forjadas desde los movimientos de mujeres indígenas. Son productos de una interacción dialógica y creativa entre múltiples influencias, herencias, diferencias, contiendas y reclamos. Así es como se dan adentro del movimiento feminista, en permanente creación y recreación. En las comunidades, las mujeres discuten, comparten, reformulan, combinan, cambian

o usan estratégicamente los conceptos sociales sobre justicia y derechos de género y los términos con los que se habla de ellos. Están, además, en diálogo permanente con la comunidad internacional y los grupos de mujeres que las apoyan y las visitan.

Insurgencia epistémica feminista: aportes desde los movimientos de mujeres indígenas

Los principios filosóficos inherentes a la cosmovisión mesoamericana se podrían relacionar con ciertas coordenadas indígenas y feministas (Marcos, 1994 y Hooks, 1984). Las referencias “teóricas” posibles del movimiento de mujeres indígenas en México y en América Latina se nutren de raíces milenarias. Están a la vez en un encuentro con los reclamos feministas, en un flujo y reflujo de discursos, prácticas, uso de términos y de conceptos (Mahmood, 2008 y Butler, 2001) que se entretajan, se cruzan, se confrontan, se separan y se re-significan mutuamente, siempre imbricados unos con otros. Esto ocurre tanto en el campo discursivo propio cuanto en el quehacer de la vida cotidiana y en las prácticas. En este tipo de encuentro, el campo privilegiado para su expresión máxima es el de las luchas de las mujeres indígenas zapatistas. Como mujeres, pobres, entretajidas en colectivos, con filiaciones ancestrales mayas y expuestas a las propuestas feministas, ellas reconocen aportes a la justicia de género, pero a su vez son el origen de nuevas propuestas. Estas son formas de concebir un feminismo “indígena” que, por extensión, revitalizan aquellas expresiones del feminismo urbano, teórico, complejo pero desterritorializado y escaso en raigambres culturales.

La encarnación o “corporización” de la “teoría”

Las formas de concebir lo que podría llamarse su “teoría” feminista se encuentran arraigadas en sus cuerpos y en la materia, materia que forma un conjunto inestable y fluido con la naturaleza y todos los seres que la integran. No es “teoría” de ideas y conceptos abstractos, de lenguaje simbólico y semiótica. Es teoría hablada, vivida, sentida, bailada, olida, tocada. “Queremos agarrar con nuestra mano el derecho [...] pero agarrarlo con fuerza, con las manos, para que no se escape” dirá, palabras más palabras menos, la mujer autoridad de la Junta de Buen Gobierno del Caracol de Morelia, Chiapas, en junio de 2009. Estas formas de expresión encarnadas, “corporizadas”, son características de los discursos y prácticas de los movimientos de mujeres indígenas (Marcos, 1995).

En el mundo mesoamericano en general, y maya en particular, el cuerpo no se opone a la mente. No se define como el lugar de los datos biológicos, es decir de lo material e inmanente y tampoco es el límite que marca la frontera entre el ser interno y el mundo exterior. En las tradiciones de las mujeres indígenas organizadas, el cuerpo tiene características muy distintas de las del cuerpo anatómico o biológico moderno. El exterior y

el interior no están separados por la barrera hermética de la piel (López Austin, 1984). Entre el afuera y el adentro, existe un intercambio permanente y continuo. Lo material y lo inmaterial, lo exterior y lo interior están en interacción permanente y la piel es constantemente atravesada por flujos de todos tipos. Todo apunta hacia un concepto de corporalidad abierta a los grandes rumbos del cosmos. La ritualidad de las mujeres indígenas lo expresa, por ejemplo, cuando, al iniciarse una ceremonia, los cuerpos se dirigen alternativamente a cada rumbo o dirección del cosmos. No es un folklore, no se trata de un simple formalismo litúrgico que deberíamos respetar por cortesía. Expresa conceptos profundos de interconexión de los cuerpos con el cosmos, una corporalidad a la vez singular y móvil que incorpora en su núcleo, sólidos y fluidos en permanente flujo: aires, vapores, humores y materia. La nueva vida que se gesta en esos cuerpos toma otra dimensión moral y ética que la vida que puede ser objeto de servicios por el sistema biomédico moderno. Esa “nueva vida”, hay que saberla vislumbrar.

El entendimiento y la asimilación de estos conceptos de cuerpo pueden enriquecer y dar un ‘giro decolonial’ (Lugones, 2008; Castro y Grosfoguel, 2007) al concepto de salud reproductiva y a los esfuerzos feministas por los derechos de las mujeres a la salud. Es teoría, y no lo es, según como la definimos. No es por supuesto un conjunto de principios abstractos, pero es teoría si la consideramos encarnada y como propia de los universos filosóficos que la sostienen, si se acompaña de fiesta y de danzas, recordando así el lejano origen de la palabra teoría en la palabra griega *theoria*, que significaba *festival*.

El cuerpo y el espíritu, la materia y la mente no están concebidos como mutuamente excluyentes. Se viven como un *continuum* cuyos extremos son polos complementarios, “opuestos”, pero que fluyen el uno hacia el otro. Así, no se puede hacer teoría sin cuerpo y sin acción y práctica. Es en el ejercicio de los derechos que éstos se actualizan y existen y, constituidos, son un reto a la lógica del Estado neoliberal (Speed, 2008:37). Reclamando y ejerciendo sus derechos, ejercitándolos, desempeñando cargos de autoridad en sus comunidades, así es como las mujeres crean la teoría feminista zapatista. Es “saber como hacer” y no “saber sobre”, dos formas de construcción de conocimiento, dos epistemes antitéticas (Marcos, 2010). Cuerpo y espíritu fundidos.

La dualidad como dispositivo perceptual

Otro referente filosófico para explicar esta conjunción de pares aparentemente opuestos y excluyentes uno del otro lleva a reconocer y re-descubrir la serie de dualidades que estructuran el cosmos mesoamericano/maya. No existe sólo una dualidad de opuestos complementarios (López Austin, 1984). Más bien coexisten múltiples dualidades que se desdobl原因, empalman y retroalimentan sin cesar. La dualidad, se podría afirmar, es un dispositivo perceptual mesoamericano.

En el campo político, la dualidad de opuestos fluidos (Marcos, 2009a) puede ser una guía para entender cómo los referentes cosmológicos y filosóficos permiten arreglos, respuestas y soluciones en las prácticas de derechos individuales y colectivos.

Esta dualidad tan reclamada en los documentos, declaraciones y propuestas de las reuniones de mujeres indígenas ha sido, frecuentemente, descalificada por las teóricas/feministas, instaladas éstas en la concepción del sujeto liberal, construido como auto-contenido e individual. Ellas están proponiendo la independencia del sujeto “mujer” como ideal de realización personal al margen de su pertenencia colectiva. En las referencias cosmológicas y en las prácticas contemporáneas de las luchas sociales indígenas, no existe el concepto de individuo auto-contenido ni para la mujer ni para el varón. Existe el “nosotros” comunitario (Lenkersdorf, 2005). Así, no es contradictorio, en esos entornos, exigir a la vez los derechos de las mujeres y los derechos colectivos de los pueblos. En esos mundos, como lo manifestaron los discursos de las mujeres zapatistas en La Garrucha (Marcos, 2009a), los derechos de las mujeres (conceptualizados convencionalmente como derechos individuales) y los derechos colectivos de sus pueblos van juntos y a la par. No se organizan jerárquicamente, no se prioriza uno sobre el otro. No retrasa la lucha el que las mujeres también reclamen sus derechos, al contrario, esta demanda completa la demanda de los pueblos. Simplemente se prosigue enmarcados en esta dualidad de opuestos y complementarios sin priorizar uno sobre el otro. Al respecto, Shannon Speed, entrevistando mujeres de una comunidad de apoyo zapatista, les preguntó si los varones les habían insinuado que ellas deberían esperar para hacer su lucha como mujeres ya que en el momento era necesario un frente común. Obtuvo esta respuesta, después de un largo silencio reflexivo: “Lo opuesto es cierto, es a través de la organización que empezamos a luchar, que empezamos a estar conscientes de nuestro derecho como mujeres” (Speed, 2008:130).

Este dispositivo perceptual mesoamericano constituye un posible referente para el estudio del género en Mesoamérica. Sin embargo, la omnipresencia de éste es tan incluyente que abarca mucho más que el género en el sentido restringido que le dan las académicas y feministas urbanas. Hay que ver más bien el género mesoamericano como la metáfora raíz del universo cosmológico, pero aún así, sólo es uno de los posibles arreglos duales y fluidos en este universo.

Volvamos ahora al concepto de intersecciones como definido arriba. Este concepto, originariamente forjado como útil teórico para explicar y orientar las reivindicaciones de las feministas de “color” en el Norte geopolítico, puede ser extendido a este otro espacio social de lucha que es el de las mujeres indígenas y en el cual se concretiza esta propuesta teórica no sólo discursiva sino práctica. Se habla al respecto de una conjunción entre derechos de las mujeres y derechos de los pueblos, derechos individuales y derechos colectivos. Estos, podríamos decir, se conciben en intersección. Si así los definimos, entonces no puede existir el uno sin estar incluido y modificado por el otro. La “matriz de dominación” estaría identificada con el Estado nación neoliberal que es

interpelado por ambos tipos de derechos de las mujeres: los colectivos y los individuales. Aplicando la teoría de las intersecciones, también podría comprenderse mejor cómo se vive adentro de las luchas zapatistas, en Los Caracoles y en sus comunidades de apoyo, esta fusión entre derechos colectivos y derechos individuales.

Y la paridad con el varón

Es importante revisar el impacto del concepto de dualidades fluidas sobre la “lucha de género”. Como es bien sabido, la lucha de las mujeres indígenas busca incorporar a los varones. No se puede concebir como una lucha de mujeres contra o al margen de los hombres. Aunque se expresa como un reclamo y una rebeldía contra situaciones de dominación y sujeción de las mujeres, esa lucha existe a la par, es decir, que está subsumida en, y encapsulada por, la certeza cosmológica y filosófica de la complementariedad y conjunción con el varón, con la familia, con la comunidad, con el pueblo. Estas características relacionales formadas a través de interacciones sociales exigen que los varones participen también en la “liberación” de las mujeres. Así como ellas participan en la liberación de ellos en el colectivo. No existe un imaginario posible sin ellos al lado. Son una en dos y dos en el todo de la interconexión con los seres de la naturaleza y del cosmos.

El concepto mesoamericano de la relación mujer/varón tenía y tiene poderes generadores y protectores (Klein, 2001:188). Era y es a la vez un concepto inestable, mutable y fluido. “La cuestión entonces, para la filosofía feminista”, dice Teresa de Lauretis, “es cómo repensar la diferencia sexual dentro de la concepción dual del ser”. Y añade: “un dual absoluto” en el cual ambos, ser mujer y ser hombre, serían primarios como “estando ahí desde el principio” (1990:4). No hay anulación del uno por el otro, ni tampoco pretensión de homogeneidad entre ambos y mucho menos una priorización de uno sobre la otra. Parecería que este objetivo y esta búsqueda, esta “complementariedad”, forman parte de las referencias cosmológicas ancestrales de los pueblos originarios de las Américas. ¿Cómo inspirar propuestas en la elaboración de una teoría feminista que, sin olvidar los reclamos justos de las mujeres, incorpore estas referencias?

El equilibrio como equidad

Frecuentemente, las mujeres indígenas organizadas hablan del equilibrio y de la armonía como el ideal de la relación entre varones y mujeres. El concepto de equilibrio está presente en sus declaraciones, y en los *Documentos de la Cumbre de Mujeres Indígenas de América* aparece explícitamente elaborado. Propone “[...] a todos los pueblos indígenas y movimientos de mujeres indígenas una revisión de patrones culturales con capacidad de autocrítica, con el fin de propiciar unas relaciones de género basadas en

el equilibrio.” (Memoria 2003:37). Las búsquedas de igualdad que proponen algunos movimientos feministas son interpretadas aquí en términos de búsqueda de equilibrio. “Se entiende así la práctica del enfoque de género como una relación respetuosa...de balance, de equilibrio; lo que en Occidente sería equidad” (Doc. Género, 2002:6). Los extremos, señala la historiadora mesoamericanista Louise Burkhart, “aunque no tenían que ser evitados completamente, sí debían de ser balanceados uno contra el otro” (Burkhart 1989:130). La fusión-tensión de contrarios en el universo cósmico era la medida y el medio para lograr el equilibrio. Un equilibrio “homeoico”, fluido, concebido en desplazamiento continuo y que dista mucho del concepto de “justo medio” estático de la filosofía clásica (Marcos, 1995).

Esta referencia epistémica tan presente en toda el área mesoamericana como ideal de bienestar en todos los ámbitos, inspira formas diversas de vivir la justicia de género en las relaciones entre mujeres y varones.

En las raigambres filosóficas brevemente examinadas aquí, se perfila toda otra forma de concebir la “igualdad” social económica y política entre varones y mujeres.

Bibliografía

- Alarcón, Norma (1990), “The Theoretical Subjects of this Bridge Called y Back and Anglo-american Feminism”, en Gloria Anzaldúa (Ed.), *Making Faces Making Soul: Haciendo Caras*, Gloria Anzaldúa (ed.), San Francisco California, Aunt Lute.
- Anzaldúa, Gloria (1987), *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, California, Spitters, Aunt Lute.
- Burkhart, Louise (1989), *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth Century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press.
- Butler, Judith (2001), *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, México, Paidós/PUEG, UNAM.
- Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (2007), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Universidad Centro/IESCO.
- Gargallo, Francesca (2004), *Las ideas feministas latinoamericanas*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo.
- Gómez Campos, Rubí (2000), *El sentido de sí. Feminismo y filosofía de la cultura en México*, México, Siglo XXI.

- Hill, Patricia (1998), “La política del pensamiento feminista negro”, en Marysa Navarro y Catherine Stimpson (compiladoras), *¿Qué son los estudios de mujeres?* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- hooks, bell (1984), *Feminist Theory: from Margin to Center*, Boston, South End Press.
- Klein, Cecilia (ed.) (2001), *Gender in Pre-Hispanic America*, Washington D.C. Dumbarton Oaks.
- Illich, Iván (2008), “El género vernáculo”, en *Obras Reunidas*, México, Fondo de Cultura Económica, vol. II.
- Lamus, Doris (2007), “La construcción del movimiento latinoamericano de mujeres/feministas: aportes a la discusión teórica y a la investigación empírica, desde la experiencia en Colombia”, en *Reflexión Política*, núm. 18, IEP, UNAB, Colombia.
- Lamus, Doris (2008), “El lugar político de las mujeres en el movimiento negro/afrocolombiano”, en *Reflexión política*, núm. 20, IEP, UNAB, Colombia.
- Lamus, Doris (2009), “Mujeres negras/afrocolombianas en los procesos organizativos en Colombia: un aporte al estado del debate”, en *Reflexión política*, núm. 21, IEP, UNAB, Colombia.
- Lauretis, Teresa de (1990), *Sexual Difference: A Theory of Social Symbolic Practice*, Indiana University Press.
- Leblon, N. y E. Maier (compiladoras) (2006), *De lo privado a lo público, treinta años de lucha ciudadana*, Mexico, Siglo XXI/UNIFEM/LASA.
- Lenkersdorf, Carlos (2005), *Filosofar en clave tojolabal*, México, Porrúa.
- León Portilla, Miguel (1983), *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM.
- López Austin, A. (1984), *Cuerpo humano e ideología*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- Lorde, Audre (1984), *Sister Outsider*, Trumansburg, N.Y., Crossing Press.
- Lugones, María (2003), *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions*, Boulder New York, Rowman and Littlefield Publishers.
- Lugones, María (2008), “Colonialidad y género: hacia un feminismo decolonial”, Binghampton, Mesa de Trabajo.

- Mahmood, Saba (2008), “Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto”, en L. Suárez y A. Hernández (editoras), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Cátedra.
- Marcos, Sub-comandante (2009a), “Ni el centro ni la periferia, parte V, oler el negro. El calendario y la geografía del miedo”, en *Planeta tierra y movimientos antisistémicos*, San Cristóbal de las Casas, CIDECI/Unitierra Ediciones.
- Marcos, Sub-comandante (2009b), “Parte I, Arriba, Pensar el blanco. La geografía y el calendario de la teoría”, en *Planeta tierra y movimientos antisistémicos*, San Cristóbal de las Casas, CIDECI/Unitierra Ediciones.
- Marcos, Sylvia (2010a), *Cruzando fronteras: mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, CIDECI/Unitierra Ediciones.
- Marcos, Sylvia (2010b), “La insurgencia de los saberes avasallados”, ponencia presentada en el Seminario Internacional, San Cristóbal de las Casas, CIDECI.
- Marcos, Sylvia (2009a), “Otro mundo, otro camino feminista”, ponencia EZLN, Primer Festival de la Digna Rabia, San Cristóbal de las Casas, CIDECI.
- Marcos, Sylvia (2009b), “Mesoamerican Women Indigenous Spirituality”, en *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 25, núm. 2, Indiana, Indiana University Press.
- Marcos, Sylvia (2000a), “Género, clase y etnicidad”, en *Equis*, núm. 23, marzo, México.
- Marcos, Sylvia (2000b), “Comprendiendo el género en su contexto cultural”, Conferencia magistral presentada en el Seminario Género e Interculturalidad, CREFAL, Pátzcuaro, junio.
- Marcos, Sylvia (1994), “Género y reivindicaciones indígenas”, *La Doble Jornada*, núm. 5, diciembre.
- Marcos, Sylvia (1995), “Pensamiento mesoamericano y categorías de género: un reto epistemológico”, en *La palabra y el hombre*, Xalapa, Universidad Veracruzana, núm. 6.
- Marcos, Sylvia (1977), “Rituales de interacción femenino-masculino en México”, en Juana A. Alegría (editora), *Mujer Viento y Ventura*, México, Diana.
- Mignolo, Walter (2003), *Historias locales/Diseños globales: colonialidad, conocimiento subalterno y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal.

- Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América (2003), *Memoria*, México, Fundación Rigoberta Menchú.
- Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América, (documento base de discusión) “Género desde la visión de las mujeres indígenas”, Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense URACCÁN, Centro de Estudios e Información de la Mujer Multiétnica.
- Rubin, Gayle (1975), “The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex”, en Rayna R. Reiter (editora), *Towards an Anthropology of Women*, New York and London, Monthly Review.
- Scott, Joan (1990), “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en James Amelang y Mary Nash (editores), *Historia y género*, Valencia, Alfons el Magnanim, Espania.
- Speed, Shannon (2008), *Rights in Rebellion. Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*, Stanford, Stanford University Press.
- Trinh, Min-ha (1989), *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*, Indiana, Indiana University Press.

Para leer el feminismo descolonial: violencia sexual, *potlatch* y derechos humanos. Ensayo sobre el exilio del mundo*

Karina Bidaseca**

La revolución no es lenta, ni bonita, ni veloz.

Pat Parker

*El feminismo debe estar a la vanguardia del cambio social real si desea
sobrevivir como un movimiento en cualquier país.*

Audre Lorde

La misteriosa fuerza que lleva a los pájaros a migrar o a las flores a abrirse.

Sam Keen, “The passionate life”, citado por bell hooks, 1994.

Las postales coloniales con las cuales los países imperiales mostraban a los habitantes de sus colonias en África y Asia, emanaban de la tradición de la Historia Natural que clasificaba las diferencias de acuerdo a los cuerpos y las vestimentas características. Es el caso de las postales de los pueblos indígenas y, de modo recurrente y con trato diferencial, el que muestran las poses eróticas de las mujeres indígenas en la Argentina que llegaban a Europa a comienzos del siglo xx. Fotos donde el desnudo era total o bien en poses con las manos detrás de la nuca, las piernas abiertas generalmente con fondos

* Investigación realizada en el marco del Proyecto CONICET “Mujeres diaspóricas y cuerpos racializados. Cartografías de los feminismos descoloniales en el Sur” (Sede: IDAES/UNSAM). Una versión anterior fue presentada en las IX Jornadas de Estudios Sociales de la Economía, Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, del 22 al 26 de septiembre de 2014. La autora agradece a Yana las conversaciones mantenidas. Esta conferencia fue presentada en el coloquio “De lo poscolonial a la descolonización”, llevado a cabo los días 3 y 4 de octubre de 2016 en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

** Pensadora feminista. Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Realizó estudios de postdoctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud en la Universidad de Manizales/CINDE/Universidad Pontificia de São Paulo/COLEF/CLACSO y FLACSO. Recibió una Beca del Fondo Nacional de las Artes por su trabajo sobre feminismo postcolonial. Enseña sociología y estudios poscoloniales/feminismo descolonial como profesora adjunta en la Universidad de Buenos Aires y en IDAES, Universidad de San Martín. Es investigadora independiente del CONICET (sede IDAES, UNSAM). Coordina los Programas Sur-Sur en CLACSO/CODESRIA/IDEAS y la colección Sur-Sur, del Programa Poscolonialidad, pensamiento fronterizo y transfronterizo en los estudios feministas y UNIAFRO sobre culturas afrodiaspóricas (IDAES), del cual es su fundadora. Miembro de la Cátedra UNESCO, UFGD. Ha publicado varios libros sobre estudios poscoloniales y feminismo, entre los cuales destacan: *La revolución será feminista o no será. La piel del arte feminista descolonial* (Bs. As. y Madrid, Prometeo); *La amnesia del imperio. Los muros del apartheid y el ancho mar de las estrellas* (Bs. As. SB); *Escritos en los cuerpos racializados. Lenguas, memoria y genealogías (pos)coloniales del feminicidio* (Universitat des Illes Balears, España); *#NiUnaMenos* (Bs. As., Milena Caserola); *Perturbando el texto colonial. Los estudios poscoloniales en América Latina*. Compiló varias antologías: *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente; Feminismo y (Pos)colonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina, Legados, genealogías y memorias poscoloniales*, entre otros. Dirige la revista *Intersticios de la Política y la Cultura. Intervenciones latinoamericanas* (UNC).

selváticos. El antropólogo Carlos Masotta muestra que no existe algo similar respecto de los varones. Las fotografías que expone en el libro *Indios en las primeras postales fotográficas argentinas del siglo xx* (2007) indican cómo la fotografía se constituye en parte del proceso identitario del Occidente burgués, es decir, como una especie de *identikit* colectivo que puede mostrar la diversidad del mundo (p. 4).

En Argentina esas postales son hijas de las postales indígenas del siglo xix, momento en el cual las comunidades indígenas ya habían sufrido las avanzadas militares y eran sometidas a un proceso de colonización de tierras. Remiten a una lógica por la cual la disposición de los cuerpos aparece ligada al sometimiento y explotación de la fuerza de trabajo en los ingenios azucareros del norte, indicando una fotogenia feminizada de lo indígena, así como ligadas a escenas de raptó representado en la figura de la cautiva.

En nuestro presente, la materialidad de los cuerpos feminizados es afectada de modo decisivo por las nuevas formas de la expansión capitalista y colonial. Sin más, los feminicidios en Ciudad Juárez, en el Pacífico colombiano, o Guatemala, en territorios donde la colonialidad no ha finalizado; en medio de los genocidios, en Ruanda en 1994, o antes aun, durante la subdivisión entre India y Paquistán en 1947, muestran que los cuerpos de las mujeres se han vuelto un signo de estos tiempos de muros, fronteras, violencias.

Las mujeres del Sur son narradoras de sus propias vidas. A pesar de ser (re)escritas por otras mujeres, a menudo bajo lo que llamo “retóricas salvacionistas”, narrativas orientalizadas por Occidente, que eliminan todo rastro de contemporaneidad, no deja(rá) de contarse mutuamente historias. Suele haber mucho más riqueza en las conversaciones con las mujeres que, luego, inevitablemente, se pierde en el género de las escrituras etnográficas, por más sensibles que ellas se muestren (Bidaseca, 2017).

La feminista postcolonialista Chandra Tapalde Mohanty capturó ese déficit a partir de su investigación sobre imágenes que informan casi *obsesivamente* las mismas escenas: mujeres exotizadas con sus senos desnudos, dispuestas en telones naturales de fondo, pobreza y VIH/Sida, *harenes*.¹

1 “El erotismo oriental 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 gigantes, excitó la imaginación de los hombres del siglo xix. En la primera mitad del siglo se vivió una verdadera fiebre orientalista. 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 orientales. Una presentación extrañamente perturbadora plantea la joven oriental de Juana Romani (italiana, 1869-1924), que es, en realidad, su autorretrato. La triste fijeza de la mirada, los senos al descubierto y el hecho de que no se vean sus brazos, le otorgan el aire de una esclava o una prostituta entregada a su destino, como si se ofreciera a un posible comprador. Este paralelismo entre la esclava y la prostituta parece reforzarse en numerosas obras del xix que representan su venta en el Mercado”, (Malosetti Costa, 2016:70).

Nativismo salvaje y esencialismo se (con)funden en una trama en la que África, América Latina, Oriente, Indonesia, entre otras regiones, son re-presentadas y atrapadas en la “colonialidad del género” ante el ojo pornográfico –occidental y rapiñador– que decodifica el *ars* erótico (Segato, 2016).

Un proyecto feminista descolonial, anti-colonial, anti-patriarcal y anti-racista enunciado desde el Sur, requiere de una crítica profunda al modo dominante de la política global y a la “colonialidad del poder/saber/género” (Quijano, Dussel, Lugones, Segato). En otras palabras, des-aprender la naturalización del privilegio, edificada en los muros de la universalidad etnocentrista; como la no-renuncia a la búsqueda de las *huellas* –como lugar de enunciación y lengua propia insurgentes– de intensidad suficiente, para ir al encuentro de las estéticas descoloniales plasmadas en *etnografías multisituadas en los sures*. Cuando en las intersecciones de la raza/género/etnia unas mujeres silencian la política de otras mujeres. Las *Siluetas* de Ana Mendieta o las lenguas de las poetas afro e indígenas son convocadas en esta presentación para asaltar el centro.

En efecto, como señala Aída Hernández (2008), la importancia de los diálogos sur-sur es que recuperan algunas de las propuestas epistemológicas de los llamados feminismos poscoloniales, para pensar los retos metodológicos y políticos que implica la descolonización del pensamiento y la práctica feminista en el contexto latinoamericano contemporáneo.

En un mundo globalizado, el capital circula sin restricciones, pero no es así para los seres humanos. La libertad de circulación tampoco está garantizada para las mujeres en los espacios nacionales. Como escribí en la Introducción al libro *Feminismos y Poscolonialidad II* (2016), en *absolutamente todas* las fronteras que atravesé, desde Cali, Desaguadero, el Puno, el Alto, Copacabana, México D.F., Costa Rica, Puerto Rico, Bangkok, Chon Buri, Dakar, Dubai, Beirut, entre otras, los avisos diferían, incluso se refuerzan generacionalmente, pero el mensaje es el mismo: algo así como que estuviese alerta, preparada para lo que podría llegar a venir. *Un desenlace esperado*. Esta experiencia de viajar no sólo significaba un desborde de la micropolítica del mundo académico occidental, sino que me permitía pensar y experimentar la vida de las mujeres en sitios tan distantes como los que se muestran en las exóticas postales de las mujeres del “Tercer Mundo”, que hoy llamamos Sur Global.

Variadas instantáneas de densidad etnográfica multisituadas, construidas como resistencias activas que las mujeres desplegamos frente a las complejas realidades globales y locales, se problematizan en este ensayo como un valioso y valiente testimonio de la agencia femenina. Los viajes van trazando mapas globales alternativos en los que, según mi tesis, *las batallas culturales y legales de los movimientos de mujeres se encuentran transformando los mapas racializados del mundo*² (Bidaseca, 2014). Sitios liminales de resistencia a esta violencia real y epistémica que las mujeres enfrentan en

2 Karina Bidaseca, “Sitios liminales entre cordilleras invisibles. Cartografías poscoloniales del Tercer Feminismo”, en Marta Sierra (comp.), *Geografías imaginarias. Espacios de resistencia y crisis en América Latina*, Ed. Cuarto Propio, Chile. 2014.

las nuevas condiciones del capitalismo y la exacerbación del “patriarcado primitivo” (Pateman, 1988³) que inventa la Ley del Género.

En mis trabajos, inspirados en un puñado de escritos de mujeres indígenas, afro, artistas, pensadoras feministas, insisto en expresar que “la figura desguionada “la-mujerdeltercemundo” es el punto de intersección entre colonialismo, imperialismo, nacionalismos y fundamentalismos culturales. Punto de sutura del capitalismo globalizado, racista y sexista. Citando al teórico africano poscolonialista Achille Mbembe, podemos decir que hoy “el mapa de los movimientos femeninos marca el mapa racial-sexualizado del mundo” (Bidaseca, 2014).

Comenzaré por re-situar nuestra cartografía feminista en el Sur desde mis últimos trabajos acerca de proponer lo que defino como “Etnografías feministas post-heroicas” (Bidaseca, 2017). El movimiento abarca también las discusiones de las antropólogas feministas *versus* los antropólogos del *mainstream*. Las voces femeninas del Sur, el lugar de la enunciación y el trabajo de campo *in situ* nos permiten cuestionar el principio invisible de lo que defino como la “heroi-cidad androcéntrica” que rige las políticas de conocimiento, así como la posibilidad de reflexionar acerca de si hay como tal una *etnografía feminista*. ¿Cómo desmitologizar el relato basado en el principio de lo que llamaré “etnografías heroicas”, cuyo valor, poder de autoridad y de citado se colocan en el lugar donde se ponen en riesgo las vidas y los cuerpos racializados?

Atando cabos. *Mariposas que resisten*

La Gran Frontera. Justina y Domitila Juárez López: una cartografía corpolítica de las desapariciones

La mariposa monarca, conocida por su larga migración anual, habita la frontera entre Canadá y Estados Unidos. Cuando comienza el otoño viaja hacia los bosques michoacanos de Oyamel, donde permanecerá hasta la primavera para continuar su viaje de regreso hacia el norte. El viaje de la mariposa monarca, que abarca un trayecto de 5.000 kilómetros, supera su etéreo ciclo de vida, de dos a tres semanas.

En el viaje en dirección Sur-Norte, la lábil cartografía corpolítica de Justina y Domitila Juárez López, dos oaxaqueñas que decidieron migrar a Estados Unidos y atravesar la frontera más vigilada del globo para ver cumplido el “sueño americano”, son testigos del terror infundido. Frontera que para las mujeres migrantes indocumentadas se vuelve un calvario. Como parte del modo de vida del nomadismo planetario, se entregan con su cuerpo en esa larga marcha por el desierto guiada por los “coyotes”, para comenzar a vivir el dramatismo del exilio y la diáspora. A poco tiempo, la embajada informa a los familiares que Justina y Domitila alcanzaron la muerte; se deshidrataron

3 Carol Pateman, *The sexual contract*, Stanford University Press, Stanford (CA), 1988.

al intentar atravesar el ardiente desierto de Tucson, Arizona. Sus muertes dejaron en orfandad a tres niña/os.⁴ Nuestro vocabulario, creado a fuerza de la realidad, los llama “feminicidios vinculados”.

Retratada en la ficción *El oro del desierto*, de la escritora Cristina Pacheco, su trama descansa sobre la espera del periódico (que llega dos veces por semana), donde se publica una lista con los nombres de quienes serán repatriados a México y de los que murieron. El regreso de “Julia”, la mujer ausente, es el más esperado. Siendo conscientes que buscando el ansiado bienestar pueden encontrar la muerte, antes de partir hacia Estados Unidos, las mujeres se colocan incrustaciones de oro en sus dentaduras. El oro será el modo de identificarlas en caso de que el desierto consuma hasta sus huesos.

La artista chicana Alma López, reconocida por sus intervenciones críticas de la cultura heredada de la conquista y la re-significación femenina de los símbolos de la religiosidad católica, trabaja sobre ello de modo notable.

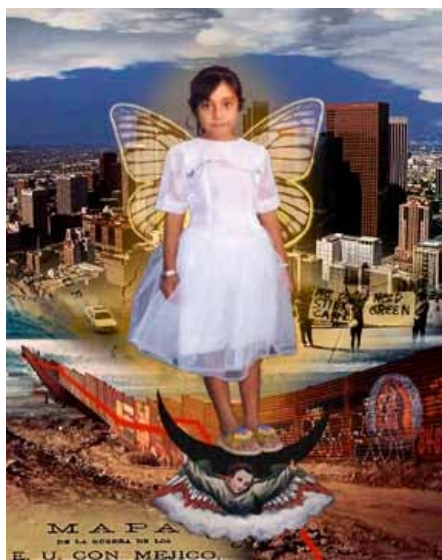


Figura 1. *1848 Chicanos en los Estados Unidos.*

Esta obra (fig. 1) pertenece a una serie que Alma tituló *1848 Chicanos en los Estados Unidos*, luego de la firma del Tratado de Guadalupe. “El espacio que se retrata aquí es el espacio creado luego del Tratado. El mito de la conquista que la doctrina del Destino Manifiesto ha intentado borrar, para hacer invisibles a aquellos que estuvieron y están en esa tierra y que hago visibles. Entonces, esta es una contra-narrativa que tiene un tema político” (Román-Odio, citado por Sierra, 2012:15).

En la entrevista mantenida con Román-Odio cuenta que es un tributo a su abuela realizado luego de un viaje a Mochis, el *Día de los muertos*, al lugar donde estaba enterrada.

⁴ <http://www.tiempoenlinea.com.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=5416%3Amuere-en-el-desierto-dos-oaxaqueñas&Itemid=135>.

Estábamos en el cementerio, donde muchas familias mexicanas van en esa época del año y vi a esa niña, vestida como un ángel y les pedí permiso a sus padres para sacarle una foto. ¡Era tan hermosa! Y me di cuenta de que representaba el espíritu de mi abuela. Como los de Tijuana hicieron a Juan Soldado un santo por ayudar a tanta gente a cruzar la frontera, yo transformé a mi abuela en una santa –*la Santa Niña de Mochis* (Román-Odio, 15).

*Guatemala. Mariposas q'eqchis*⁵

Los Estados latinoamericanos se han conformado a partir del terror por el otro, considerado enemigo. Así lo muestra el trabajo de Marcia Esparza sobre Guatemala. Centroamérica resulta un fenómeno revelador para nuestros desafíos teóricos.

“*Maak'al chik inloq'a*” se traduce al castellano como “me quedé sin respeto/sin dignidad”. Todo el tiempo sus rostros permanecieron cubiertos y protegidos espiritualmente por el arte de sus mantas y *huipiles*, mientras transcurrían los veinte días que duró la audiencia en el Tribunal de Mayor Riesgo.

En ese bellissimo país de Centroamérica llamado Guatemala, la “Vietnam de América Latina” al decir de la antropóloga Rita Segato, once mujeres *q'eqchis* que sólo hablan su propia lengua, tuvieron que esperar por más de 30 años para presenciar la sentencia a los responsables de violación sexual, esclavitud sexual y doméstica en contra de las sobrevivientes, así como a los responsables de desaparición forzada en contra de siete hombres (esposos de las sobrevivientes) y del asesinato de una madre y sus dos pequeñas hijas. Las mujeres fueron violadas por los soldados en el mes de agosto de 1982, durante el gobierno militar de Efraín Ríos Montt, quien actualmente está siendo juzgado por el delito de genocidio. A partir de ese momento y en períodos de tiempo que abarcan desde seis meses hasta seis años, las mujeres fueron sometidas a esclavitud sexual y esclavitud doméstica en el destacamento militar Sepur Zarco que funcionó como “centro de recreación y descanso de la tropa”. Se les obligó a presentarse cada dos días por turnos donde fueron violadas en forma sistemática y múltiple. Además de ser víctimas de esclavitud sexual también sufrieron esclavitud doméstica, tal como lo informa Mujeres Transformando al Mundo: “Forzadas a proporcionar el maíz y el jabón, se les obligó a preparar la comida y lavar los uniformes de los soldados, lo que implicó que las mujeres fueran sometidas a niveles extremos de pobreza y hambre.”⁶

Paula Barrios, directora de Mujeres Transformando al Mundo y una de las grandes artífices de esta historia de valentía y dignificación, señala:

5 Para un desarrollo más amplio véase mi artículo “Las mariposas *q'eqchis* de Sepur Zarco. Crímenes de género y luchas por la justicia, la memoria y la verdad en Guatemala”. En “Género y justicia”. Sra. Jueza Marianella Ledesma Narváez (coord.), Ed. Centro de Estudios Constitucionales, Perú, 2016. Disponible en <<http://tc.gob.pe/portal/cec/publicacion/Justicia,derecho-y-sociedad.pdf>> y <https://www.tc.gob.pe/tc/private/adjuntos/cec/publicaciones/sociedad/genero_justicia.pdf>.

6 <<http://www.alainet.org/es/articulo/175027#sthash.Mny1sMIE.dpuf>>.

En Guatemala, a partir de la firma de los acuerdos de paz, se inició un proceso de reconstrucción de la memoria histórica. A la par, las organizaciones sociales empezaron a trabajar en la recuperación psicosocial de hombres y mujeres víctimas de diferentes violencias; fue allí donde las mujeres empezaron a hablar de violencia sexual. Sin embargo, en ese momento no se pensaba que fuera posible juzgar los hechos de Sepur Zarco, porque los delitos ya habían prescrito. De ahí que el movimiento organizado de mujeres y de defensoras de derechos humanos haya trabajado en el caso durante una década, estudiando la aplicación de los convenios internacionales en la materia, construyendo estrategias de litigio y buscando que las víctimas asuman la justicia como uno de los elementos fundamentales en su búsqueda de la reparación.⁷

En el largo y penoso acceso a la justicia debieron enfrentar múltiples obstáculos infundidos por la compleja arquitectura que sostiene al patriarcado capitalista colonial y racista, el miedo frente a las amenazas recurrentes, el desprecio de la comunidad y la muerte de Magdalena Pop, cuatro meses después de su declaración de anticipo de prueba. Pero estuvieron acompañadas por las organizaciones que integran la Alianza Rompiendo el Silencio y la Impunidad: Mujeres Transformando el Mundo (MTM), la Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas (UNAMG) y el Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial (ECAP).

En 2010 las mujeres lograron romper el silencio en el “Tribunal de Consciencia”, un escenario simbólico creado por la Alianza. Su valentía las homenajea como *la primera generación de mujeres mayas que enfrentó la colonialidad de poder y género* en Guatemala. Un año más tarde, en el mes de septiembre del año 2011, se presentó la primera querrela penal por los delitos “Contra los deberes de Humanidad y Genocidio” del “Caso Sepur Zarco”, nombre que lleva el proceso penal, impulsado por quince mujeres y cinco hombres. En el año 2013, las mujeres se querellaron al proceso a través de la *Colectiva Jalok U* (“Cambio de Rostro”, en idioma *q’eqc*).

En un texto que publiqué hace algunos años atrás (Bidaseca, 2012),⁸ me referí a ello a partir de la obra de la artista Regina José Galindo, nacida en 1974 en Guatemala en la época del genocidio que dejó 260.000 muertas/os y desaparecidas/os, de las/os cuales el 83% fueron indígenas mayas. Reconocida internacionalmente por sus *performances*, recibió numerosas críticas del *establishment* local por las intervenciones agresivas en su propio cuerpo. Entre esas marcas indelebles, la palabra “Perra” aparece cincelada en su pierna con el borde cortante de un cuchillo.

7 <<http://pacifista.co/no-se-puede-construir-paz-pasando-por-encima-de-las-mujeres>>.

8 Karina Bidaseca, “Feminicidio y políticas de la memoria. Exhalaciones sobre la abyección de la violencia sobre las mujeres”, en Alejandro Grimson y Karina Bidaseca (coords.), *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*, Buenos Aires, CLACSO, 2013, pp. 70-100. Disponible en <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20130513112051/HegemoniaCultural.pdf>>.



Figura 2. “Perra”, *Regina José Galindo*.

Inspirada, posiblemente, en el trabajo de la artista francesa Gina Paine (citada por Christelle Faucoulanche), esta forma sofisticada de narración, la de *un cuerpo que se abre para que otros cuerpos se puedan mirar en él*, expone el dramatismo de los cuerpos femeninos (feminizados) degradados a restos. Y deja ver en este gesto de *des-humanización*, el síntoma de la especificidad de las guerras contemporáneas, y el interrogante acerca de nuestra diferencia, la *diferencia femenina* (Bidaseca, 2012).

En efecto, en una entrevista realizada por Christelle Faucoulanche, la artista narra el contexto de su obra de este modo:

En el 2005 aparecieron varios cuerpos de mujeres asesinadas a las que previamente a matar, habían torturado y marcado con navaja con textos como malditas perras, muerte a todas las perras. Esto detonó la idea para hacer *Perra*. Era una forma de tomar el control y el poder con mi propia mano. Guatemala es un país machista hasta el tuétano, el insulto preferido por los hombres es llamarte puta, perra. Para mí no es un insulto, y adopto la palabra y la marco en mi piel como una forma de resistencia.⁹

En “No perdemos nada con nacer” (figura 3), la artista aparece adentro de una bolsa de plástico transparente: “como un despojo humano, dice, soy colocada en el basurero municipal de Guatemala”.¹⁰

⁹ Entrevista disponible en: <<http://www.revistavozal.org/perrasxoloitzcuintles/?p=59>>.

¹⁰ <www.reginajosegalindo.com>.



Figura 3. “No perdemos nada con nacer”, *Regina José Galindo*.

Oriente de Colombia, Cali, distrito Aguablanca

Llegamos hasta allí con mi querida amiga la profesora Alba Nubia Rodríguez de la Universidad del Valle, en un taxi “ilegal” desvencijado conducido por un joven que conducía de modo voraz escuchando música de cumbia a todo volumen. Era plena noche. Hacía calor. Pese a los rumores de que esa misma tarde habría una toma estudiantil en homenaje a un estudiante muerto por la policía, la conferencia en la Universidad había finalizado, y Vicenta, nuestra anfitriona, nos esperaba afuera del Aula Magna, que había estado repleta de estudiantes interpelados por el tem,¹¹ para acompañarnos. El taxista nos dejó a tres cuadras de la Casa Cultural El Chontaduro, luego de negociar con él el pago por el viaje. Estaba muy interesada en conocer esa experiencia comunitaria que pedí visitar antes de mi partida de Cali.

Una de las palabras que identifican ese lugar tan bello es un fruto afrodisíaco, de color rojo o naranja encendido, de textura seca y carnosa, e irresistible, propio de la cultura pacífico-colombiana, vinculado a la economía informal de las mujeres caleñas, quienes lo comercializan en casi todas las esquinas de Cali: *el chontaduro*. Nacidas en el Chocó, Buenaventura, Nariño, las mujeres decidieron poner tal nombre, 27 años atrás, a ese espacio colectivo “para soñarse y construir un mundo distinto”, como escriben en su libro *Ecos. Palabras de Mujeres* (2014), y enfrentar las violencias cotidianas racistas y sexistas a la deriva del poder de los narcos, las bandas criminales y los paramilitares cada día al cruzar las “fronteras invisibles”. Así se les llama en el Chontaduro a las fronteras que segmentan las cuadras de un lado y del otro, poniendo en riesgo la vida, convirtiendo a las mujeres más jóvenes en botín de las bandas que se disputan el control territorial con los sicarios y el ejército.

¹¹ Conferencia “Descolonizando el feminismo. Feminismos negros, indígena e islámico”, 25 de septiembre de 2014, Universidad del Valle, Colombia.

Desaguadero, frontera de Bolivia con Perú. Mal de Alturas

Llegué hasta allí desde El Puno. Había llegado a dar clases invitada por el Diplomado de Género (Maryknoll) y el Instituto de Culturas Andinas (Perú). Un viaje extenso por tierra desde El Alto, sin oxígeno, hasta que mi cuerpo pudo recuperarse del *soroche* en Copacabana, frente al esplendor del lago Titicaca, tan bello y magnificente tanto desde un lado como del otro. La revolución que inicia con la Presidencia de Bolivia es inminente. Lo es en (casi) todos los órdenes. Tal es así que cumple con la máxima que se convierte en regla cada vez que analizamos las revoluciones sociales.¹² Queda pendiente la revolución cultural:

En las estadísticas de Bolivia entre 1° de enero al 31 de agosto de 2011, de todos los asesinatos cometidos, el 62,5% son asesinatos de mujeres. Menos del 51% ocurre en el espacio doméstico, pero el otro 49% ocurre en otro lugar y eso nuestras categorías no lo alcanzan a ver. Esas son las mujeres que mueren en las guerras informales de la segunda realidad, donde las mujeres son torturadas, violentadas sexualmente, asesinadas, y eso es lo que va a manifestar, a revelar o espectacularizar la soberanía: quién va ganando y quién va perdiendo, quién tiene el control territorial en esas guerras que nunca empiezan y nunca terminan, que son guerras continuas, no hay un armisticio. Entonces lo territorial está muy expresado por esa impunidad y discrecionalidad de lo que se puede hacer con el cuerpo de esas mujeres como el lugar donde se implanta la insignia de la soberanía.¹³

Brasil

Los testigos de esta época muestran que una verdadera masacre está ocurriendo en Mato Grosso do Sul: los indios Guarani Kaiowá son violentados, torturados, asesinados. Mientras, recientemente el pleno de la Cámara de Representantes de Brasil aprobó el 26/8/2015, por 361 votos a favor, 84 en contra y 9 abstenciones, el texto básico del Proyecto de Ley (PL) 1057-1007 que establece medidas contra las prácticas tradicionales indígenas consideradas perjudiciales, incluyendo el infanticidio. La propuesta también incluye una serie de medidas para hacer frente a situaciones de abuso sexual, violación, tortura, vulnerables a la negligencia y la violencia doméstica.

Los cuerpos de las mujeres se vuelven pináculos de la discusión contemporánea. La espectacularización y estetización antropofágica del capitalismo presentan una imagen

12 En su estudio de la revolución sandinista en Nicaragua, *Revolución sin emancipación*, Maxine Moulyneaux (1985) afirma: “Si bien la revolución no exigió la disolución de la identidad de las mujeres exigió sí una subordinación de sus intereses específicos a los objetivos mayores (...) de establecer un nuevo orden” (pág. 228).

13 “Mujer y cuerpo bajo control”. Entrevista a Rita Segato por Karina Bidaseca. *Revista Ñ*. 10 de febrero de 2014, en: <http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/Rita-Segato-Mujer-cuerpo-control_0_1081091894.html>.

homogénea de un mundo e irrumpen tratando de aniquilar los mundos simbólicos. Las resistencias en América Latina se expresan a partir de los cuerpos, no cuerpos sin órganos sino cuerpos viscerales; de la voz, la expresión artística y simbólica, desafiando las políticas de silenciamiento del poder. Su lectura para América Latina, nos interpela con relación a los excesos o desbordes y los desafíos para pensar en una política de emancipación que sea descolonial y global. Tres *cabos* sostienen la estructura de esta presentación:

1. La relación entre racismo y “necropolítica” (Mbembe¹⁴ y Segato¹⁵) en el tratamiento específico del feminicidio en que las nuevas tecnologías de la destrucción están interesadas en inscribir a los cuerpos —más que en los nuevos aparatos disciplinares— en el orden de la economía radical que ahora se representa con la “masacre”. Para Mbembe, la necropolítica no discrimina entre los enemigos internos y externos y ejerce un terror sistemático sobre las poblaciones: “Su función es mantener ante los ojos de la víctima, y de las personas que la rodean, el mórbido espectáculo de la mutilación” (p. 48).
2. La política de la racialización de los cuerpos: interseccionalidad de raza, clase, género y sexualidad, presente en el colonialismo y vinculado a la esclavitud, lo que el feminismo descolonial construye como sistema “colonial de género”, en base a lo que las autoras afrofeministas plantean, como la afroamericana Kimberlé Williams Crenshaw (1991) en *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color*. La ausencia de la mujer negra de la ley define un mecanismo de borradura. La interseccionalidad revela *lo que no se ve* cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas unas de otras.
3. Políticas de silenciamiento, de historias (aún) no contadas: la inquietante cercanía entre, por un lado, los discursos colonialistas y los de algunas representantes del feminismo occidental (Mohanty, 2008), que se expresan en términos de la “retórica salvacionista” (Bidaseca, 2010) por el camino del modelo occidentalizante imperante, o bien, como afirma la feminista afroamericana bell hooks, han silenciado a las mujeres de color. La retórica del feminismo hegemónico eurocéntrico se sustenta en la ideología imperialista. Aquello que la académica juarense Clara Rojas llamó la “retórica del menosprecio” deja ver cómo ese feminismo encuentra su límite emancipatorio en los puntos ciegos, para dejar ver por qué las mujeres, aun con contradicciones, podemos liberarnos de las estructuras falocéntricas que

14 Mbembe, Achille, “Al borde del mundo. Fronteras, territorialidades y soberanía en África”, en Sandro Mezzadra, *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2008.

15 Rita Segato, *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado*, México, Universidad del Claustro de Sor Juana, Colección Voces, 2006.

nos sujetan, “reir como Medusas”¹⁶ para producir narrativas “racialmente libres” (Toni Morrison, *Ojos azules*¹⁷) y celebrar nuestra “hermandad” (Audre Lorde).

Cuerpos racializados. Excesos de colonialidad y *potlatch*: corpólitica y necropolítica del feminicidio

El cuerpo de la mujer, la primera de las colonias, es significado como extensión del territorio y la soberanía (Segato, 2003a), concebido como es la naturaleza. Tal interpretación la encontramos en nuestra investigación realizada junto con Marta Sierra en *Postales femeninas desde el fin del mundo. El Sur y las políticas de la memoria* (2012). El desarrollo de estos significados puede ubicarse en el período de la modernidad/colonial. La misma trata sobre los viajes de fines de siglo de los expedicionarios europeos a *Trapalanda*, nombre con el que se conocía la mítica región de la Patagonia. En ese escenario, nos interesó bucear en la vida de Lola Kiejja, la “última” chamán *selk'nam* de Tierra del Fuego.



Figura 4. *Lola Kiejja*

Lola sintetizaba la mujer que en el sitio más austral del mundo resignificaba la trama del proyecto de extinción de un pueblo, uno de los tantos que perecieron en más de cinco siglos de colonización, modernidad e imperialismo. Su voz había sido grabada por Anne Chapman (2002), una de las pocas etnógrafas que mereciese reconocimiento por haber llegado, en los años sesenta, a nuestras costas, allá donde se hunde el mar.

16 Es siempre recordado el ensayo que, en 1978, escribió la reconocida feminista Hélène Cixous y que tituló, llamativamente, “La risa de la Medusa” y que es la confirmación de que las mujeres escribimos desde una visión del mundo otra, diferente a la falocéntrica. La Medusa ríe porque se desliza por debajo de las palabras. La petrificación de la escritura es aparente. Hélène Cixous, “La risa de la Medusa”, *Deseo de escritura*. Barcelona, Reverso Editores, 2004.

17 Ave Fénix, Plaza & Janés, Barcelona, 2001.

En la reconstrucción antropológica de Chapman, escuchamos la voz de Lola y sus cantos, recreando las escenas y acciones de aquellas imágenes que había captado el explorador Martín Gusinde.

El ingenio Ledesma habría sido un proveedor importante de muchas de las fotos de trabajadores “vestidos de indios” para las postales que se vendían en quioscos y vidrieras porteñas en la década de los treinta. Para producirlas se elegían escenarios despojados de señales de modernidad, sean edificios rurales, instrumentos de labranza o ropas de paisanos. Luego se hacía posar a las y a los modelos con objetos representativos de aboriginalidad: arcos, flechas, lanzas, plumas. Por lo general, la relación con la naturaleza era pasiva –observa– la disposición de manos, brazos e instrumentos connotaba ausencia de actividad, mostrando un cuerpo inmovilizado, al aire libre, fuera de las habitaciones de la peonada. El indio estaba allí, simplemente, mirando a quienes lo miraban. Y cuando podía, el hombre blanco lo desnudaba, en particular a la mujer. Más allá de las historias de machos que él contaría a sus amigos, parece que no era tan fácil “bajar ese taparrabo”.

Narra el fotógrafo italiano Gino de Passera en 1935:

Los fotógrafos declaran unánimemente que para obtener fotos nudistas tienen que regalar dinero a las indias. Alguna muchacha se obstinó en no dejarse fotografiar, insensible a toda seducción de dinero, mientras alguna otra accedió prontamente a desnudarse, pero siempre bajo pago. En los hombres encontramos mayor reserva... ¡Pero de indias de torso desnudo están llenas las vidrieras de la calle Corrientes o 25 de Mayo, en Buenos Aires! (citado por Masotta, 2007).

Se había fabricado un estereotipo sólido y duro de erosionar. Se suponía que ellas no sentirían el pudor europeo de mostrar los senos, que tendrían una relación más natural, directa, sin vergüenza ante el propio cuerpo. Pero la postal era el producto de una relación de poder. Sobre ellas se ejercía una triple violencia: de etnia, clase y género. Por un lado, eran mano de obra rural explotada en condiciones semiesclavas; por el otro, modelaban para la construcción de un retrato con fines comerciales a cambio de un pago que equivalía con frecuencia a una limosna. El *topless* o la desnudez total fue un elemento clave para la representación de la feminidad originaria. Las miradas de los compradores se posarían sobre esos cuerpos fragmentados en pechos y piernas, en los cuales la ligereza o falta de ropa estaba legitimada por el espacio de origen: no eran mujeres blancas desnudas, eran indias. Sus fotos se exhibían en las vidrieras como las de animales exóticos. Y al mismo tiempo “incitaban las fantasías eróticas de los descendientes del colono” (Mosotta, 2007).

En palabras de Segato, se trata del “patriarcado de bajo impacto” desarrollado en el mundo-aldea, en la transición al patriarcado moderno, cuando ocurre un efecto de *vero-similitud*, ya que las nomenclaturas permanecen, pero son reinterpretadas a la luz del nuevo orden moderno. Algo semejante ha apuntado Julieta Paredes con su idea del “entronque de patriarcados” (2008).

La socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui refiere en este sentido a los “Ayllus masculinizados que hacen pactos políticos a espaldas de las comunidades y las mujeres son sólo usadas como adorno en un modelo urbano y discursivo de lo indígena” (Cusicanqui, 1984:19). Esta cruza es realmente fatal, sostiene Segato (2011), porque un idioma que era jerárquico, en contacto con el discurso igualitario de la modernidad, se transforma en un orden super-jerárquico y desarraigado.

En las estrategias coloniales de la modernidad reciente, herederas de legados previos, se combinan lo disciplinar, lo biopolítico y lo *necropolítico*. Aquí la muerte ya no es vista como un elemento inherente, co-constitutivo de la biopolítica para asegurar la homeostasis poblacional, sino como una tecnología política diferenciada.¹⁸

En América Latina, el nombre de “feminicidio” se asigna a los crímenes ininterrumpidos, desde 1993, de mujeres de tipo físico semejante perpetradas con dosis excesivas de crueldad, mujeres estudiantes y trabajadoras que producen las mercancías globales, sin que la plusvalía extraída de ese trabajo sea suficiente: la deuda contraída con el capital es siempre impagable. La discusión actual sobre la consideración del feminicidio como genocidio ha dado un giro importante en la agenda de la discusión del feminismo en nuestro Sur.

Si acordamos con la definición de Lemkin (citado por Feierstein, 2011) del genocidio como la destrucción de la identidad del oprimido y su reemplazo por la identidad del opresor, el caso del movimiento que nació en Colombia y tomó alcance internacional para denunciar la violencia contra la forma de dar muerte a las mujeres quemándolas con ácido es, sin dudas, una forma de borramiento completo de la identidad. La genealogía de las violencias y la dominación sobre las mujeres tiene una larga data, tan larga que se confunde con la historia de la humanidad (Segato, 2003a). Tal vez podamos asumir que el genocidio como práctica social (Feierstein, 2011), fundado con nuestra propia historia nacional, imprimió la matriz que conocemos y repudiamos. Por ello es atendible desde la academia inscribir la propuesta epistémico-política del “Tercer Feminismo” que propongo. Ello me requiere acudir a procesos históricos recientes pero vinculados a una matriz colonial.

Interseccionalidad y fusión: dos momentos en las teorías afrofeminista y decolonial

El concepto de “interseccionalidad” ha sido acuñado por Kimberlé Williams Crenshaw (1991) como herramienta jurídica que le permitiera la defensa de las mujeres afro violentadas en esta doble opresión de género y racial. La autora refiere a este concepto

¹⁸ Esta distancia con Foucault se debería a que Mbembe siempre considera el contexto colonial y postcolonial, donde el poder se ha ejercido históricamente bajo el *estado de excepción* (Gigena, 2011). Además, al introducir el necropoder como una tecnología específica se acerca a Fanon, de quien retoma la “lectura espacial de la ocupación colonial” para poder explicar las características de esta tecnología colonial.

como un sistema complejo de estructuras de opresión que son múltiples y simultáneas.¹⁹ Trasladada a la vida de Yana, la interseccionalidad de opresiones (ser mujer, joven, pobre, indígena e inmigrante en situación de violencia) la ubica en una particular e intensa situación de vulnerabilidad, que no puede ser dejada de lado en el análisis de su comportamiento y en el abordaje de la situación procesal. En este contexto surge la discusión sobre colonialidad y género en términos de lo que, en el caso de la comunidad, Lapacho Mocho definiera como “colonialismo jurídico” (Bidaseca, 2011).

Promediando la década de 1990, un conjunto de discursos descolonizadores surge en la academia y en los movimientos sociales, desde la propuesta política de la colonialidad del poder que el sociólogo peruano Aníbal Quijano produce como matriz del conocimiento/poder de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina. Por consiguiente, tres conceptos se tornan fundamentales como herramientas analíticas del pensamiento descolonial en los tres niveles en que opera la “lógica de la colonialidad”: *del poder* (economía y la política); *del saber* (epistémico, filosófico, científico, relación de lenguas y conocimiento) y *del ser* (control de la subjetividad, sexualidad y roles atribuidos a los géneros).

Sin embargo, como muestra María Lugones (2008), representante de la corriente decolonial, la raza alcanza en los escritos de Quijano el *status* de un concepto totalizador. Esta discusión nos permitirá mostrar la necesidad de que el género y la raza, como categorías de análisis pero fundamentalmente subjetivas, deben ser complejizadas al ser pensada la raza interseccionada por el género/sexo/religión/*locus* de enunciación, y no entender la raza superpuesta a ellos, ya que las mujeres africanas e indígenas cayeron bajo el dominio de los hombres colonizadores y colonizados (Segato, 2011).

María Lugones explica que la limitación del pensamiento de Quijano parte de considerar al género anterior a la sociedad y la historia, lo cual naturaliza las relaciones de género y heterosexualidad y los efectos de la postcolonialidad.²⁰ Segato (2011) discute con Lugones esta tesis, asumiendo que el género ya existía antes de la intervención del hombre blanco y, precisamente, es la modernidad la que captura y magnifica la jerarquía de género.

En “Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial”, Lugones, influida por el estudio de Crenshaw, plantea la necesidad epistemológica, teórica y política de la interseccionalidad de raza, clase, género y sexualidad para entender la indiferencia que los hombres muestran hacia las violencias que sistemáticamente se infringen sobre las mujeres de color, que Lugones misma denomina como mujeres no blancas; mujeres

19 La perspectiva interseccional en el ámbito de los estudios de género y raza fue desarrollada por Hill Collins, 1990; Yuval-Davis, 2006; Davis, 2008; Brah, 2011. Ver: *Feminismos negros. Una antología*, Ed. Traficantes de Sueños, Madrid, 2012.

20 Sobre el debate entre la socióloga nigeriana Oyeronke Oyewumi (1998) y otra intelectual nigeriana feminista afro Bibi Bakare-Yusuf (2003), véase “Beyond Determinism: The Phenomenology of African Female Existence”, en *Feminist Africa*, Issue 2, 2003. Bakare-Yusuf criticó el análisis de Oyewumi de la cultura Yoruba, en torno de la neutralidad de género y la ausencia de desigualdades de género.

víctimas de la colonialidad del poder y del género; mujeres del Tercer Mundo. La autora propone un entrelazamiento de las categorías y de los análisis para así llegar a lo que denomina “el sistema moderno-colonial de género”.

La interseccionalidad revela lo que no se ve cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas una de otra. Entonces el feminismo de color pone en tensión las categorías “mujer” o las categorías raciales “negro”, “hispano” ya que homogeneizan y seleccionan al dominante, en el grupo, como su norma; por lo tanto, “mujer” selecciona como norma a las hembras burguesas blancas heterosexuales; “negro” selecciona a los machos heterosexuales negros, y así sucesivamente.

Dada la construcción de categorías, el ejercicio de intersección da cuenta que entre “mujer” y “negro” existe un vacío que debería ocupar la “mujer negra”, ya que ni “mujer” ni “negro” la incluyen. Entonces la autora evidencia cómo la interseccionalidad muestra lo que se pierde, y plantea la tarea de reconceptualizar la lógica de interseccionalidad para evitar la separación de las categorías dadas. Esto significa que el término “mujer” en sí, no tiene sentido o tiene un sentido racial ya que la lógica categorial ha seleccionado un grupo dominante: mujeres burguesas blancas heterosexuales, y por tanto, como lo manifiesta Lugones, “ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica” (2008:25).

Para Lugones, Crenshaw:

interesada en el derecho y en la situación legal de las mujeres de color bajo la violencia, subraya la interseccionalidad para mostrar cómo las mujeres de color no son vistas, precisamente porque no se ven las categorías que se cruzan. Una vez que se ve la intersección, se ve la violencia. Se trata de un movimiento radical (1995).

Pero, subraya, ver la violencia mientras se está atrapada en su lógica no le estimula a una a oponerle resistencia.

La subordinación de las mujeres *vis-à-vis* el poder masculino, blanco, heterosexual fue confundida con la subordinación de todas las mujeres. La resistencia a la lógica hegemónica se expresó con fuerza en los escritos de Edouard Glissant y de la gran feminista afroamericana Audre Lorde, ambos citados por Lugones, participando en una resistencia lógica. Una vez marginado este “multiculturalismo ornamental” (1995:61), las feministas blancas burguesas se muestran como una parte intrínseca de la hegemonía cultural occidental. Sólo queda lugar para que la lógica intersectorial dé paso a la lógica de la fusión. “Esta lógica defiende la inseparabilidad lógica de la raza, clase, sexualidad y género. Mientras que la lógica de la interseccionalidad deja intactas las categorías lógicas, la lógica de la fusión las ha destruido. Con la fusión, podemos movernos por completo al campo de la resistencia” (p. 68).

Lugones propone desplazarnos hacia un movimiento de “segundo desenmascaramiento”, como lo define, en cuyo tránsito existe un impulso hacia la coalición dentro de la lógica de la fusión.

Es porque cada fusión se vive y se comprende relacionalmente y se puede apreciar si la relación se concibe o no en términos categoriales o en términos de fusión. Dado que la fusión es una resistencia a múltiples opresiones, se pueden apreciar también las formas en las que otros han concebido, han dado forma cultural, han teorizado, expresado, incorporado su resistencia a múltiples opresiones. Se puede también llegar a comprender cómo y en qué medida esas resistencias se apoyan o socavan unas a otras. No se trata precisamente de posibilidades teorizadas sino de posibilidades vividas. Ésta es la razón de que busquemos la coalición (Lugones, 2005:70).

En el siguiente apartado presentaremos un desarrollo sobre la tesis de la instrumentalidad del cuerpo femenino en el circuito de lo que Perlongher (1992) define como “baja prostitución”. La misma se vinculará al argumento de Segato (2016) respecto del hecho de que la sexualidad y, en especial, la masculinidad amerindia se ve afectada por la exposición a los patrones de virilidad de la sociedad dominante, y seguido, lo que la autora define como la “pedagogía pornográfica” que hace su efecto, introduciendo la mirada alienada, objetificante y fetichizadora sobre el cuerpo femenino.

Guerras difusas: construcción del inmigrante/refugiado como un “otro”

La alegoría del huésped es, por cierto, reenviada al pensamiento de Lévinas. No obstante, en el derrotero kirkwoodiano, se trata de pensar los *nudos* del feminismo crítico en la opacidad del relato nacional, de la ciencia, de la historia y, agregaría, del discurso jurídico del límite de los considerados derechos humanos. “Nunca se termina de comprobar comparativamente la magnitud del silencio y la invisibilidad de la mujer al interior de la historia de los oprimidos”, sentencia la pluma de Kirkwood (1986).

La feminista poscolonial Gayatri Spivak y Homi Bhabha definen como *sinecdoquización* a la capacidad de *ser ahora simultáneamente* mujer, negra, musulmana, india, africana, latina. Sólo es posible desarrollar estas habilidades entre aquellas personas que no se encuentran atadas a una identidad. Luego, se despliega un “espacio catacrésico” en tanto momento en que el indígena se apropia de los significados del otro reescribiendo en ellos los signos de la propia marca (Spivak, 1993).

Uno de los intelectuales más lúcidos de nuestra contemporaneidad, Edward W. Said, dejó fuertes inspiraciones para profundizar en la memoria y el exilio de los pueblos. Said refiere al exilio como “uno de los más tristes destinos. Antes de la era moderna el destierro era un castigo particularmente terrible, (...) lo convertía a uno en una especie

de paria permanente, siempre fuera de su hogar” (*Reflections* p. 59, la traducción es nuestra).

Lo que llamamos “el exilio de la palabra” es otra de las perplejidades que nos interpela. Y se vuelve fundamental para una política de la memoria, fundamental para una agenda feminista del Sur que enfrente el giro conservador del feminismo del Norte. Pero no sólo, agregaría.

El exilio es algo curiosamente cautivador sobre lo que pensar, pero terrible de experimentar. Es la grieta imposible de cicatrizar impuesta entre un ser humano y su lugar natal, entre él yo y su verdadero hogar: nunca se puede superar la esencial tristeza. Y aunque es cierto que la literatura y la historia contienen episodios heroicos, románticos, gloriosos e incluso triunfantes de la vida de un exiliado, todos ellos no son más que refuerzos encaminados a vencer el agobiante pesar del extrañamiento. Los logros del exiliado están minados siempre por la pérdida de algo que ha quedado atrás para siempre (Said, 2005:179).²¹

Vinculada a la problemática de los migrantes, Sandro Mezzadra (2005) aporta la categoría de derecho de fuga, la cual viene así a cumplir sustancialmente dos funciones. Por un lado, en contra de la reducción, hoy en boga, del migrante a “típico exponente” de una “cultura”, de una “etnia”, de una “comunidad”, el derecho de fuga tiende a poner en evidencia la individualidad, la irreductible singularidad de las mujeres y de los hombres que son protagonistas de las migraciones: lejos de poder ser asumidas como presupuestos naturales de la identidad de los migrantes, “culturas” y “comunidad” se desvelan, así, como específicas construcciones sociales y políticas, sobre cuyos procesos de producción y reproducción es necesario interrogarse.

Por otro lado, esta insistencia en la singularidad concreta de los migrantes permite iluminar los aspectos ejemplares de su condición y de su experiencia: definida en el punto de intersección entre una potente tensión subjetiva de libertad y la acción de barreras y confines a las que corresponden técnicas de poder específicas, la figura del migrante concentra en sí, en otros términos, un conjunto de contradicciones que atañen estructuralmente a la libertad de movimiento celebrada como uno de los pilares de la “civilización” occidental moderna (Mezzadra, 2005:45).

No estoy hablando de las “personas sin Estado”, como expresa Homi Bhabha en su libro *Nuevas minorías, nuevos derechos. Notas sobre cosmopolitismos vernáculos* (2013:50), cuyo testimonio resulta fundamental para la ética y la política de un nuevo internacionalismo (los refugiados, las minorías, las personas sin papeles, desplazados, etc.) Estoy hablando del problema de la política de la vida cotidiana, de la condición de huésped de las mujeres, de inquilinas (Galindo) en el mundo y en sus cuerpos. Una

21 Según el autor, la supervivencia es la que torna imposible que ciertos pueblos se piensen en términos de narración. La idea de “permiso para narrar” nace a partir de afirmar que el pueblo palestino no puede representarse por sí mismo. Su amigo Eqbal Ahmad, lo recuerda “haciendo un retrato del palestino como una sombra del judío, una sombra que no desaparecerá salvo con un abrazo humano” (Ahmad, Introducción, p. 20).

frase de Lévinas puede guardar fidelidad a esta reflexión: “El lenguaje es la hospitalidad”, donde la contradicción de la hospitalidad enunciada por Bhabha admite el desgarramiento entre la significación y los órdenes de la regulación y la representación.

Segato interpretó magistralmente la violencia expresiva en su libro *Las estructuras elementales de la violencia* (2003). Luego, en su invaluable contribución a comprender ese lugar emblemático de la globalización económica y del neoliberalismo, describió densamente *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. La violencia sexual tiene componentes más expresivos que instrumentales. No se realiza con un fin determinado; la violencia sexual es expresiva de una dominación, de una soberanía territorial, que se expresa en ese territorio-cuerpo como emblema de todo el territorio. “El cuerpo de la mujer emblematiza el hambre territorial, la angurria territorial y es pedagógica sobre el territorio-cuerpo de la mujer” (Entrevista con Rita Segato, febrero 2013).

Esas son las mujeres que mueren en las guerras informales de lo que ahora, a partir de sus últimos trabajos, la autora va a llamar “segunda realidad”, donde las mujeres son torturadas, violentadas sexualmente, asesinadas, y eso es lo que va a manifestar, a revelar o espectacularizar la soberanía: quién va ganando y quién va perdiendo, quién tiene el control territorial en esas guerras que nunca empiezan y nunca terminan, que son guerras continuas, puesto que no hay un armisticio. En el cuerpo de esas mujeres se implanta la insignia de la soberanía.

Desde la perspectiva de la colonialidad del poder, Segato (2011) inscribirá la concepción del género en el mundo dual de la lógica del “mundo pre-intrusión”, donde la grilla de la modernidad excluyente impugna el mundo comunitario, la protección de las mujeres indígenas antes del secuestro y la privatización del mundo doméstico.

La violencia se hace presente como una lengua franca y una pedagogía. De allí la importancia de apreciar su expresividad.

Perlongher (1992) hablaba en su texto *Deseo y violencia en el mundo de la noche*, originalmente publicado en 1987, de la “deriva de los noctámbulos”. Deriva que configura territorialidades (una “especie tierra de nadie”) donde conviven “todas las variantes del lumpesinado –putas, *michês*,²² travestis, malandros, malucos–, disputando áreas de influencia o de alianza (...) rasgos de nomadismo –criminalizado y medicalizado– (...)” (p. 42). En ese submundo de zonas de pérdida y vicios que contienen todas las megalópolis, el “punto de fuga libidinal”, la violencia se convierte en un acecho permanente, esa extraña ligazón entre erotismo y muerte (Bataille). Luchas que se entablan cuerpo a cuerpo, prosiguen su capítulo en los márgenes de la sociedad, en los que la “errancia espacial” se transforma en “errancia social”, siendo patologizada y policialmente vigilada (Bidaseca, p. 26).

22 Se denomina así a los prostitutos viriles en la ciudad de São Paulo.

Capturada en esa lógica orgística, en la microterritorialidad cotidiana, hay un tipo de transacción que se consume en esa circulación de los cuerpos. El cuerpo femenino y joven de Yana en el circuito de la prostitución es ofrecido y tomado como moneda de pago para saldar la deuda entre los varones, aunque no sólo. Violada delante de sus hijos pequeños en una casilla de madera, que no tiene lugar para fijar divisiones, la violencia se torna intrínseca a la transacción. Humillada por el exceso libidinoso, el desborde abismal, que, al acarrear la destrucción del otro y de sí mismo, Perlongher nombra con el término antropológico de *potlatch*. Quebrada en su intimidad, Yana nos cuenta en voz apenas audible que se desmaya y queda inconsciente durante muchas horas despertando luego en el Hospital de Florencio Varela. En el relato de Yana los desmayos que sufre después de los actos vejatorios dejan saber su deseo de fuga de la situación de la cual no puede escapar voluntariamente. Sometida a la voluntad del violador, el modo de “escape” de esa situación de violencia es, eminentemente, el desmayo. Yana decide callar, no hablará en el hospital sobre lo sucedido; tiene miedo de la represalia de la familia de su esposo, pero fundamentalmente de la complicidad de los dos hombres. Vivirá con el miedo auestas de sufrir permanentemente un nuevo exceso, que se materializó en el escenario del umbral de la casilla en donde los varones entran en un duelo a muerte, escenificación pináculo del *potlatch urbano*. Acto por el cual su esposo es asesinado. Yana es encontrada culpable y cómplice del violador, siendo condenada por juicio oral a cadena perpetua.

Políticas de silenciamiento, de historias (aún) no contadas

Las discusiones e importantes contribuciones que han sido eclipsadas u omitidas en la historia del pensamiento latinoamericano por la *Colonialidad del saber y del género*, incluyen las propias críticas a las políticas de silenciamiento de las mujeres y entre mujeres. Como ya se decía, “Nunca se termina de comprobar comparativamente la magnitud del silencio y la invisibilidad de la mujer al interior de la historia de los oprimidos”, sentencia la pluma de Kirkwood.²³

“¿Cuál es la teoría tras el feminismo racista?”, se preguntaba Audre Lorde en la década de 1970, denunciando las políticas de la representación del feminismo del Norte, en el sentido de esa gran frontera geopolítica que define arbitrariamente la supremacía de unos (humanos) sobre otros (no-humanos). A partir de un mecanismo de fijación, el estereotipo construye una narrativa y una temporalidad lineal, en las cuales la diversidad de mujeres se envanece bajo el dominio del Uno, característico de la modernidad/colonialidad. De este modo, las contra-narrativas de las mujeres deben desafiar ser eclipsadas por los discursos del feminismo liberal “blanco”, o bien por parte de los propios movimientos sociales, al ser objeto de re-escrituras (clasistas y racistas) por unas, y (sexistas) por los otros.

23 “Encuentro con la historia”, en *Los nudos en la sabiduría feminista*, op. cit. p. 81.

Esta genealogía latinoamericana alcanza a intelectuales antillanos como Frantz Fanon, discípulo del *poeta de la negritud* Aimé Césaire quien escribiera *Discurso sobre el colonialismo*. Fanon fue decisivo en el pensamiento de la gran feminista afrobrasileña Lélia Gonzalez, y dialoga con las obras de las exponentes del feminismo negro,²⁴ así como deja sus huellas en las contribuciones presentes de las escritoras feministas negras caribeñas como Marlene Nourbese Philip.²⁵ En su ensayo introductorio, “La Ausencia de la Escritura o Cómo casi me convertí en una espía” (1989), la autora afirma:

Para muchos como yo, negra y mujer, es imperativo que nuestra escritura comience a recrear nuestras historias y nuestros mitos, así como a integrar lo más doloroso de las experiencias. Pérdida de nuestra historia y de nuestra palabra. La readquisición del poder para crear el propio imago es vital para este proceso, reafirma para nosotros lo que siempre hemos sabido, incluso en lo más oscuro, que todavía están entre nosotros –cuando todo conspiraba para probar lo contrario– que pertenecemos sin duda a la raza de los seres humanos.²⁶

La autora explica que la historia del pueblo afrodiaspórico es un sitio de “masivas, traumáticas y fatales interrupciones” y que en consecuencia, “escribir sobre lo que sucedió de un modo lógico y lineal es cometer una segunda violencia”. La *justicia epistémica* se sostiene en una política del conocimiento que pueda descolonizar los campos del saber, los cuerpos, las políticas representacionales del feminismo.

En Sudamérica la memoria viva de Lélia Gonzalez, gran pensadora y activista que dejó un legado muy importante para el feminismo negro en Brasil, mantuvo un diálogo marcado con las feministas afro estadounidenses. Lélia había escrito, junto con el autor argentino radicado en Brasil, Carlos Hasenbalg, un libro titulado *Lugar de negro* (Río de Janeiro, Marco Zero, 1982). En una sociedad periférica del sistema capitalista, edificada sobre la democracia racial, el “lugar del negro” era componer la gran masa marginal creciente. Para las mujeres negras –las *mães pretas*, las empleadas domésticas y las mulatas– ese lugar era, claro, mucho más frágil.

24 El pensamiento feminista negro contemporáneo se ubica en la recuperación histórica de Harriet Tubman (1820?-1913), una mujer esclava fugitiva, abolicionista, que salvó a más de 300 hombres de la esclavitud, la realidad histórica de las mujeres afroamericanas ubicadas en dos castas oprimidas –la racial y la sexual– (Colectiva del Rio Combahee, 1977), y su cuestionamiento al sistema de representación política. El Movimiento de Mujeres Feministas Negras (entre cuyas representantes destacadas se encuentra Audre Lorde, Angela Davis, bell hooks, Pat Parker, Barbara Christian), denuncia el racismo y elitismo del feminismo blanco de la segunda ola y la ausencia de tratamiento del clasismo, sexismo y racismo como experiencias superpuestas.

25 Nacida en el Caribe, en Trinidad y Tobago en 1947. Por *She Tries Her Tongue, Her Silence Softly Breaks* recibió el Premio Casa de las Américas en 1988 y el reconocimiento internacional. Su prolífica obra incluye además de poemas, ensayos y obras de teatro: *Coups and Calypsos* (1996); *Harriet's daughter* (2000); *The redemption of Al Bumen: A morality play* (1994); *The Streets* (1994).

26 Texto disponible en: <<http://www.nourbese.com/>>.

El pensamiento de Lélia fue radical, atravesado por el debate sobre las miscigenación y la violencia sexual de la esclavitud, recuperado luego por Sueli Carneiro y otras feministas. No dudó en criticar a la izquierda brasileña de los setentas, por reproducir la injusticia racial; al feminismo por no reconocer esa opresión, y al movimiento negro por reproducir la opresión sexual. Para contestar al cientificismo académico, se valió del psicoanálisis y de intelectuales negros como el destacado martiniqués Frantz Fanon. Las marcas del legado fanoniano en el feminismo negro de Brasil permiten interpretar el concepto de *amefricanidad* de Lélia. En el contexto de la Segunda Guerra Mundial en Brasil y el fin del Estado Novo, florece la rearticulación de diversas organizaciones negras disueltas por el Estado represor, como la Asociación Negra Brasileña (ANB) de 1945.

Rita Segato, en su importante escrito titulado “La norma y el sexo: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad” (2016), analiza los cambios en la mirada sobre la sexualidad y sobre el significado y el valor dados al acceso sexual en las sociedades pre-intervención colonial y en las sociedades intervenidas por el proceso de colonización. A partir de lo que define como la “escucha etnográfica”, estudia la secuencia de hallazgos que la guiaron en la comprensión de las relaciones entre colonialidad y género, al tiempo que enuncia la posición descolonial de su propia práctica académica. Ello le permite atribuir a la exterioridad colonial/moderna –exterioridad intrínseca a la racionalidad científica, la “exterioridad administradora”, la “exterioridad expurgadora del otro y de la diferencia”– la capacidad objetificadora de la mirada colonial, que es para la autora, simultáneamente administradora y pornográfica.

El cuerpo femenino, en su paradójal ausencial/presencia, fue interpelado en aquel formato de protesta que es parte de nuestra memoria en movimiento: *¿Dónde está Ana Mendieta?* Nos recuerda que *¿Dónde está Ana Mendieta?* fue la expresión que convocó a una manifestación de mujeres pertenecientes a la Women’s Action Coalition (WAC) y al colectivo de las Guerrilla Girls frente al Museo Guggenheim en la inauguración de la obra de Carl André. En las pancartas que llevaban las manifestantes se podía leer: “*Carl André está en el Guggenheim. ¿Dónde está Ana Mendieta?*”. Pregunta retórica que denunciaba la escasa presencia de mujeres en los museos y centros de arte. “¿Dónde está Ana Mendieta?” Porque fue hallada muerta. Su cuerpo pulverizado y su obra desvalorizada son, así, recuperados del olvido. Estéticas poscoloniales presentes en las *Siluetas* de Ana Mendieta, la conducen a interrogarse: *¿Pueden nuestras disciplinas agrietar horizontes discursivos de justicia simbólica?*

Un proyecto feminista descolonial anti-colonial, anti-patriarcal y anti-racista enunciado desde el Sur requiere de una crítica profunda al modo dominante de la política global, por medio del cual unas mujeres silencian la política de otras mujeres. Implica una nueva intervención en los textos, una nueva construcción de la historia.

Bibliografía

- Bhabha, Homi (2010), “DisemiNación”, en *Nación y narración*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Bhabha, Homi (2013), *Nuevas minorías, nuevos derechos. Notas sobre cosmopolitismos vernáculos*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Bidaseca, Karina (2018), *La amnesia del imperio. Los muros del apartheid y el ancho mar de las estrellas*, Buenos Aires, SB.
- Bidaseca, Karina (2018), *La Revolución será feminista o no será. La piel del arte feminista descolonial*, Buenos Aires, Prometeo.
- Bidaseca, Karina (2016), “Fuga contra violencia sexual, *potlatch* y derechos humanos. Ensayo sobre la moneda y el exilio del mundo”, en *Revista Sociedad* 35-36, Primavera, UBA Sociales, Buenos Aires, pp. 13-31.
- Bidaseca, Karina (2016), “Las mariposas *q’eqchis* de Sepur Zarco. Crímenes de género y luchas por la justicia, la memoria y la verdad en Guatemala”, en “Género y justicia”. Sra. Jueza Marianella Ledesma Narváez (coord.), Ed. Centro de Estudios Constitucionales, Perú. Disponible en <<http://tc.gob.pe/portal/cec/publicacion/Justicia,derecho-y-sociedad.pdf>. https://www.tc.gob.pe/tc/private/adjuntos/cec/publicaciones/sociedad/genero_justicia.pdf>.
- Bidaseca, Karina (2014), “Sitios liminales entre cordilleras invisibles”, en Marta Sierra (comp.), *Geografías imaginarias*, Chile, Ed. Cuarto Propio.
- Bidaseca, Karina (2013), “Feminicidio y políticas de la memoria: exhalaciones sobre la abyección de la violencia contra las mujeres”, en A. Grimson, y K. Bidaseca, (coords.), *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*, Buenos Aires, CLACSO. <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20130513112051/HegemoniaCultural.pdf>>.
- Bidaseca, Karina (2011), “Mujeres blancas que buscan salvar a las mujeres color café de los hombres color café”. Desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial, en *Andamios. Revista de investigación social*, vol. 8, núm. 17 Dossier “Feminismos y postcolonialidad”, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, septiembre-diciembre, <<http://www.uacm.edu.mx/Default.aspx?alias=www.uacm.edu.mx/andamios>>.
- Bidaseca, Karina y Marta Sierra (2012), *Postales femeninas desde el fin del mundo. El Sur y las políticas de la memoria*, Buenos Aires, Godot.

- Chapman, A. (2002), *Fin de un mundo. Los selk'nam de Tierra del Fuego*, Santiago de Chile, Taller Experimental Cuerpos Pintados, 2002.
- Crenshaw, Kimberly W. (1995), "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color", en *Stanford Law Review*, vol. 43, núm. 6, julio de 1991.
- Cusicanqui, S. R. (1984), *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado Aymara y Qhechwa 1900-1980*, La Paz, Hisbol.
- Feierstein, D. (2011), *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*, Buenos Aires, FCE.
- Grupo de Mujeres de El Chontaduro (2014), *Ecos, palabras de mujeres*.
- hooks, bell (2010), "Mujeres negras: dar forma a la teoría feminista", en *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Kirkwood, Julieta (1986), *Ser política en Chile. Los nudos de la sabiduría feminista*, Santiago, FLACSO.
- Lorde, A. (1978), *The Black Unicorn: Poems*, W. W. Norton & Company, Inc.
- Lorde, A. (1988), "Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo", en Ch. Moraga y A. Castillo (eds.), *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, San Francisco, Ism Press.
- Lugones, María (2008), "Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial", en *Género y descolonialidad*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- Masotta, Carlos (2007), *Indios en las primeras postales fotográficas argentinas del siglo xx*, Buenos Aires. Colección Registros Gráficos.
- Mezzadra, Sandro (2005), *Derecho de fuga*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Mohanty, Chandra T. (2008), "Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discurso colonial", en Liliana Suárez Navaz y Aída Hernández (editoras), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Madrid, Ed. Cátedra.
- Nourbese Philip, M. (1977), *A Genealogy of Resistance and Other Essays*, Stratford Ont: Mercury P.
- Nourbese Philip, M. (1989), "La ausencia de la escritura o Cómo casi me convertí en una espía". Disponible en <<http://www.nourbese.com>>.

- Nourbese Philip, M. (1993), *She Tries Her Tongue, Her Silence Softly Breaks*, North America, Ragweed Press.
- Nourbese Philip, M. (2008), *Zong!*, Wesleyan University Press.
- Paredes, Julieta (2008), *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, México, El Rebozo.
- Pateman, Carol (1988), *The sexual contract*, USA, Stanford University Press.
- Perlongher, Néstor (1992), *Prosa plebeya: ensayos, 1980-1992*, Buenos Aires, Ed. Cuhue.
- Said, Edward (1996), “Exilio intelectual: expatriados y marginales”, en *Representaciones del intelectual*, Barcelona, Paidós.
- Said, Edward (2005), *Reflexiones sobre el exilio*, Barcelona, Debate.
- Segato, Rita (2003a), *Las estructuras elementales de la violencia*, Buenos Aires, Ed. Prometeo.
- Segato, Rita (2003b), *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*, México, Universidad del Claustro de Sor Juana.
- Segato, Rita (2011), “Colonialidad y género. En busca de un nuevo vocabulario descolonial”, en Karina Bidaseca (comp.) (2011), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Buenos Aires, Godot.
- Segato, Rita (2016), “La norma y el sexo: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad”, en Karina Bidaseca, *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*, Buenos Aires, CLACSO.
- Spivak, G. Ch. (1985), “¿Puede el subalterno hablar?”, en *Orbis Tertius*, 6 (6).
- Spivak, G. Ch. (1993), *Outside in the teaching machine*, Nueva York, Routledge.
- Spivak, G. Ch. (1999), *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*, Madrid, Aka.
- Suárez Navaz, L. y Rosalva Aída Hernández Castillo (2008), *Descolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Madrid, Ed. Cátedra.

Otras fuentes

- “Entrevista a Rita Segato realizada por Karina Bidaseca”, *Revista Ñ*, 10 de febrero de 2014. Disponible en <http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/Rita-Segato-Mujer-cuerpo-control_0_1081091894.html>.

Modulación patriarcal de la colonialidad del poder: el patriarcado del salario y el dependiente/precarizado*

Danilo Assis Clímaco**

(L)os hombres y las mujeres no son todavía suficientemente diferentes en Birmania. Es la marca de una raza joven, como han demostrado los antropólogos (...). Las mujeres deben perder su libertad en interés de todos.

Administrador británico de Birmania en la década de 1880
(*Apud Arlette Gautier, Mujeres y colonialismo, 2005*).

Local journalists wrote, 'For the future and prosperity of the nation, education is essential for the indigenous race still living in semi-savagery'. They considered the signs were hopeful: 'We have seen that those from their race who know how to read and write have formed families according to civilized custom'

Fiona Wilson, 2000, sobre periodistas de Tarma, Perú, de la década de 1920.

El tiempo del género es insondable. Aceptamos –junto a autoras cuyo compromiso y trabajo parten de pueblos tan diferentes como los mayas (Aura Cumes, 2014), los amazónicos (Luisa Belaúnde, 2001) o los melanesios (Marilyn Strathern, 2006)–, que en muchos pueblos, a lo largo y ancho de la historia y geografía humanas, la dominación o jerarquía de género no se encuentra estructurada alrededor de algo denominado patriarcado, sino que se percibe en elementos dispersos, muchas veces sin que se observe un desbalance de poder en la vida práctica. Aun así, comprendemos que la distinción de género en todos los pueblos es signo de relaciones de poder primordiales que, de forma heterogénea pero

* Agradezco con mucho cariño las lecturas de Anibal Quijano, Ernesto Cuba, Inés Olivera, Julio Mejía, Rocío Silva Santisteban, Paula Balduino, Mária Millán y a las lectoras de mi tesis a versiones anteriores de este texto. Asimismo al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM, PAPIIT IN303715, por los cuatro meses de beca para la realización de mi tesis de doctorado, mediante el proyecto “Modernidad, alternativas y nuevo sentido común: prefiguraciones de lo político”, coordinado por Mária Millán.

** Doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Ha enseñado y publicado en diferentes países de América Latina y Portugal, destacándose la coordinación de la antología de Anibal Quijano publicada por CLACSO. Ha participado en actividades y proyectos de investigación y acción junto a poblaciones en lucha, sobre todo en Brasil y Perú, destacándose aquellos en torno a la lucha contra la minería en Cajamarca en el Programa Democracia y Transformación Global y en el Grupo de Formación e Intervención para el Desarrollo. Asimismo ha impartido talleres en el Programa Hombres Que Renuncian a Su Violencia, en Lima, Perú.

equiparable, han asentado un suelo simbólico (Segato, 2003) y material (Nicole-Claude Mathieu, 2005; Paola Tabet, 2012) primordial, marcando toda experiencia colectiva humana de una forma profunda, pero al mismo tiempo desperdigada.

Por ello, todo patrón de poder, es decir, toda estructuración de conflictos entre las distintas aspiraciones en uno o varios pueblos, supone una modulación de género: requiere expresarse a través de las relaciones de poder previa y hondamente establecidas entre lo masculino y lo femenino, debatiéndose en los límites y aperturas por ellas propiciadas.

En la emergencia del patrón de poder global –colonial (racializador), capitalista, eurocéntrico y moderno– la modulación de género es eminentemente patriarcal, puesto que su estructuración se ha orientado a ampliar y consolidar las jerarquías de género en todos los pueblos. Entre los múltiples e inagotables efectos de ello distinguiré aquí aquellos que se orientan alrededor de tres grandes ejes: por un lado, la oposición entre las mujeres resguardadas, las de los pueblos colonizadores racializados como blancos, y las desguarnecidas y violables, es decir, las de los pueblos racializados como negros e indígenas. Ello fue un elemento fundamental en la sedimentación de la clasificación racial de toda la humanidad, mediante la cual las élites colonizadoras alcanzaron la adhesión a su proyecto de las poblaciones blancas explotadas, como muestra de manera singular el análisis del mito del violador negro por Angela Davis (2005 [1981]) que retomaremos más adelante.

El segundo eje se refiere a la radical diferenciación entre los géneros: masculino y femenino no son sólo esferas opuestas, sino mutuamente excluyentes, lo que despojó a mujeres y hombres de muchas de sus potencialidades, empobreciendo la vida afectiva, intelectual y sexual, debilitando los lazos sociales y, concomitantemente, la capacidad de resistencia y construcción de horizontes autónomos.

El tercer eje designa la espacialización de la escisión entre lo masculino (público y productivo) y lo femenino (privatizable y reproductivo), permitiendo formas intensas de control del trabajo, así como la maximización de su explotación.

La orientación patriarcal del patrón de poder se da sobre todos los pueblos, dentro de especificidades históricas heterogéneas que son a su vez reproducidas, siendo la homogeneización a través de la patriarcalización/nuclearización familiar sólo aparentemente buscada. En un primer momento ofreceremos un panorama general de la consolidación de la modulación patriarcal del patrón de poder global a finales del siglo XIX, coincidiendo con el establecimiento de la “segunda colonización” en África, Asia y Oceanía, del imperialismo en América Latina y de la ciencia moderna.

Dado que la modulación patriarcal tiene su modelo en la familia patriarcal/nuclear, consolidada en Europa y entre las poblaciones blancas coloniales, iniciaremos por ahí las reflexiones, para luego ubicarnos en los países periféricos, sobre todo los latinoamericanos. En un segundo momento, de manera esquemática, reflexionaremos sobre los entrapamientos del feminismo euro-estadounidense de las últimas décadas, en

contraposición a las perspectivas de luchas abiertas por las mujeres indígenas y negras de América Latina.

La modulación patriarcal entre las poblaciones blancas: el patriarcado del salario

Los intentos por parte del capitalismo de asalariamiento de mujeres y niñas/os en Europa, tuvieron siempre la intención de abaratar la mano de obra, generando casi siempre la feroz reacción de los sindicatos, masivamente ocupados por hombres, que terminaban por percibir en las mujeres o bien enemigas a excluir o bien madres a proteger (Joan Scott, 1993). Pese a que a finales del siglo XIX hubo intentos teóricos y prácticos (entre otros, de Marx, Engels, August Bebel o Carla Zetkin [Wendy Goldman, 2010]) de unificar las luchas de mujeres y hombres dentro del socialismo, los sindicatos de toda Europa adoptaron por lo general una política a favor del asalariamiento exclusivo de hombres. Hacia la década de 1870, una reorganización de la sobreexplotación humana y territorial en las colonias y en las ex colonias (Quijano, 1973; Wallerstein, 1979), junto al miedo de la creciente fuerza y radicalidad del movimiento obrero, llevó a que los capitalistas propusieran un pacto sobre las condiciones de explotación de los trabajadores, llevando a que en Europa, Estados Unidos y en otras poblaciones blancas colonizadoras o herederas de colonizadoras en el resto del mundo, se alcanzara lo que Marx denominó “la transición de la extracción de plusvalor ‘absoluto’ al ‘relativo’ como modelo de explotación del trabajo” (Silvia Federici, 2013a), lo que estuvo íntimamente asociado a la separación radical entre lo público/masculino y lo doméstico (privatizado)/femenino, estableciéndose lo que Silvia Federici definió como “patriarcado del salario” y Roswitha Scholz (1992) como “patriarcado productor de mercancías”.

Ello ocurre, por lo tanto, en un momento crucial del actual patrón mundial de poder, coincidiendo con la expansión e intensificación de la colonización en África, Asia y Oceanía, con la progresiva expansión de capitales ingleses y estadounidenses sobre los países independientes latinoamericanos y con la llamada Revolución Industrial. Es también el momento de consolidación de una racionalidad instrumental con aspiraciones de omnisciencia que se estableció con el apoyo de los grupos de poder, legitimando la superioridad de los hombres frente a las mujeres, de los europeos frente a los no-europeos, de los “blancos” frente a los “no-blancos”, del ser humano sobre lo natural, de la racionalidad científica frente a cualquier otra forma de estar y pensar el mundo, etcétera. De esta forma, los elementos constitutivos del patrón de poder —el capitalismo, la colonialidad y el patriarcado— promovían o imponían una narrativa que dentro y fuera de Europa terminó por ser ampliamente aceptada. Desde la teoría de la colonialidad del poder (Quijano, 2000), tal narrativa es comprendida como una forma de control intersubjetivo denominada eurocentrismo, puesto que su condición última se encuentra en la centralidad que las élites europeas lograron dentro del patrón de

poder mundial y del modo como buscaron justificar el ejercicio de su violencia sobre los demás pueblos.

Aun cuando nos limitáramos a la modulación patriarcal tal y como ocurrió en la Europa del siglo XIX, la magnitud de los cambios ocurridos en términos de género es tal que se hace difícil reflexionar globalmente sobre su carácter. Me gustaría aquí resaltar seis grandes campos de reflexión sobre esta nueva forma de control de la población:

1. Hay una absolutización de la memoria histórica común del largo tiempo del género: lo masculino ya no sólo prima, sino que subsume lo femenino, percibido éste como mera falta y habiendo sido sus fuerzas violentamente debilitadas a punto de que posibilidades de contrapeso usuales de las mujeres en la mayoría de otras sociedades patriarcales fueran casi inexistentes (Segato, 2003).
2. Hay una radical separación de los ámbitos público y doméstico (la privatización de lo doméstico, según Segato, 2003), con un marcado predominio del primero sobre el segundo. Las mujeres, alejadas entre sí por la privatización de sus hogares, carecen de fuerza para oponerse a las decisiones que con respecto a la vida social toman los hombres en el espacio público, sobre todo a partir de la consolidación de los modernos gremios, partidos y sindicatos. La monetización del trabajo asalariado supone la invisibilización de la creación de valor en el trabajo doméstico, siendo que las mujeres pierden incluso la capacidad de heredar tierras y de ser dueñas de su propio sueldo, cuando lo tuvieran.
3. El espacio doméstico privatizado es femenino en tanto el (invisibilizado) trabajo que requiere es realizado por mujeres, cuya identidad es eminentemente la de esposa, madre y ama de casa, aunque la figura dominante es la del padre de familia, quien debe recibir obediencia, respeto, afecto y satisfacción sexual. Para ello fueron necesarias políticas habitacionales, de salud, de educación formal y de empleo que garantizaron sueldos familiares a los hombres, es decir, que les permitieran mantenerse a sí mismos, a su pareja y prole, mientras que los sueldos de las profesiones femeninas eran individuales, promediando una quinta parte del de los hombres (Scott, 1993). Pero además, como Eve Sedgwick (1985) expuso, la privación de un espacio y una mujer por cada hombre suponía un mínimo de igualdad masculina que hacía soportable la dominación y la explotación de la gran mayoría de los hombres por unos pocos. Scholz (1992) llama la atención a la novedad histórica de este hecho: en patriarcados productores de mercancía anteriores (el griego y el romano clásicos), la absolutización de lo masculino sobre lo femenino llevaba a que los hombres depreciasen el espacio doméstico y el tiempo con las mujeres.¹

¹ Louis George Tin (2008), a propósito del ambiente radicalmente homomascuino (aunque no productor de mercancías) de los caballeros del siglo X en Francia, tampoco encuentra espacio para las mujeres. Los hombres tenían que convivir entre sí en los

La actual necesidad de este espacio de retiro sería un testimonio de cómo la violencia del espacio público masculinizado se tornó una disfuncionalidad para los propios hombres.

4. Hay una constricción de lo que no se adecua plenamente a lo masculino o a lo femenino: los rasgos andróginos de las personas, así como las formas afectivo-sexuales no heterosexuales son patologizados, criminalizados, espiritual y socialmente condenados e íntimamente sentidos como tormento por cada quién. Las reflexiones de Eve Sedgwick (1985) y Judith Butler (2001) sobre la doble negación del deseo homosexual son aquí de enorme riqueza: no se trata solamente de negar la homoafectividad, sino la posibilidad misma de que ella pudiera existir, con lo cual se cierra la posibilidad de comprender y guardar luto por los afectos prohibidos. Sedgwick, en su estudio sobre la subjetividad masculina en la literatura inglesa entre los siglos XVI y XIX –de Sheakespeare a Dickens–, delinea cómo emerge a partir del siglo XVIII un rasgo paranoico en la personalidad de los hombres, relacionado principalmente a la carencia de elementos que mediaran para sí el afecto hacia otros hombres. Todo ello deriva en un empobrecimiento emocional y un distanciamiento de los lazos sociales y, consecuentemente, en un aumento de la vulnerabilidad de las personas y las comunidades frente a fuerzas externas.
5. Todo ello ocurre en detrimento de formas más autónomas de organización de la reproducción de la vida, según la solidaridad generada por lógicas comunales y de parentesco extendido. Es decir, la producción de lo necesario para la vida: la salud, la educación o la habitación eran, no mucho antes, aún bajo la violencia expropiadora y explotadora del capitalismo, ámbitos sobre los cuales las personas podían tomar sus propias decisiones. La condición no-privada de lo doméstico permitía que las mujeres tuvieran mayor comunicación entre sí y mayor posibilidad de hacer valer sus decisiones colectivamente. Con el patriarcado del salario, la producción de la vida pasa a esferas burocratizadas que la dirigen hacia las necesidades del capital, con cada vez menos posibilidades de control por parte de las personas.
6. Como muestran los epígrafes, hay un exterior constitutivo del patriarcado del salario: las “razas jóvenes” o “semi-salvajes”, con formas de familia “anormales” y mujeres que no perdieron su poder. Es importante hacer una digresión a partir de la *Historia de la sexualidad I*. Las formas de control de la sexualidad sobre las mujeres e infantes, que surgen a finales del siglo XVIII entre las clases que retenían el poder económico y político, buscaban garantizar una descendencia sana “racialmente” –término que Foucault no elige al azar. El autocontrol era necesario para que las clases dominantes no cayeran en el conjunto “*perversão-hereditariade-degenerescência*” (Foucault, 1988 [1975]: 112) en el que se encontraban las

clases bajas. Lo que Foucault muestra sin dar importancia² es que este autocontrol era exigido a las mujeres y no a los hombres. Él nos muestra el primer momento de patriarcalización/nuclearización familiar dentro del nuevo patrón de poder. Su importancia residía en la garantía de una descendencia sana racialmente, lo que era garantizado por el control del objeto máspreciado: la mujer. Era el autocontrol sexual de ellas lo que simbólicamente distinguiría las clases superiores de las campesinas o trabajadoras. Sin embargo, en el siglo XIX, frente a la ya mencionada amenaza de la creciente radicalización obrera y campesina, y mediante la expropiación promovida por el segundo colonialismo y el imperialismo, esta línea de distinción racial se abrió para incluir a toda la población masculina “blanca”. Con la renuncia momentánea –retomada a partir de la década de 1950–, de asalariamiento de mujeres, se puede establecer el patriarcado del salario y el afuera constitutivo se transfiere hacia las “razas jóvenes” más allá de las fronteras europeas. El patriarcado del salario como forma de control social es precedido por un patriarcado de los dueños de tierras y de medios de producción. Y de lo que se trataba no era sólo de una cuestión económica, sino de un intercambio simbólico de poder entre hombres, donde la afirmación de cada quién está asociada al control sexual de una mujer, su “mínima igualdad” en la síntesis de Sedgwick.

Es necesario terminar este acápite con reflexiones al respecto de la extrema violencia que supuso para las mujeres de Europa esta modulación del elemento patriarcal del patrón de poder. No hay que olvidar que no es un caso único en la historia de los pueblos humanos; en el largo tiempo del género hubo y hay muchas configuraciones en las que las mujeres se encuentran severamente dominadas.

Hay ejemplos en lo que Scholz denomina los primeros patriarcados productores de mercancía (el de Grecia y el de Roma) y pueblos menores, como los Baruya (Godelier, 1986). Pero en la gran mayoría de las sociedades conocidas, pese a haber una jerarquía que privilegia a los hombres y lo masculino sobre las mujeres y lo femenino, pese a recaer sobre ellas la mayor parte del trabajo considerado como necesario, pese al predominio de los hombres en los cargos de autoridad, todo ello es contrarrestado por una serie de poderes propios: las mujeres tienen ámbitos de la vida que les conciernen exclusivamente y sobre los cuales toman decisiones plenas, teniendo asimismo formas de participación en la toma de decisiones sobre lo que compete a la sociedad como un todo, pese a que menos que los hombres. En el territorio donde hoy es Europa, a lo largo de todo el heterogéneo período denominado Edad Media, las mujeres resguardaron muchas de estas capacidades de tomas de decisión y, pese a que su parcial autonomía haya oscilado con frecuencia (Ariès, 1987, Louis-Georges Tin, 2008, entre otros), nunca sufrieron una derrota tan honda y territorialmente tan extensa como a finales del

2 Ser amigo de Gayle Rubin no le impidió ser otro feminista frustrado.

siglo XIX. Sí hubo un antecedente comparable: la cacería de brujas, cuya intensidad no casualmente fue mayor en los países que empezaban a hacerse hegemónicos en el capitalismo de los siglos XVI y XVII. La extrema violencia entonces desplegada contra las mujeres tuvo como efectos el recorte de su autonomía en los más diferentes ámbitos de su vida, una radical pérdida de la solidaridad entre mujeres y hombres –con el debilitamiento concomitante de los lazos comunitarios– y, finalmente, la pérdida de territorios de la gente a favor de las élites capitalistas y su necesidad de acceder a ser explotada para sobrevivir (Federici, 2013b). La derrota de las mujeres con el “patriarcado del salario” difícilmente hubiese sido posible sin las doscientas mil muertes provocadas por la cacería de brujas tres siglos antes.

La modulación patriarcal en las poblaciones no-blancas: el patriarcado dependiente/precarizado

Fuera de Europa, las poblaciones blancas, incluidas en el proyecto de construcción ciudadana de las élites de sus países, serán también blanco de políticas públicas (aunque en América Latina éstas no fueran de la misma calidad que las europeas) que capacitarán a sus varones para ser trabajadores asalariados. Robert Connel (2003 [1994]), para el caso de Australia, José Olavarría (2001) para el de Chile y Argentina, Robyn Wiegman para el de Estados Unidos (1988) o Segato (2007) para el de Brasil, atestiguan cómo la configuración familiar de los blancos en los países de colonización europea constituye un “patriarcado del salario” similar al de sus ascendentes europeos.

Para la población indígena y negra, el caso fue radicalmente diferente. En el siglo XIX y hasta inicios del siglo XX, entre las élites era hegemónica la idea de que la humanidad estaba dividida en razas y que las no-blancas eran los más grandes obstáculos para alcanzar los niveles civilizatorios de Europa. De esta forma, mientras indígenas y negros veían impedida su aspiración a tierra y trabajo digno, eran realizadas políticas de incentivo a la migración de gente de Europa y Asia para ocupar tierras y puestos de trabajo en la agricultura y en las ciudades (Ruth Landes, 2002 [1947]; Juan Pablo Estupiñán, 2010). Con la entrada de los capitales ingleses, las élites blancas/criollas/mestizas latinoamericanas aumentaron espectacularmente la expropiación de los territorios indígenas, así como el número y la intensificación de la explotación de sus poblaciones –en todos los países amazónicos, tras la esclavización generalizada que impulsó el caucho, se producen genocidios contra decenas de pueblos, suerte parecida a la de muchos pueblos de las pampas argentinas. En Estados Unidos hay políticas que buscan exportar a su gente negra a Haití o Liberia. Hubo obviamente importantes resistencias por parte de los pueblos víctimas de racismo y algunos aliados, pero no pudieron detener la orientación general de blanqueamiento poblacional de sus países, defendida explícitamente por gran parte de las facciones que se hicieron de los gobiernos formales de los países (Quijano, 2000).

Así, para efectos prácticos, las poblaciones indígenas y negras eran consideradas el principal motivo de retraso de las naciones americanas, siendo su trabajo explotado al máximo y sus territorios y medios de sobrevivencia expropiados siempre que fuera posible. Sólo su capacidad de resistencia y/o la necesidad de explotar su fuerza de trabajo impidieron su extinción completa. Por lo tanto, era inconcebible que las élites que se apropiaron del gobierno destinaran fondos de mínima importancia a políticas de nuclearización/patriarcalización familiar hacia los no blancos (Assis Clímaco, 2009). Una vez más, la amplitud de los cambios en juego hace difícil conceptualizarlos y comprender sus relaciones. En seguida propongo cinco reflexiones al respecto:

En primer lugar, es importante recordar que el contacto colonial ha sido casi siempre masculinizante. La forma de colonización que estableció la Corona Española suponía un pacto con las élites de los pueblos conquistados (Bagú, 2003). Una vez que las autoridades —o quienes los colonizadores juzgaban como tales (Gautier, 2005)— de los pueblos colonizados solían ser hombres, se buscaba favorecer la homegenización de su poder sobre su comunidad, usualmente apoyando medidas que impidieran a las mujeres acceder a esferas de poder. Se les impidió así acceder a la tierra y a cargos públicos, a la par que los mejores trabajos ofrecidos a los pueblos eran para hombres (Gautier, 2005³). Asimismo, el sacerdocio femenino fue especialmente perseguido (Federici, 2013b) y el discurso católico reforzaba la supremacía masculina. Se puede hablar, de esta forma, de políticas que buscan establecer un patriarcado dependiente, es decir, un pacto desigual entre las élites masculinas colonizadoras y los hombres de los pueblos a los que se buscaba colonizar.

En segundo lugar, pese a no haber políticas públicas que den sustento material a una nuclearización familiar (políticas de empleo asalariado, apoyo a los productores menores, construcción de escuelas y servicios de salud, etc.), el discurso, las normas legales y la permeabilidad en la sociedad y en el Estado del discurso de la iglesia llevan a que el patriarcado del salario sea el modelo de familia anhelado por gran parte de la población. La evidente imposibilidad de éxito lleva a una frustración permanente. Cabría entonces hablar de un patriarcado dependiente y precarizado, frente al asalariado europeo.

En tercer lugar, como es de suponer, los pueblos no-blancos son el exterior constitutivo del patriarcado del salario también (o sobre todo) en los países colonizados. Es decir, la nuclearización familiar, la situación de privación de poder de las mujeres o la absolutización de la esfera masculina y pública sobre la femenina y doméstica son signos del mayor desarrollo de la raza blanca. Esta inferiorización moral es agravada por políticas de violación. Al respecto, Gautier habla del imaginario del “*harén colonial*”, del cual dan testimonio también los textos de bell hooks (1996) y Angela Davis (2005

3 Tal pauta persiste: los proyectos extractivistas contemporáneos ofrecen una cantidad muy superior de plazas a hombres, como forma de lograr su apoyo, frecuentemente en contra de las mujeres.

[1981]) sobre Estados Unidos, o Patricia Ruiz-Bravo (2004) y Norma Fuller (1995) sobre el Perú. Como Segato (2003) ha sustentado ampliamente, no se trata aquí en primer lugar de deseo sexual, sino de la interpelación violenta frente a la comunidad colonizada, sobre todo sus hombres. Es decir, si la posesión de una mujer por parte de los hombres capitalistas y trabajadores sellaba una mínima igualdad dentro de una comunidad desigual, como bien sustentó Sedgwick, el exterior de esa comunidad son los pueblos no-blancos, cuyos hombres son percibidos como incapaces de proteger a “sus” mujeres.

En las sociedades independientes pero coloniales de América, la violación sistemática de las mujeres no-blancas (usualmente bajo amparo social y legal⁴) supone un acto interrelativo que recuerda a los hombres no-blancos su condición de sometidos. Lo trágico es que tal interpelación logre su cometido, que los hombres indígenas y negros acaten que la violación a las mujeres de sus pueblos sea un fallo suyo y, a la vez, una debilidad de las mujeres.⁵ La hipermasculinización, es decir, la exacerbación de los rasgos masculinos más empobrecidos (la fuerza física y la sexual) como compensación de una masculinidad herida, extensamente expuesta por el feminismo afroestadounidense desde Wallace, conforma un fenómeno mundial del nuevo patrón de poder. La desconfianza entre hombres y mujeres y los daños al tejido comunitario son aquí aún más graves que los ocasionados en las comunidades blancas europeas, con el agravante de que el Estado no suplanta los servicios que las comunidades en proceso de ruptura aún lograban cumplir. La misma demanda de las mujeres negras o indígenas por su autonomía puede ser percibida por los hombres como una transgresión a la tradición de su pueblo (Davis, 2005; Cumes, 2014).

La creación del mito del violador negro, tal como es expuesta por Angela Davis (2005), es muy interesante de considerar, pues evidencia un elemento central de la modulación patriarcal que no siempre se nos presenta de forma explícita: la simbolización de la mujer como mecanismo de adhesión de las clases explotadas blancas a los proyectos societales de las élites. La violación de una mujer blanca por un hombre negro no había sido objeto de denuncia durante los años de la Guerra Civil y tampoco durante los años inmediatamente subsecuentes a la abolición de la esclavitud (en 1865). Sin embargo, a partir de entonces sí existieron los linchamientos, incentivados por dueños de plantaciones que no conseguían obligar a los negros a trabajar bajo condiciones próximas a la esclavitud. La acusación inicial bajo la cual los linchamientos se llevaban a cabo era la de insurgencia frente a los blancos, pero el carácter demagógico de esta acusación pronto se volvió evidente, dada la ausencia de fuerza de las poblaciones

4 Ver, por ejemplo, los estudios de Teresa Ojeda sobre la violencia ejercida contra las trabajadoras domésticas indígenas en Lima (2005) o las argumentaciones de Angela Davis (2005) sobre las instrucciones a los soldados estadounidenses para auscultar con sus penes la vagina de las mujeres vietnamitas.

5 Entre muchos ejemplos posibles, ver Wallace, 1999 [1979] para el caso de Estados Unidos, Fuller (1995) para el de Perú, Segato (2003) para el de Brasil, Fulchiron *et al.* (2009) para el de Guatemala.

negras para ejercer violencia contra los blancos. Entonces, hacia la década de 1880 surge el mito del violador negro y los linchamientos no sólo volvieron a ser tolerados, no sólo perdieron la oposición que tenían por parte de blancos del norte, sino que pasaron a ser practicados como rituales festivos, de los que participan incluso niños y niñas y blancos pobres carentes de interés directo en la sobreexplotación de la población negra, a la cual podría aliarse en contra de las élites blancas en otras circunstancias. Es decir, la imagen impoluta de la mujer blanca amenazada por los animalizados negros fue capaz tanto de destruir la capacidad analítica de la población blanca trabajadora, como de lanzarla a una fervorosa adhesión a los intereses de los más ricos.

En cuarto lugar, en algunos casos limitados (por ejemplo, el de los pueblos negros en Estados Unidos a partir de la década de 1920 [Davis, 2005; Hooks, 2004, Wiegman, 1988] o el de algunos pueblos agrícolas en la costa norte peruana a finales del siglo XIX [Ruiz-Bravo, *ibid.*]) hubo políticas públicas de inserción de la población no-blanca. Sin embargo, los recursos a ello dedicados son muy inferiores a los relativos a las poblaciones blancas de los respectivos países. De esta forma, las familias nucleares que lograron formarse eran constitutivamente inestables, lo que supuso que en su seno también se dio el proceso de hipermasculinización con las consecuencias ya aludidas. Finalmente, desde el lado de la resistencia, que nos permite por contraste una perspectiva más amplia, se encuentran los casos de comunidades no-blancas que han logrado mantener una autonomía importante frente a las poblaciones blancas, como lo muestran Ruiz-Bravo (2004) para el caso de algunas comunidades aymaras en Perú y Rita Segato para el de las comunidades religiosas afrobrasileñas de Recife (2007) o para el caso de comunidades amazónicas (2015). En los tres casos, aun dentro de una situación de sometimiento y exclusión, las comunidades logran mantener autonomía sobre sus formas de organización familiar, sobre importantes aspectos económicos, políticos y religiosos, ámbitos en los cuales las mujeres mantienen importante participación. En el caso afrobrasileño, también es interesante su marcada no heteronormatividad y la belleza mítica que no excluye la preponderancia de lo masculino, pero la ridiculiza. En los tres casos, lo importante es comprender que la autonomía frente al patrón de poder está íntimamente asociada a la preservación de la esfera femenina, de las mujeres, frente a la ofensiva del patrón de poder capitalista/colonial/patriarcal.

Reflexiones finales: los horizontes del feminismo hegemónico euro-estadounidense y los de las mujeres indígenas y negras de América Latina

Ningún patrón de poder determina inequívocamente la constante reestructuración de las formas históricas de los pueblos. Impone una orientación general que dirige el conjunto de lo social hacia los intereses de los grupos de mayor poder, con lo cual no solamente deben tener en cuenta la heterogeneidad histórico-estructural con la que se

deparan, sino recrearla frente a la necesidad de mantener y ampliar la disparidad de poder (Quijano, 2000).

La modulación patriarcal del patrón de poder capitalista/colonial supuso un giro histórico que colocó en términos simbólicos a la familia patriarcal y nuclear en el centro de la reproducción de la vida inmediata, alcanzando un importante control tanto sobre las poblaciones racializadas como blancas, como sobre las racializadas como indígenas y negras. En ambos casos, se buscó desestabilizar las formas de reproducción de la vida garantizadas por redes de parentesco y comunidades, ofreciéndose en el primer caso las garantías para que la vida se regenerara mediante la familia nuclear, y en el segundo caso para que se precarizara la existencia social como un todo, de forma que los pueblos indígenas y negros se encontraran en una posición vulnerable que mantuviera la sobreexplotación de su trabajo y su territorio. Lo primero no se podría haber logrado sin lo segundo: el mantenimiento de las condiciones de sobreexplotación (llegando no pocas veces el genocidio, como en la época del caucho en la Amazonía, o actualmente en el Congo) fue lo que permitió la nuclear-patriarcalización de Europa dentro de los términos del patrón de poder capitalista y colonial.

Sin embargo, todo ello no se dio sin conflictos. En todas las ediciones y reediciones de políticas de nuclearización/patriarcalización familiar, las mujeres reaccionaron. En todo el globo han resistido, colectiva e individualmente, a los intentos de limitar su capacidad de tomar decisiones sobre su propia vida. Incluso en los casos más severos de privatización aisladora en el espacio doméstico, han logrado hacer de la reproducción inmediata de la vida un espacio de cierta (potencialmente expansible) autonomía. Desde la década de 1940, las luchas de las mujeres han logrado revertir mucho de lo perdido en décadas previas.

Pero estos avances todavía no han sido capaces de detener la orientación general que tomó el patriarcado desde finales del siglo XIX. La esfera de lo masculino sigue siendo absoluta: las mujeres han logrado acceder a educación formal, al mercado de trabajo asalariado, al derecho de elegir y ejercer cargos de autoridad, pero en la práctica los resultados son muy desiguales, mientras el trabajo de reproducción de la vida sigue siendo ampliamente femenino. Es decir, su victoria se ha dado a través de un compromiso que las obliga a doblar la cantidad de trabajo (Scholz, 2013). Asimismo, su entrada al mundo del trabajo asalariado ha supuesto una pérdida en el valor real de los sueldos a nivel general, sobre todo en las profesiones que se volvieron más femeninas: el capitalismo ha logrado avanzar parasitariamente junto al feminismo (Fraser, 2009) y ello ha llevado a un entrapamiento de las luchas feministas en los países centrales, al cual las mujeres indígenas y negras de nuestro continente no parecen caer con la misma facilidad.

La muy superior extensión de las políticas públicas entre las poblaciones blancas alrededor del globo permitieron que la figura del patriarca asalariado se transformara en la principal fuente de oposición y también de aspiración por parte de muchas

tendencias del feminismo, aunque casi siempre de forma inadvertida. Ello llevó a que los feminismos marxistas y anarquistas, hegemónicos desde finales del siglo XIX hasta la década de 1970, perdieran espacio para políticas asimilacionistas iniciadas por la ONU en 1975. La resistencia de los hombres –en las instituciones populares blancas, los sindicatos y los partidos– a debatir de forma horizontal la especificidad de las mujeres, es la principal responsable por ello. De todas formas, el avance del capitalismo en la vida cotidiana de la gente no sólo debilitó el feminismo, sino que terminó incluso por acotar enormemente sus horizontes imaginativos.

Es interesante pensar que entre las tres autoras críticas al feminismo hegemónico euro-estadounidense actual sobre las que se basaron los análisis de este texto (Roswitha Scholz, Nancy Fraser y Silvia Federici), sólo la última ofrece reflexiones enriquecedoras acerca de las salidas posibles de este entrapamiento, lo que se debe a su constante diálogo tanto con la teoría dependentista como con las luchas de las mujeres negras e indígenas de América Latina y de Estados Unidos en torno de la reproducción inmediata de la vida.

La ausencia de políticas públicas sostenibles entre los pueblos indígenas y negros de nuestro continente ha llevado a que la reproducción inmediata de la vida –la alimentación, la formación, el cuidado de salud y largo etcétera– se mantuviera en el amago de la vida cotidiana, sin ser acaparada por instituciones estatales, suponiendo la reconstitución, aun en condiciones de fragilidad, de los lazos de solidaridad y parentesco que sustentan toda vida comunitaria. La figura patriarcal, debilitada y conflictiva, casi nunca puede ser la única figura a la cual oponerse, menos aún un espejo que ofrezca una imagen para el futuro. Las luchas de las mujeres indígenas y negras han partido de los propios lazos comunales y de parentesco. Los horizontes que nos abren (anti-racista, potencialmente anti-capitalista, pro soberanía alimentaria, cultivador de los afectos y de las prácticas sociales inmediatas) son mucho más amplios e instigadores que los propuestos por el feminismo hegemónico euro-estadounidense. Podríamos multiplicar los ejemplos, pero expondremos aquí apenas uno, por su espectacular extensión: el de la Federación Nacional de Mujeres Campesinas, Artesanas, Indígenas, Nativas y Asalariadas del Perú (FEMUCARINAP).⁶ En el momento de articulación de la federación, sus promotoras tenían en mente una organización campesina que permitiera a las mujeres luchar por demandas propias que no eran consideradas en las organizaciones campesinas mixtas. Sin embargo, durante el proceso de diálogo que dio lugar a la organización, se hizo evidente que las formas organizativas de las mujeres del campo obedecían a muy diferentes aspiraciones: propiedad de la tierra; control de la producción; soberanía alimentaria; pero también identidad indígena; producción artesanal y control del comercio; condiciones dignas de trabajo asalariado; control, vigilancia y ejecución

⁶ Sobre la FEMUCARINAP, ver la entrevista de su presidenta, a Lourdes Huanca a Lucy Santacruz y Judith Flores (2012), o mi tesis de doctorado (2016).

de los programas de transferencia de renta o alimentos para las poblaciones pobres; resarcimiento a las víctimas del conflicto armado interno; lucha contra el extractivismo, entre muchas otras.

La consideración de todo ello dio lugar a una organización de naturaleza múltiple que no por los problemas organizativos previsibles ha dejado de aspirar a la construcción de horizontes comunes que amplíen y fortalezcan las luchas de las mujeres y sus pueblos, dentro de un horizonte de diálogo con numerosos grupos sociales y necesariamente crítico a todo el patrón de poder colonial/capitalista. Aunque el éxito de las luchas abiertas por las mujeres indígenas y negras es aún insuficiente frente a la magnitud de fuerzas que tienen en su contra, la amplitud de sus horizontes impedirá el encapsulamiento de sus luchas de forma semejante a como ha ocurrido con el feminismo euro-estadounidense.

Es importante recordar no solamente que la colonialidad del poder sigue impidiendo que los pueblos blancos (especialmente los hombres) rompan sus pactos con las élites (masculinas) blancas, sino que las mujeres siguen ocupando un lugar simbólico en la sedimentación de estas alianzas, pero ahora ocupando ellas el lugar que antes estaba destinado a las mujeres no-blancas, dentro de una misma lógica evolucionista modernizadora, pero ahora presentada de forma inversa. Si a finales del siglo XIX, la reclusión de las mujeres blancas era signo de superioridad racial frente a las “razas jóvenes” en que hombres y mujeres “no son todavía suficientemente diferentes”, ahora es la liberación de las mujeres blancas lo que distingue la civilización moderna, frente a un nuevo pasado humano en que los pueblos no blancos seguirían anclados, incapaces de permitir una autonomía a las mujeres... la cual, por lo demás, ocurre en muchos casos y de forma mucho más amplia que entre las poblaciones blancas alrededor del globo.

Bibliografía

- AIDSESP (2009), *Las mujeres amazónicas fortaleciendo el futuro*. Memoria del Programa Mujer Indígena de AIDSESP (2000-2005), Lima, AIDSESP.
- Ajxup, Virginia y Juan Zapil (2004), *Propuesta de armonía y equilibrio entre mujeres y hombres desde la cosmovisión maya*, Ciudad de Guatemala, Asociación Pop No’j,
- Antazú, Teresita (2004), “Mujeres indígenas amazónicas: conociendo sus derechos”, en *Asuntos indígenas*, núms. 1-2.
- Arizcurinaga, Ivanna (2008), *Masculinidades Araonas. Un estudio de género en la Amazonía*, La Paz, CISTAC.
- Arisi, Bárbara (2012), “Vida sexual dos selvagens (nós): Indígenas pesquisam a sexualidade dos brancos e da antropóloga”, en Ângela Sacchi y Márcia Gramkow (orgs.). *Gênero e povos indígenas*, Rio de Janeiro/Brasília, Museu do Índio/GIZ / FUNAI.

- Ariès, Philippe (1987), *El niño y la vida familiar en el antiguo régimen*, Madrid, Taurus.
- Assis Clímaco, Danilo (2009), *Tráfico de mulheres, negócios de homens. Leituras feministas e anti-coloniais sobre os homens, as masculinidades e o masculino*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- Assis Clímaco, Danilo (2016), *Ciencia en práctica. La emancipación desde las mujeres indígenas*, tesis para obtener el grado de doctor en Estudios Latinoamericanos, UNAM.
- Bakare-Yusuf, Bibi (2013), “‘Yoruba’s Don’t Do Gender’: A Critical Review of Oye-ronke Oyewumi’s. The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses”, Retrieved 13 May.
- Balduino, Paula (2015), *Matronas afropacíficas: fluxos, territórios e violências. Género, etnia e raça na Colômbia e no Equador*, tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- Belaúnde, Luisa Elvira (2001), *Viviendo bien: género y fertilidad entre los airo-pai de la Amazonía peruana*, Lima, CAAAP.
- Butler, Judith (2001), *Mecanismos psíquicos del poder*, Madrid, Cátedra.
- Carrasco, Pedro (1996), *Estructura política-territorial del imperio Tenochca: la triple alianza de Tenochtitlan, Tetzcoco y Tlacopan*, México, El Colegio de México.
- Chirix García, Emma Delfina (2013), *Ch’akulal, chuq’aib’il chuqa b’anobäl: Mayab’ixoqi’chi ru pam jun kaxlan tz’apatäl tijonik. Cuerpos, poderes y políticas: mujeres mayas en un internado católico*, Guatemala, Ediciones Maya’ Na’oj.
- Connel, R. W., *Masculinidades*, Mexico, Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM.
- Cumes, Aura (2014), “‘Esencialismos estratégicos’ y discursos de decolonización” en Márgara Millán (coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar*, México, Red de Feminismos Descoloniales.
- Davis, Angela (2005), *Mujeres, raza y clase*, Madrid, Akal.
- Deere, Carmen (1992), *Familia y relaciones de clase: el campesinado y los terratenientes en la sierra norte del Perú, 1900-1980*, Lima, IEP.

- Deere, Carmen y Magdalena León (2002), *Género, propiedad y empoderamiento: tierra, Estado y mercado en América Latina*, Quito/México, FLACSCO, Ecuador/PUEG, UNAM.
- Estupiñán, Juan Pablo (2010), *Qual é a sua raça? Censos, classificações raciais e multiculturalismo na Colômbia e no Brasil*. Dissertação apresentada como pré-requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia sob orientação do Dr. Jocélio Teles dos Santos.
- Falquet, Jules (2009), “Romper el tabú de la heterosexualidad, acabar con la ‘diferencia de los sexos’: aportes del lesbianismo como movimiento social y teoría política”, en *Genre, Sexualité et Société*, núm. 1.
- Farriss, Nancy (2012), *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, México, Artes de México.
- Federici, Silvia (2013a), *La revolución feminista inacabada. Mujeres, reproducción social y lucha por lo común*, México, Pez en el Árbol.
- Federici, Silvia (2013b), *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*, México, Pez en el Árbol.
- Foucault, Michel (1988), *História da sexualidade I. A vontade de saber*, Rio de Janeiro, Edições Graal.
- Fraser, Nancy (2009), “El feminismo, el capitalismo y la astucia de la historia”, en *New Left Review*, núm. 56, pp. 87-104.
- Fulchiron, Amandine, Angélica López y Olga Alicia Paz (2009), *Tejidos que lleva el alma. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual en el conflicto armado*, Guatemala, F&G Editores.
- Fuller, Norma, “En torno a la polaridad marianismo/machismo”, en Gabriela Arango, Magdalena León y Mara Viveros (editoras) (1995), *Lo Femenino y lo Masculino: Estudios Sociales sobre las Identidades de Género en América Latina*, Third World Editions/Ediciones UniAndes/Programa de Estudios de Género, Mujer y Desarrollo, Universidad Nacional de Bogotá, Bogotá.
- Gautier, Arlette (2005), “Mujeres y colonialismo”, en Marc Ferro (dir.), *El libro negro del colonialismo*, Madrid, La Esfera de los Libros.
- Godelier, Maurice (1986), *La producción de grandes hombres: poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*, Madrid, Akal.

- Goldman, Wendy (2010), *La mujer, el Estado y la revolución*, Buenos Aires, Pan y Rosas/IPS.
- Gregor, Thomas, Donald Tuzin (orgs.) (2001), *Gender in Amazonia and Melanesia: An exploration of the comparative method*, Berkeley, University of California Press.
- Gutierrez, Raquel (2015), “A propósito del trabajo de Silvia Federici”, en *El Aplantle. Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos*, Puebla, México, núm. 1, octubre.
- Hartmann, Heidi s/f [1979], “Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo”, en *Papers de la Fundació*, Fundació Rafael Campalans, núm. 88.
- Héritier, Françoise (2007), *Masculino/Femenino II. Disolver la jerarquía*, Buenos Aires, FCE.
- Hernández, Aída y Andrew Canessa (eds.) (2012), *Complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes*, Lima, Abya-Yala, British Academy, IWGIA.
- hooks, bell (1996), “Devorar al otro: deseo y resistencia”, en *Debate feminista*, México, disponible en: <http://www.debatefeminista.pueg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/013_03.pdf>.
- hooks, bell (2004), *We Real Cool: Black Men and Masculinity*, Routledge, New York.
- Jeffords, Susan (1988), “Masculinity as excess in vietnam films – the father/son dynamic of american culture”, en Robyn Warhol, Diane Price Herndl, *Feminisms an anthology of literary theory and criticism*, New Brunswick, New Jersey, Rutgers.
- Landes, Ruth (2002), *A Cidade das Mulheres*, Rio de Janeiro, Editora da UFRJ.
- Mallón, Florencia (2003), *Campesinado y nación. La construcción de México y Perú postcoloniales*, México, CIESAS/Colegio de Michoacán/Colegio de San Luis Potosí.
- Mariátegui, José Carlos (1991), “El problema de las razas en la América Latina”, en Aníbal Quijano, *Textos Básicos de José Carlos Mariátegui*, México/Lima, FCE.
- Martínez, Esperanza (2012), “Mujeres víctimas del petróleo y protagonistas de la resistencia”, en Vandana Shiva, Judith Flores y E. Martínez, *Ecofeminismo desde los derechos de la naturaleza*, Quito, Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo.
- Mathieu, Nicole-Claude (2005), “¿Identidad sexual/sexuada/de sexo? Tres modos de conceptualización de la relación entre sexo y género”, en Ochy Curiel y Jules Falquet, *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas*, Buenos Aires, Brecha Lésbica.

- Mujeres Mayas Kaqla (2004), *La palabra y el sentir de las Mujeres Mayas Kaqla*, Guatemala, Kaqla.
- Nascimento, Beatriz (2007), “Por uma história do homem negro”, en Alex Ratts, *Eu sou atlântica. Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*, São Paulo, Instituto Kuanza.
- Navarrete, Federico (2008), “Los pueblos indígenas de Iberoamérica ante la crisis de 1808”, en *Revista de Historia*, núm. 159 (2º semestre).
- Ojeda, Teresa (2005), *Prisiones domésticas, ciudadanías restringidas. Violencia sexual a trabajadoras del hogar en Lima*, Lima, UPCH.
- Olavarría, José (2001), *Y todos querían ser (buenos) padres*, Santiago, FLACSO.
- Ortner, Sherry (2006), “Entonces, ¿es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?”, en *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 1, núm. 1. enero-febrero, Madrid.
- Paredes, Julieta (2008), *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, La Paz, Asociación Centro de Defensa de la Cultura, Mujeres Creando Comunidad.
- Quijano, Aníbal (1973), “El marco estructural condicionante de los problemas de participación social en América Latina”, en Murga y Boils (eds.), *América Latina: dependencia y subdesarrollo*, San José, EDUCA.
- Quijano, Aníbal (2000), “Colonialidad del poder y clasificación social”, en Giovanni Arrighi, Walter L. Goldfrank (eds.), *Festschrift For Immanuel Wallerstein en Journal of World Systems Research* (Colorado), vol. vi, núm. 2, otoño-invierno, Edición Especial.
- Robichaux, David (2005), “Principios patrilineales en un sistema bilateral de parentesco: residencia, herencia y el sistema familiar mesoamericano”, en D. Robichaux, *Familia y parentesco en México y Mesoamérica*, México, Universidad Iberoamericana.
- Rubin, Gayle (1986), “Tráfico de mujeres. Notas sobre la ‘economía política’ del sexo”, en *Revista Nueva Antropología*, noviembre año/vol. VIII, núm. 030, México, UNAM, pp. 95-145.
- Ruiz-Bravo (2004), Patricia, “Andinas y criollas: identidades femeninas en el medio rural peruano”, en Norma Fuller, *Jerarquías en jaque. Estudios de género en el área andina*, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, CLACSO.

- Santacruz, Lucy y Judith Flores (2012), “Entrevista a Lourdes Huanca”, en *Flor de Guanto*, núm. 4, Quito, diciembre.
- Scholz, Roswitha (1992), *O valor é o homem*, s/r.
- Scholz, Roswitha (2013), “El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género”, en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, núm. 5, diciembre.
- Scott, Joan (1993), “La mujer trabajadora en el siglo XIX”, en George Duby y Michelle Perrot, *Historia de las mujeres*, vol. 4. *El siglo XIX*, Bogotá, Santillana.
- Sedgwick, Eve (1985), *Between men*, New York, Columbia University Press.
- Segato, Rita (2003), *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Buenos Aires, UNQ/Prometeo.
- Segato, Rita (2004), *Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado: la escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*, Serie Antropológica 362, Universidad de Brasilia. Consultado en: <https://www.forosalud.org.pe/territorio_soberania.pdf>.
- Segato, Rita (2007), *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de identidad*, Buenos Aires, Prometeo.
- Segato, Rita (2009), Conferencia “El Estado: entre la ley federal y la justicia propia – el caso de las mujeres indígenas y sus luchas”, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Segato, Rita (2015), *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, Buenos Aires, Prometeo.
- Segato, Rita (2016), “Patriarcado: del borde al centro. Disciplinamiento, territorialidad y crueldad en la fase apocalíptica del capital”. Consultado en <<http://cge.udg.mx/sites/default/files/lecturas-cotec>>
- Spivak, Gayatri C. (1997), “Feminismos e desconstrução, de novo: negociando com o masculinismo inconfesso”, em T. Brennan, *Para além do falo, uma crítica a Lacan do ponto de vista da mulher*, Rio de Janeiro, Editora Rosa dos Tempos.
- Strathern, Marilyn (2006), *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*, Campinas, Editora da Unicamp.

- Tabet, Paola (2012), “Las manos, los instrumentos, las armas”, en Maire-Claire Caloz-Tschopp, Teresa Veloso Bermedo (dirs.), *Tres feministas materialistas. Colective Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet*, vol. I, Santiago, Escaparate.
- Tin, Louis-Georges (2008), *L'invention de la culture hétérosexuelle*, Paris, Autrement.
- Velásquez Nimatuj, Irma Alicia (2010), *La pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala. Desigualdades de clase, raza y género*, Guatemala, SERJUS, Avanco, Fundación Sores, Cholsamaj.
- Viezzler, Moema (2003), *Si me permiten hablar... Testimonio de Domitila. Una mujer de las minas de Bolivia*, México, Siglo XXI.
- Wallace, Michele (1999), *Black Macho and the Myth of the Superwoman*, London/New York, Verso.
- Wallerstein, Immanuel (1979), *El moderno sistema mundial*, Madrid, Siglo XXI.
- Wiegman, Robyn (1988), *Negotiating the masculine: Configurations of race and gender in American culture*, Washington, UW. Proquest Dissertations and Theses.
- Wilson, Fiona (2000), “Indians and mestizos: identity and urban popular culture in Andean Peru”, *Journal of Southern African Studies*, vol. 26, núm. 2, pp. 239-253.
- Wittig, Monique (2005), *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Barcelona/Madrid, Egales.

Una apuesta posible: mujeres, lucha por la autonomía y perspectiva descolonial en el Abya Yala

Karina Ochoa Muñoz*

Sin duda, la historia de Abya Yala, a partir del siglo XVI, está plagada de rebeliones revueltas y resistencias que anunciaron la posibilidad de transformaciones radicales frente al orden colonial. Dentro de esas rebeliones y revueltas tuvo un lugar muy importante la participación y acción de las mujeres, aunque las más de las veces su existencia haya sido ocultada y sus aportes desdeñados. Pese a ello, no son pocas las rebeliones que durante el periodo colonial fueron encabezadas y lideradas por mujeres.

En el mundo andino sobresale el caso de Bartolina Sisa, mujer aymara que en 1780 encabeza, junto con su esposo Tupac Katari, una de las más importantes rebeliones contra los poderes coloniales. Sisa se destacó como comandante político-militar y –primero junto a Tupac Katari y luego sola– comandaría a un ejército conformado por miles de indígenas de las naciones originarias andinas, el cual mantuvo sitiado Chuquiago, actual ciudad de La Paz, por casi ocho meses hasta que fue tomada presa.

Al igual que Bartolina Sisa, Gregoria Apaza (la hermana menor de Tupac Katari y compañera de Andrés Tupac Amaru, hijo del Inca Tupac Amaru), vestida como hombre, dirigió múltiples batallas junto a tropas (integradas por mujeres) del ejército Amarista. Y como ellas, Kurusa Llave (quien dirigió uno de los ejércitos en Chayanta), Micaela Bastidas (viuda de Tupac Amaru, ella fue quien “instó a su marido a radicalizar sus posiciones y reclamar Perú para los indígenas y sólo para ellos” [Gargallo (2),

* Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco. Doctora en Desarrollo Rural por la UAM-Xochimilco. Integrante del colectivo “La Guillotina”, es co-fundadora de la agrupación *Mujeres grabando resistencias*. Ha colaborado con diversas organizaciones indígenas en México, así como con organizaciones y colectivos feministas en América Latina. Entre algunas de sus publicaciones destacan: “Sembrando desafíos: experiencias organizativas de mujeres indígenas en Guerrero”, “Apuntes sobre la ausencia de la noción de ‘Sujeto Político Femenino’ en el pensamiento ilustrado”, “El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización”, “(Re)pensar el Derecho y la noción del sujeto indio(a) desde una mirada descolonial”, y es co-editora del libro *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*.

s/r]) y muchas otras mujeres anónimas pelearon tanto en los ejércitos Amaristas como kataristas, aunque todas ellas fueron olvidadas y no figuran en los anales de la historia.¹

A esta larga lista se integran los nombres de muchas mujeres indígenas y afros que lucharon por defender a sus pueblos contra las invasiones española y portuguesa y/o por quitarse de encima el yugo colonial. Entre ellas encontramos a: Anacaona, Cacique de Jaragua, quien fue una de las primeras mujeres que en la Isla Española peleó contra los invasores; la afro Guimar que combatió junto a su esposo (el negro Miguel) en la primera rebelión de esclavos en Venezuela, durante el año de 1552; Janequeo, mujer de origen mapuche-pewenche, quien luchó contra las tropas españolas en el año de 1587; Huillac Ñusca, una princesa kolla que encabezó la sublevación de un grupo de incas llevados a Chile en calidad de esclavos para trabajar en las minas de plata de Huantajaya; Abimañay que, junto a Jacinta Juárez y Lorenza Peña, encabezó en 1803 una rebelión contra el tributo en Guamote y Columbe, Ecuador, bajo el grito de: “*sublevémonos, recuperemos nuestra tierra y nuestra dignidad*”.² Estos son sólo algunos de los nombres de mujeres, guerreras-amazonas, *Mama t'allas*, indígenas y afros, que encabezaron y formaron parte de las luchas contra el poder imperial colonial.³

La mayoría de estas rebeliones son, por un lado, resultado de la oposición a la invasión europea o, por otro, re-acciones contra los abusos que por años desolaron a las naciones originarias a causa de dicha invasión. En este sentido, creemos que pueden leerse como la posibilidad de liberación del yugo colonial (justificado bajo un tutelaje ficticio), pero sobre todo como la decidida acción para la constitución de “otro” orden que permitiera a las poblaciones originarias recuperar sus tierras, su vida, su dignidad y su capacidad para autodeterminarse y autogobernarse, o sea, recuperar su autonomía frente al “otro” invasor-dominador. Así pues, podrían mirarse, por lo menos, desde dos dimensiones: desde el lugar de la **rebelión** (como el acto de irrupción frente a un orden establecido con el objeto de rebelarse, oponerse y destruir una situación de opresión específica), pero también desde el lugar de la **autonomía** (como acto de creación y construcción de alternativas al orden impuesto, es decir, desde un acto pro-positivo y constructivo).

1 Véase Francesca Gargallo, “¿Hacia un feminismo no occidental”, mimeo, y 1780: *la rebelión tupakarista*. Disponible en: <<http://marting.stormpages.com/1780la.htm>>.

2 Véase Claudia Serrano, “Mujer, líderes indígenas”. Disponible en <<http://servindi.org/actualidad/3570>>.

3 Para algunos autores/as, la dirección y la activa participación de las mujeres indígenas en diversas revueltas y rebeliones contra la invasión o el régimen colonial se explica a la luz de las profundas tradiciones milenarias de los mundos indígenas, como la “dualidad”, que se expresan en el orden social y político mediante la “complementariedad” y “reciprocidad”, es decir, en idea de la responsabilidad compartida. En el mundo andino, por ejemplo, el *Jilaqata* (masculino) y la *Mama T'alla* (femenina) son las máximas autoridades de la comunidad, siempre desde esta complementariedad dual que descansa en la idea del matrimonio o la pareja. Véase Efrén Choque Campuma, “Las prácticas de poder y liderazgo de los Jilaqatas y mama t'allas en Huachacalla Marka”, tesis para obtener el título de Magíster en Educación Intercultural Bilingüe por la Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia, 2004.

Quizá uno de los casos más representativos de las revueltas indígenas durante la colonia es la llamada *rebelión de la Virgen de Cancuc*, que aconteció en lo que hoy es el actual estado de Chiapas, en ese momento perteneciente a la capitanía de Guatemala.

En el año de 1712, una joven indígena llamada María López (que más tarde asumiría el nombre de María Candelaria), hace saber a los cancuqueños que se le apareció la Virgen para anunciarle que venía a quedarse en el pueblo para ayudar a los indios.⁴ A raíz de dicha aparición, los indígenas tzeltales inician la construcción de una ermita para acoger a la Virgen, sin que la Iglesia católica tuviera conocimiento de ello. Así empieza a funcionar lo que Ángel Cerutti y Bertha Domínguez llamaron “una Iglesia paralela”, es decir, una iglesia que guardó absoluta autonomía frente a la institucionalidad colonial.

Al enterarse de la existencia de esa nueva ermita, las autoridades eclesiales de la Ciudad Real –también llamada la Ciudad de los Españoles– deciden cambiar a las autoridades indias para contener el nuevo culto. La negativa de los indígenas de Cancuc fue contundente, y muy pronto el curato de la Iglesia española quedaría inactivo, pues el sacerdote encargado de la sede religiosa tuvo que huir del poblado bajo amenaza de muerte.

Lo ocurrido en Cancuc propició que un principal tzotzil de San Pedro Chenalhó, Sebastián Gómez, mencionara haber realizado un viaje al cielo, recibiendo instrucciones de San Pedro que le conferían autoridad para investir sacerdotes indios en este nuevo culto, al margen de la sociedad colonial. Sebastián Gómez se trasladó a Cancuc, y junto con María Candelaria realizaron el ritual necesario para nombrar las nuevas autoridades eclesiásticas. Desde ese momento se conocieron como “Sebastián Gómez de la Gloria” y “María Ángel Procuradora de la Virgen Santísima” (Cerutti *et al.*, 1987: s/p).

Así es como inicia una rebelión que, según diversos historiadores, sería de las más relevantes de Mesoamérica, ya que logró establecer –por un lapso de tres meses– un orden paralelo al colonial, creando una “audiencia” con autoridades indígenas “que legislaría a los oprimidos e impondría la justicia sobre los dominadores” (Cerutti *et al.*, 1987: s/p), y organizando un ejército de más de tres mil indígenas que se autonombra- ron “los soldados de la Virgen”, lucharía contra los “judíos españoles”.

“Siguiendo las órdenes de María Candelaria, que llamaba a la destrucción del mundo no indio, los rebeldes se apropiaron [...] de toda una amplia región” en la zona de los Altos de Chiapas, donde acontecieron algunos hechos relevantes, por ejemplo: 1) la abolición de todo tipo de producción que no fuera la de auto-subsistencia comunitaria; 2) la eliminación del mercado con base en la moneda; 3) el restablecimiento del trueque como sistema de intercambio; y 4) celebraron múltiples deliberaciones para resolver el problema de la tierra. También cabe decir que a los españoles y a los

4 Véase Ángel Cerutti y Bertha Domínguez, “Milenarismo y mesianismo en la rebelión Tzeltal de 1712, Cancuc, Chiapas”. Ponencia presentada en la *Primera Reunión Latinoamericana sobre Estado, Iglesia y Grupos laicos*, celebrada en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, mayo de 1987, México, D.F.

ladinos que habitaban ese territorio se les obligó a cultivar las tierras, y a las mujeres españolas y a los comerciantes se les orilló a casarse con los indígenas integrantes del nuevo culto (Cerutti *et al.*, 1987: s/p).

Pronto, la Ciudad de los Españoles se vio ante el peligro de ser tomada en asalto por “los soldados de la Virgen”, por lo que se pidieron refuerzos que llegarían desde Tabasco y Guatemala. Dirigidos por el capitán general de la Audiencia, Toribio de Cosío y Campa, se inició una operación de “tenaza” que derrotaría a los sublevados. Pero antes, “casi todos los ladinos y españoles de los pueblos aledaños, principalmente de Ococingo y Bachajón, habían sido exterminados” (Cerutti *et al.*, 1987: s/p). Una vez aplastada la rebelión se restableció la “institucionalidad” colonial en territorio rebelde y se castigó sin miramientos a los/las sublevados/as.

Pero más allá de los desenlaces de la mayoría de las rebeliones indígenas que acontecieron entre los siglos XVI y principios del XIX, queremos señalar que muchas de ellas lograron perfilar “alternativas” para los pueblos colonizados frente el poder colonial y, por supuesto, “la rebelión” resulta ser una ruta ineludible de este camino, no sólo como un acto de resistencia –entendida ésta última como una oposición que agrieta pero no logra romper el orden establecido– sino como una opción que apostó a dismantelar el orden opresor y a generar las condiciones para el establecimiento de nuevas formas que restablecieran el autogobierno amerindio.

En este sentido, vale la pena pensar en la “autonomía” como un “horizonte de acción descolonizador” que se ha venido trazando y construyendo en el Abya Yala (en múltiples direcciones) desde hace poco más de 500 años y, por supuesto, en las luchas de las mujeres indígenas y afros como una herencia indeleble que es preciso recuperar y reconocer en la voz de las mujeres indígenas que hoy se autonombran “feministas indígenas”, “feministas comunitarias”, “mujeres indígenas rebeldes”, “zapatistas”, etc.

Una historia más reciente: de la autonomía feminista al debate descolonial

En la historia más reciente encontramos otro brazo de río que encuentra afluencia en la apuesta de los proyectos autonómicos. Nos referimos al feminismo Nuestramericano. Por ejemplo, en la segunda mitad del siglo XIX –mientras emergían con fuerza las voces anarquistas en el sur del continente– se perfilaban las bases de un movimiento anarco-comunista que plantearía importantes reivindicaciones desde y para las mujeres.

Las feministas anarquistas de lo que hoy conocemos como el Cono Sur, particularmente las argentinas que a finales del siglo XIX (1896-1897) publicaron el diario *La Voz de la Mujer*, demandaron “autonomía” bajo el grito de “*Ni Dios, ni patrones, ni maridos*”. Compañeras como Virginia Bolten, Pepita Gherra, Teresa Marchisio, María Calvía y Josefina Martínez, cuestionaron apasionadamente las estructuras estatal, patronal, eclesial, familiar y patriarcal, exigiendo la desaparición de los tutelajes a los

que se les ancló como mujeres, y que infiltraron tanto el mundo de lo social como las relaciones más íntimas.

Cuando las feministas anarquistas reclamaron para sí, y para todas las mujeres, la capacidad de autodeterminarse y autogobernar sus vidas y sus cuerpos, interpelaron a muchos “otros”: al Estado como regulador de las relaciones sociales, a los “patrones” como explotadores en el ámbito económico, a la Iglesia como institución ideológica y al matrimonio como garante de la subordinación de las mujeres ante los varones. Desde entonces ya se perfilaba en el feminismo Nuestroamericano una crítica feroz (a manera de ejercicio deconstructivo) al poder instituido y a los diversos sistemas de opresión que cruzan por los cuerpos de las mujeres.

Por supuesto, la afrenta que significó la publicación de un periódico anarco-feminista generó reacciones, incluso al interior de un movimiento libertario como el anarquista. Muchos de “los compañeros” recibieron con hostilidad la publicación; esto se evidenció con las actitudes antifeministas de una parte de los anarquistas que en el discurso pugnaban por la “desaparición de todas las opresiones”, pero en los hechos deseaban salvaguardar sus privilegios masculinos. Quizá por ello, en el segundo número de *La Voz de la Mujer* se publica un artículo en el que las compañeras anarco-feministas advertían:

Cuando nosotras (despreciables e ignorantes mujeres) tomamos la iniciativa de publicar *La Voz de la Mujer* ya lo sospechábamos ¡oh modernos cangrejos! que vosotros recibiríais con vuestra [...] acostumbrada filosofía nuestra iniciativa porque habéis de saber que nosotras las torpes mujeres también tenemos iniciativa y ésta es producto del pensamiento; ¿sabéis? también pensamos.

Apareció el primer número de “*La Voz de la Mujer*”, y claro, ¡allí fue Troya! “nosotras no somos dignas de tanto, ¡cá! no señor”, “¿emanciparse la mujer?”, “¿para qué?” “¿qué emancipación femenina ni que ocho rábanos?”, “¡la nuestra!”, “venga la nuestra primero, y luego, cuando nosotros, los hombres, estemos emancipados y seamos libres, allá veremos” (citado por Molineux, 1986: s/p).

En ese mismo número, pero en otro artículo titulado “A los escarabajos de la idea”, las editoras sentenciaron: “Es preciso [...] que comprendáis de una vez por todas que nuestra misión no se reduce a criar vuestros hijos y lavaros la roña, que nosotras también tenemos derecho de emanciparnos y a ser libres de todo tutelaje, ya sea social, económico o marital” (citado por Molineux, 1986: s/p).

Como se puede apreciar, desde muy temprano la autonomía (como proyecto político para la acción) comenzó a ser parte de las luchas de liberación feminista en nuestra región. Asimismo, en el andar se fue tejiendo una doble articulación entre el pensamiento crítico y la acción autónoma, es decir, entre el pensar como un “acto deconstructivo” de los sistemas de opresión (cuyos referentes primordiales fueron –y son– las dominaciones que atraviesan por los cuerpos de las mujeres), y un hacer autónomo

como acto creativo, constructivo y propositivo, en el sentido de construir alternativas que pasaran por lo cotidiano, lo íntimo y lo público.

Esta articulación se puede apreciar de manera más clara en las décadas de los sesenta y setenta del siglo pasado, pues justo en este momento se focaliza parte del debate feminista en torno a: 1) la autonomía de las mujeres frente a los partidos, sindicatos, organizaciones y movimientos sociales mixtos, y b) la configuración de las mujeres como “sujetas políticas autónomas”.

Tal como refiere la lesbiana feminista afrocaribeña Ochy Curiel: “En los años posteriores a la posguerra, nace lo que se denominó el *movimiento de liberación de las mujeres*. Las feministas ya no tanto enarbolaban la igualdad en base al principio de universalidad humana, sino que comienzan a redefinirse como sujetas políticas autónomas” (Curiel, 2004:3).

Este proceso está asociado a las críticas que muchas mujeres feministas plantearon al interior de sus organizaciones, tanto en la década de los sesenta como en la de los setenta. Allí están, por ejemplo, los cuestionamientos de las afrodescendientes norteamericanas, de las feministas chicanas –que en 1971 publicaron el periódico *Las Hijas de Cuauhtémoc*⁵– y de las feministas latinoamericanas, que desde entonces advirtieron que dentro de los movimientos de izquierda existía un “cerco” a la participación de las mujeres y un rotundo machismo que impedía que sus propuestas fueran acogidas. Este hecho motivó el rompimiento de muchas feministas con las organizaciones de izquierda y la conformación de múltiples colectivos de autoconciencia y asociaciones autónomas de (y para) mujeres.

A partir de estas décadas, las feministas afroamericanas, chicanas y las lesbianas, comenzaron también a visibilizar y a teorizar sobre las múltiples opresiones que configuran la condición de sometimiento de las mujeres no blancas. La crítica contundente al sujeto “mujer” universal, entronado y caracterizado por las hegemonías blanco-burguesas-heterosexuales de las propias prácticas y teorías del feminismo, no se dejó esperar. Se plantearon discusiones que trajeron a cuenta el racismo, el sexismo y el clasismo que pesaba sobre las mujeres de color, y se generaron disputas con el feminismo hegemónico sobre la racialización del género y la sexualidad. Estos aportes, que anteceden al feminismo “poscolonial”, desafortunadamente no han sido valorados y siguen siendo marginales dentro de las actuales tradiciones del pensamiento crítico y decolonial de nuestra región.

Por su parte, en Latinoamérica se anticipaban diversas rutas de la acción feminista. Recordemos que entre las décadas de los cincuenta y los ochenta existieron múltiples dictaduras militares en la región, y parte de las izquierdas latinoamericanas habían sido desarticuladas o condenadas a la clandestinidad.

5 Sobre este tema véase Maylei Blackwell, “*Las Hijas de Cuauhtémoc: feminismo chicano y prensa cultural, 1968-1973*”. En Liliana Suárez y Rosalva Aída Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Ediciones Cátedra, Madrid, 2008. pp. 351-406.

En este contexto, la proliferación de espacios feministas fue múltiple y variada, según cada una de las experiencias vividas en los países que conforman la región. Sin embargo, se pueden identificar algunos de los caminos que siguieron las feministas latinoamericanas especialmente a partir de la década de los ochenta. Por un lado, encontramos los colectivos de feministas y lesbianas feministas que mantuvieron la convicción de generar espacios autónomos de mujeres, los cuales se multiplicaron en la primera mitad de la década de los noventa. Por otro, hay una vertiente del feminismo que encuentra confluencias con movimientos populares y de masas –como el de la Teología de la Liberación alrededor del trabajo con las Comunidades Eclesiales de Base, los movimientos urbano-populares, etcétera. Y hubo también toda una línea de trabajo de feministas que implementaron procesos organizados con mujeres en los barrios, en el campo, en las fábricas, etc.

Pero no fue sino hasta la década de los noventa que la idea de autonomía se constituye como una corriente política (específica) dentro del feminismo latinoamericano, justo en el marco de una de las rupturas más profundas en este movimiento: entre las autodenominadas *autónomas* y las *institucionales*.

A raíz de los procesos de liberalización económica y liberalización comercial que tienen auge en América Latina durante los noventa, se generaron diversos cambios de carácter estructural que alcanzarían a los movimientos sociales y al propio feminismo. Con “(l)a *oenegización*, las expertas de género hace(n) *institucionalizar* el feminismo a tal punto que va perdiendo radicalidad y su propuesta subversiva y de transformación” (Curiel, 2004:3. Las cursivas no son de la autora). Es decir, la inversión de recursos proveniente de la cooperación internacional transforma las lógicas y agendas de movimientos sociales intentando, paulatinamente, convertirlos al esquema de las Organizaciones No Gubernamentales (ONGS), marcando una nueva línea de dependencias que afectaría profundamente al feminismo.

Sin embargo, también hay que señalar que de la mano del proceso de *oenegización*, el ingreso de muchas mujeres feministas a los aparatos estatales y la definición de la agenda feminista con base en los lineamientos establecidos desde Naciones Unidas y la cooperación internacional, aparecieron múltiples voces que denunciaron estas nuevas dependencias.

En este contexto, la emergencia del movimiento indígena y afrodescendiente a nivel continental, y su influencia política, marcarían un derrotero dentro de los feminismos latinoamericanos, que haría confluir varias tendencias de pensamiento crítico.

Tal como se señala en el libro *Tejiendo de otro modo*:

La campaña continental de los 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular; la insurrección zapatista en México; las protestas encabezadas por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador –CONAIE–, las movilizaciones por la paz (muchas de ellas organizadas por colectivos y organizaciones de muje-

res) y el reposicionamiento de la Organización Nacional Indígena de Colombia; el proceso de reconstrucción comunitaria después de la guerra en Guatemala; las luchas por la tierra en Brasil; la defensa de los territorios y los recursos naturales por parte de los pueblos indígenas en Bolivia, Chile, Ecuador, Colombia, Argentina, Venezuela, Centroamérica; así como la emergencia del movimiento negro desde los ochenta en Brasil, expandido durante los noventa en todo el subcontinente, por mencionar sólo algunos casos, estremecieron las estructuras y lógicas eurocentradas de las propias naciones latinoamericanas, a la vez que abrieron la posibilidad de pensar el mundo desde las (cosmo) visiones de los pueblos no occidentales del Abya Yala (Espinosa, Gómez, Ochoa, 2014: 20-21)

Sin duda, la multiplicación de las luchas indígenas y de poblaciones afrodescendientes generaron un nuevo derrotero que llevaría a reflexionar críticamente sobre el proyecto civilizatorio de Occidente. De esta suerte:

Las luchas y resistencias que en la década de los noventa se multiplicaron en Abya Yala, evidenciaron el fracaso del paradigma civilizatorio occidental, pues éste había demostrado que las expectativas de ‘desarrollo’ en los países del ‘Tercer Mundo’ eran imposibles de cumplir. Pero no sólo eso, pusieron el dedo en la llaga ante la pretensión de universalidad de los ‘Derechos Humanos’, desmascarando la falsa inclusión de las ‘minorías’ olvidadas. También develaron las jerarquías visibles e invisibles que se sostienen sobre la dicotomía fundante de las sociedades latinoamericanas: civilización vs barbarie; perfilaron el cuestionamiento a la pretendida exclusividad de ‘verdad’ por parte del saber científico y reivindicaron la validez de los conocimientos populares producidos por fuera de los cánones occidentales; evidenciaron que las mujeres racializadas son invisibilizadas y violentadas sistemáticamente por los sistemas políticos, estatales y sociales (Espinosa, Gómez, Ochoa, 2014:21).

Esto incidió en la producción de pensamiento de diversos(as) intelectuales latinoamericanos(as). Particularmente, el denominado Grupo Modernidad Colonialidad (GMC) realizó importantes contribuciones en torno a: 1) el carácter colonial del proyecto moderno occidental; 2) el proyecto moderno-colonial como historia y subjetividad que encubre y deshumaniza a las poblaciones colonizadas; 3) las pretensiones universalizantes de ese proyecto moderno colonial; 4) las implicaciones epistémicas, ontológicas, políticas, económicas y psicológicas de dicho proyecto, entre otras.

Dentro de este grupo de intelectuales latinoamericanos(as), las aportaciones de Enrique Dussel y Aníbal Quijano son fundamentales en el giro que hace el pensamiento descolonial: el primero formula la premisa de que la modernidad nació en 1492, es el momento en que Europa se puede mirar a sí misma desde la centralidad de un Ego uni-

ficado, pero para ello necesita de un “otro” (o sea, nos/otros los indoamericanos) que es inferiorizado y le devuelve la mirada de superioridad de sí misma (Dussel, 2001). Mientras que Quijano, por su parte, plantea cómo se configuran los patrones de dominación colonial, a través de los procesos de “colonialidad del poder” impuestos en la experiencia de conquista y colonización de las poblaciones amerindias y africanas. Para nuestro autor, estos patrones de poder se basan en: a) la imposición de identidades negativas a las poblaciones sometidas; b) la obligación de que dichas poblaciones asumieran los códigos, creencias y elementos subjetivos de los colonizadores; c) se les asignó el lugar de ser iletradas y campesinas; d) fueron obligadas a abandonar sus prácticas de relación con lo sagrado y se les impuso una nueva religión que prometía “salvarlos”; e) se les impuso la obligatoriedad de admitir la condición “deshonrosa” de sus propios universos subjetivos ancestrales (Quijano, 2001).

Pero quizá lo más relevante en Quijano es que considera que estos patrones de dominación colonial se sustentan en la diferenciación de carácter racial que se impone entre europeos-superiores e indígenas y negros-inferiores, estratificación sobre la cual se impone un orden racial que no sólo ordenaría la organización social de nuestros pueblos desde la colonia, sino que ordenaría al sistema-mundo-colonial-capitalista.

En esta línea de reflexión, la feminista argentina María Lugones aporta al debate, de manera minuciosa, una crítica al concepto de género del peruano Aníbal Quijano. La autora arriba al concepto de “colonialidad de género” preocupada por la falta de solidaridad y la complicidad de la violencia de los hombres colonizados sobre las mujeres colonizadas, con quienes comparten la condición de inferioridad sostenida sobre la base de la racialización y deshumanización de dichas poblaciones.

Tanto la trayectoria del movimiento indígena y afrodescendiente a nivel continental como las aportaciones del GMC, tuvieron impacto en el propio *corpus* del debate feminista de Nuestramérica. La perspectiva descolonial dentro de los feminismos latinoamericanos y caribeños ha generado un acercamiento a otra forma de comprensión de los sistemas de opresión múltiple, de la subordinación de las mujeres y de los grupos subalternizados, incorporando los análisis sobre la colonialidad del género, del poder y la violencia epistémica para explicar la manera en que el patriarcado moderno surge y es correlativo a otros regímenes de poder como el de la heterosexualidad, la ideología racista y la explotación capitalista dentro del proceso histórico (a partir de la conquista y colonización) de América.

De igual forma, se abrió la línea de comprensión de las “otras” apuestas desde las cosmovisiones, ontologías y epistemologías indianas, como el Senti-pensar, postulado por autoras como Georgina Guzmán, María Patricia Pérez, entre otras. Y también se ha logrado profundizar en torno a:

1. La crítica al feminismo hegemónico blanco bajo la influencia de corrientes críticas que se derivan del feminismo negro y/o afrodescendiente, y de los debates

poscoloniales desde la cuestión de clase y el problema de la heteronormatividad obligatoria. Estos debates han expuesto los límites de la categoría de género, para en su lugar formular perspectivas como la de la co-constitución de opresiones (María Lugones), que reconoce la articulación de múltiples dominaciones geopolíticamente enmarcadas en el proyecto moderno colonial de género.

2. Los debates y reflexiones sobre la cuestión de la “opresión femenina” desde perspectivas que reconocen la experiencia colonial como referente ineludible para comprender el origen y permanencia de los mecanismos de desigualdad y subordinación de las mujeres racializadas. Lo anterior detonó posiciones teórico-políticas como la de la articulación de los patriarcados occidental-colonial y ancestrales, también llamado entronque de patriarcados (Lorena Cabnal, Julieta Paredes), o el patriarcado de baja intensidad (expuesto por Rita Segato), y la formulación que refiere a la dominación masculina (más que a los patriarcados colonial o ancestral), considerando que el patriarcado forma parte de la particular experiencia europea y no necesariamente de las sociedades del Abya Yala, y sólo dialogando con nuestra historia podemos escudriñar realmente en torno a las particulares formas de dominación masculina existentes en dichas sociedades (Aura Cumes).
3. La crítica al proyecto de la modernidad en su enclave colonial, ubicada desde las existencias y experiencia de las mujeres indígenas, afrodescendientes y mestizas racializadas de nuestras regiones, pero también desde el entendimiento de los procesos de deshumanización de las poblaciones indígenas y africanas que llegaron en calidad de esclavas. De esta problematización se derivan planteamientos como el de la feminización de lo indio, la bestialización de lo negro y la imposibilidad del acceso a la ciudadanía de las poblaciones sistémicamente racializadas (Karina Ochoa), o el debate sobre la “colonialidad de la democracia”, presentado por la pensadora hondureña Breny Mendoza.

Sin embargo, éstas no son todas las líneas de análisis que desde los feminismos descoloniales se han trazado, baste reconocer los trabajos de colegas colombianas como Bety Ruth Lozanos, Astrid Yulieth Cuero Montenegro, o las aportaciones de compañeras racializadas o indígenas del centro y sur de Nuestramérica como Aura Cumes, Emma Chirix, Lorena Cabnal, Andrea Álvarez Díaz, Iris Hernández Morales, Gladysz Tzul; o de plataformas y redes como GLEFAS (Grupo Latinoamericanos de Formación y Acción Feministas) o la Red de Feminismos Descoloniales en México, entre muchas otras voces que no se mencionan en este texto, pero que no significa que no contribuyan de manera potente a este esfuerzo reflexivo y trans-formativo.

Pluralizando el feminismo

Por todo lo expuesto con anterioridad resulta difícil hablar en singular de (un) feminismo descolonial, por lo que resulta necesario pluralizar su enunciación, no sólo por cuestiones de forma sino porque la acción y las diversas tendencias de pensamiento que se inscriben en esta línea tienen múltiples genealogías, orígenes, contextos, enunciaciones y procesos de producción. Es decir, quienes hoy asumimos los debates que se incluyen dentro del cruce entre feminismo y pensamiento descolonial no provenimos necesariamente de los mismos procesos de militancia/acción, formación y/o trayectorias personales que nos permiten enunciar problemáticas que pueden estar vinculadas con lo que hoy llamamos “feminismo descolonial”.

Por ejemplo, en la introducción del texto *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales*, se hace un acercamiento (más bien panorámico) de la emergencia de lo que las compiladoras llamamos “feminismo descolonial”, cuya línea genealógica es ubicada por las autoras en y desde los movimientos indígenas y negros a nivel continental, los movimientos antirracistas, movimientos populares, de las múltiples luchas y resistencias locales, regionales y nacionales de Latinoamérica y, finalmente, el feminismo autónomo. Sin embargo, las compañeras de la Red de Feminismo Descolonial en México (integrada por Márgara Millán, Giomar Rovira, Sylvia Marcos, Mariana Mora, Aída Hernández, Verónica López, entre otras) han interpelado este posicionamiento mencionando que no se reconocen en esta genealogía (particularmente en la que viene del feminismo autónomo), y que es desde el cisma abierto por el Zapatismo en México que ellas inician la ruta que las llevaría a encontrarse/construirse con apuestas desde el “feminismo descolonial”.

También podemos aludir al posicionamiento de muchas compañeras indígenas que están contribuyendo de manera muy poderosa al campo de discusión de las opresiones de las mujeres indígenas y racializadas, así como de sus comunidades, incorporando a sus reflexiones la herencia anti-colonial de sus pueblos, y que se niegan a nombrarse como feministas descoloniales (e incluso no hablan de De(s)colonización sino de “herencia colonial”, “anti-colonialismo”, “sistema colonial”, etc.).

En este sentido, no compartimos la idea de que haya “un” feminismo descolonial y, por tanto, que exista “una” propuesta (única o unívoca) en torno a éste. Por el contrario, nos parece que tendríamos que abrir las porosidades y reconocer la diversidad de planteamientos y trayectorias que configuran las apuestas que se inscriben en la intersección entre feminismos y descolonialidad o anticolonialismo.

Lo anterior nos permitiría tender los puentes de diálogo entre las compañeras feministas (o no) que están debatiendo y accionando en estos terrenos, partiendo del hecho de que existe un amplio y complejo campo de pensamiento y de acción/transformación feminista en su cruce con el pensamiento descolonial o anticolonial, que no parte de bases comunes sino que se dispara en múltiples direcciones. En todo caso habría que

preguntarse: ¿qué es, entonces, lo que daría o da cuerpo, cohesión o coherencia a esta plataforma, campo o terreno de acción/reflexión del cruce entre feminismos y descolonización?

A partir de ahí, y del importante reconocimiento de los propios límites, los denominados feminismos descoloniales han avanzado en varios ejes de preocupación que permiten, entre otras cosas:

- a) Comprender este carácter relacional, histórico (en permanente cambio pero con continuidad) de las opresiones femeninas y de las poblaciones racializadas, reconociéndole sus orígenes múltiples. Desde las propias experiencias indígenas (EZLN) y feministas se entendió que la autonomía, lejos de cerrarse, abre los campos de actuación porque son muchas las experiencias y se identifican en su hacer contra-hegemónico;
- b) Abrir el debate acerca de la categoría “mujer”, la política de identidad y la política de la sexualidad que evidencia distintas comprensiones respecto de la naturaleza de la opresión sexual. Si bien, la autonomía de los noventa se unificaba en torno a las concepciones del feminismo de la diferencia sexual, hoy no todas las feministas se reconocen dentro de esta tradición y, en muchos sentidos, más bien intentan enfrentarla o trascenderla por las propias dinámicas exclusionistas que a su interior se generaron. En este punto las apuestas descoloniales han buscado tender puentes para re-encontrarnos y re-conocernos desde esta diversidad de genealogías, apuestas y planteamientos que construyen plataformas de posibilidad para acciones comunes.
- c) Desmontar las jerarquías (que, por lo general, se traducen en desigualdades raciales, de sexo-género, clase, etc.) desde una comprensión de configuración de la matriz de opresiones múltiples (también denominada imbricación de opresiones, co-constitución de opresiones, etc. Sin querer igualar las categorías enunciadas, lo que valdría la pena es reconocer esta complejidad y articulación de las opresiones, para tender a desmontarlas o desenmarañarlas).
- d) Reconocer que la apuesta descolonial contiene también una dimensión terapéutica y de sanación de los dolores, frustraciones, contenciones, etc., de las(os) sujetas (os) oprimidas(os), subalternizadas(os), racializadas(os), etc., y que producen conocimientos desde miradas de mundo que están atravesadas por sus dolores pero también por su lugar en los sistemas/formas de opresión múltiples.
- e) Y por último, también pensar la dimensión de emancipación de las apuestas descoloniales sobre la propia territorialidad y corporalidad de las(os) sujetas (os) individuales y colectivos.

A manera de conclusión

Los horizontes de análisis mencionados previamente nos colocan ante un nuevo escenario que ha permitido rescatar prácticas políticas y epistémicas que resultan a todas luces emparentadas con un quehacer autonómico y descolonial. Así pues, los feminismos descoloniales de hoy se reconocen en la diversidad de voces y movimientos que se rebelan contra las lógicas normativizadoras de los feminismos blanco-occidentales y otros movimientos de identidad hegemónicos, siendo capaces de identificar estas prácticas como parte de la producción del conocimiento y de la acción moderno-colonial. En pocas palabras, las apuestas de los feminismos descoloniales no pueden sino reconocerse hermanadas con una variedad de movimientos, posicionamientos e intereses que recorren el espacio social, y que con una voluntad avasallante interpelan a las hegemonías que sostienen a las instituciones y los sistemas productores de prerrogativas y privilegios de clase, género, raza, etnia y (hetero)sexualidad.

Partiendo de lo anterior, consideramos que a los feminismos descoloniales podríamos pensarlos desde y a partir de la diversidad epistémica que se inscribe en ese campo abierto de lo que denominamos “mundos otros”, y que implica, ante todo, la posibilidad de re-conocer los múltiples saberes, pensamientos, experiencias, existencias, cosmovisiones, disidencias y emociones que atraviesan a las(os) sujetas(os) y poblaciones que producen los conocimientos desde una posicionalidad que les ubica en el lugar de los y las subalternizadas, explotadas, oprimidas, etc. Es decir, en un terreno donde se entretejen las opresiones pero también las resistencias.

Bibliografía

- Blackwell, Maylei (2008), “Las Hijas de Cuahutémoc: feminismo chicano y prensa cultural, 1968-1973”, en Liliana Suárez y Rosalva Aída Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Ediciones Cátedra, Madrid.
- Cerutti, Ángel y Bertha Domínguez (1987), “Milenarismo y mesianismo en la rebelión Tzeltal de 1712, Cancuc, Chiapas”. Ponencia presentada en la *Primera Reunión Latinoamericana sobre Estado, Iglesia y Grupos Laicos*, celebrada en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, mayo de 1987, México, D. F.
- Curiel, Ochy (2004), “La autonomía en la política lesbo-feminista”. Ponencia presentada en el *Foro Historia del Lesbianismo Feminista en América Latina*, México.
- Choque Campuma, Efrén (2004), *Las prácticas de poder y liderazgo de los Jilaqatas y mama t'allas en Huachacalla Marka*. Tesis para obtener el título de Magister en Educación Intercultural Bilingüe por la Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia.

- Choque Campuma, Efrén (2001), “Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)”, en Walter Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Ediciones del Signo/Duke University, Buenos Aires.
- Espinosa, Yuderkys (2011), “La política sexual radical autónoma, sus debates internos y su crítica a la ideología de la diversidad sexual”. Ponencia presentada en la Mesa sobre Feminismo Autónomo durante las *Jornadas Pensando los Feminismos en Bolivia*, organizadas por Conexión, Fondo de Emancipaciones, 6 y 7 de octubre de 2011, La Paz, Bolivia (en prensa).
- Espinosa, Yuderkys, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (eds.) (2014), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Universidad del Cauca, Colombia.
- Gargallo, Francesca (1), *Pensando el feminismo de Nuestramérica. Percepciones de qué es hegemónico y colonial en los feminismos continentales*, sin referencia (s/r).
- Gargallo, Francesca (2), “¿Hacia un feminismo no occidental”, sin referencia (s/r).
- Molyneux, Maxine (1986), “Ni Dios, ni patrón, ni marido. Feminismo anarquista en la Argentina del siglo XIX”, en *Latin American Perspectives*, núm. 1, vol. 13. Disponible en español en <www.cnm.gov.ar/generarigualdad/attachment/article/199/Ni_Dios_ni_patron_ni_marido.pdf>.
- Quijano, Aníbal (2000), “Colonialidad del poder y clasificación social”, en Giovanni Arrighi y Walter R. Goldfrank (eds.), *Journal of World-Systems Research. Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein-Part I*, vol. XI, núm. 2, Summer/Fall. Disponible en <<http://jwsr.ucr.edu/>>.
- Quijano, Aníbal (2001), “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en Walter Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El Eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Ediciones del Signo/Duke University, Buenos Aires.
- Suárez, Liliana y Rosalva Aída Hernández (2008), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Ediciones Cátedra, Madrid.

Declaraciones

“Una Declaración Feminista Autónoma: El desafío de hacer comunidad en la Casa de las Diferencias”, *Encuentro Feminista Autónomo*, México, D.F., 2009, en *Debate Feminista*, año 21, vol. 41, abril de 2010. Disponible en <http://www.glefas.org/glefas/files/biblio/declaracion_feminista_autonoma_2009.pdf>.

“Declaración del Feminismo Autónomo”, *VII Encuentro Feminista latinoamericano y del Caribe*, Cartagena de Chile, 26 de noviembre de 1996. Disponible en <<http://documentosautonomos.blogspot.com/2009/01/declaracin-del-feminismo-autonomo.html>>.

Feminismos negros y decolonialidad latinoamericana: interseccionalidad y antirracismo

Gabriela González Ortuño*

Este trabajo tiene como objetivo realizar un mapeo general por los quehaceres reflexivos de las mujeres feministas afro en la América Latina y el Caribe de nuestros días. Para esto, recorreremos brevemente algunas de las principales influencias de su pensamiento, así como los lugares de enunciación, las líneas de investigación e incluso las contradicciones en sus posiciones académicas y políticas, con el objetivo de mostrar que los feminismos negros son pensamientos vivos, dinámicos y que se caracterizan por sus constantes cuestionamientos.

Para hablar de la población afrodescendiente en América Latina y el Caribe se tiene que pensar en la diversidad de condiciones en las que dicha población vive a lo largo del territorio. Las circunstancias en las que se desarrolló la esclavitud en el continente fueron diferentes en la parte americana del norte, a como se desarrollaron en el Caribe, en Cartagena de Indias o en Brasil. Aunque podemos hablar de un sistema de explotación que hizo uso del secuestro y despojo de territorios así como del control violento sobre los cuerpos que construyeron como negros, las formas en las que se organizaron las plantaciones, comunidades e incluso los espacios cimarrones o palenques fueron distintas. Actualmente, por ejemplo, es posible observar las diferencias entre el Caribe insular y el territorio continental y, a su vez, las que hay al interior de cada uno de estos territorios es importante para el desarrollo de cada entramado cultural: no es lo mismo el cimarronaje de Surinam, que conservó su religiosidad africana, que la santería cubana o el pentecostalismo brasileño. Tampoco es lo mismo la población haitiana en diáspora, que las poblaciones selváticas o rurales colombianas, o quienes han migrado a zonas urbanas como minoría muy marcada, como los casos de Buenos Aires o Santiago, por poner algunos ejemplos.

Sin embargo, para tratar de comprender un sistema de gran peso como la esclavitud, que inaugura una etapa de la humanidad que fincó el orden social del que aún se reproducen jerarquías e imaginarios, es necesario plantear algunas generalidades. La que nos interesa en este trabajo, por el momento, es la de la construcción de lo europeo en contraposición de lo indio y lo negro. La esclavitud instauró las formas raciales específicas que jerarquizaron el orden moderno colonial al construir nuevas identidades

* Candidata a doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Tutora-profesora en el 17 Instituto de Estudios Críticos y de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán de la UNAM.

según el tono de la piel en un plano de poder determinado, lo que instituye también un nuevo sistema mundial de dominación que, desde el despojo de la vida, de los salarios y de la tierra, construirá una naturalización entre aquellos que pueden poseer por su superioridad supuestamente “natural”, –los europeos– frente a quienes no merecen retribución alguna por su trabajo, es decir, las y los indios, las y los negros (Quijano, 2000).

Esto responde al patrón del sistema mundo capitalista de control sobre el trabajo, lo que consiguió que: “Las nuevas identidades históricas producidas sobre la base de la idea de raza, fueron asociadas a la idea de naturaleza de los roles y la nueva estructura social del control trabajo. Así, ambos elementos, raza y división del trabajo, quedaron estructuralmente asociados y reforzándose mutuamente” (Quijano, 2000:204). Y en este orden, incluso una parte de la élite india pudo mantener algún privilegio, mientras el conjunto de la población construida como negra –los europeos y africanos tenían relaciones desde muchos siglos antes del conocimiento de América– fue sometida a la total esclavitud. La construcción de lo negro, sobre una gran masa de población sometida, creó una serie de imaginarios en torno a los seres humanos esclavizados como cercanos a la maldad, a lo negativo, a lo alejado de la pureza y, por tanto, de Dios.

Así, la alteridad en la colonia se dividió, según Carlos Jáuregui (2008), entre la continuidad y la contigüidad: la primera era entre los europeos residentes de las urbes y quienes se asentaron en las colonias; la contigüidad, por otro lado, era la forma de relación con el Otro no europeo, con quien, a través de diversos dispositivos como el despojo, el secuestro, la construcción de subjetividades a través de la descomposición de comunidades y sistemas de creencias y valores, dio paso a la jerarquización por el tono de piel. Así, el negro y la negra fueron encarnaciones, no de África, con cuyos habitantes los europeos tenían relación desde muchos siglos antes de comenzar la esclavitud americana, sino de seres deshumanizados, contruidos como encarnaciones del mal, víctimas de castigos divinos por el mal comportamiento de Cam, en fin, caníbales: calibanes y calibanesas. Las formas culturales de estas personas fueron demeritados, ni sus cantos ni su religión podrían igualarse a la otredad continua, los cristianismos de diversas ramas encontraron un espacio en las tierras ocupadas en América y el Caribe, sin embargo, las religiosidades africanas fueron perseguidas, ocultas, enmascaradas para sobrevivir. Las mujeres que ocupaban lugares de importancia en las mismas fueron expulsadas de toda posición pública de influencia, se les confinó al servicio de las mujeres blancas quienes, a su vez, estaban condenadas a los espacios contruidos como privados, desde el punto de vista de los hombres blancos, del orden del amo.

Y, así, son las calibanesas¹ las que se encuentran en mayor desventaja. Angela Davis, pionera en estudios esclavistas y situación de las mujeres, ha apuntado algunos

1 Acerca del término Calibanesa, se puede ver Gabriela González Ortuño, *Sycorax y Calibanesa: mujeres rebeldes ante la imposición colonial*. Disponible en <https://www.academia.edu/30299059/Sycorax_y_Calibanesa.docx>.

rasgos que compartieron las esclavas a lo largo de la diáspora que pueden resumirse en situaciones que, hasta ahora, nuestras feministas negras comparten como parte de la construcción de la imagen que se construyó a su alrededor. El primero es que las mujeres negras, afro, trabajaron a la par de sus compañeros, sin embargo, padecieron la violencia ejercida sobre sus cuerpos de mujer a través de formas específicas como los abusos sexuales y castigos específicos durante el embarazo. A partir de esta situación de vulnerabilidad, y para mantener la distancia frente a la “pureza” de las mujeres blancas, se construyó sobre las mujeres afro la idea de una libido desbordada, de un cuerpo con disposición para ser abusado sexualmente; la hipersexualidad de las y los afrodescendientes fue uno de los mitos más extendidos: la caníbal devoraba a través del sexo, por lo que se constituía como una amenaza a la que se tenía que domeñar.

Incluso, las mujeres indígenas que compartieron escenarios de explotación y violencia sexual, fueron signadas como castas por parte de los colonizadores. Aunado a esto, la situación de las esclavas se agravaba cuando estaban embarazadas o en periodos de lactancia ya que, al menos en las colonias inglesas, eran obligadas a trabajar durante todo el embarazo y, posteriormente, con sus hijas e hijos pequeños a sus espaldas (Davis, 2005). Paradójicamente, a pesar de la hipersexualización de las mujeres negras, el reconocimiento de belleza les fue negado: las mujeres negras, al menos en los discursos públicos, eran tildadas de feas, la belleza se reservaba para las mujeres blancas, mientras las negras sólo servían. Mark D. Matthews recuerda la conformación de la idea de *Aunt Jemina*, la nana, cocinera, cuidadora pero que no era considerada bella (Matthews, 1979).

Otro de los prejuicios respecto a las mujeres afro es la idea del matriarcado, aunque como se señala en la obra de Davis (2005) y de otras pensadoras afro como Celsa Albert (2003), la familia africana no era una familia nuclear como sucedía con la familia colonial; además, al ser desmembradas en el secuestro a tierras extrañas, las familias se reconstituían con quienes compartían su situación. En este contexto, la figura más visible fue la madre, sobre todo cuando los esclavistas comienzan a buscar y controlar la reproducción de los esclavos a su mando como una necesidad económica en la que las mujeres aumentaban o bajaban su valor en el mercado esclavo según su capacidad reproductora (Albert, 2003). Todas estas situaciones son vistas por algunas pensadoras afrodescendientes como, por supuesto, una desventaja en cuanto a las situaciones representacionales y los prejuicios desarrollados contra ellas; sin embargo, también ha implicado que en muchos de los territorios en los que se asentaron las poblaciones afrodescendientes, las mujeres no se han constreñido a la vida de amas de casa, aunque muchos de sus trabajos tienen que ver con las labores domésticas, éstas son fuera de sus espacios privados. Algunas de las mujeres de plantación también ofrecían mercancías en venta (Albert, 2003). Esto implica, en primer lugar, una capacidad de movilidad distinta a la de la mujer blanca, además de ser una voz que se escucha, aunque de forma subalterna, en espacios públicos.

Las feministas negras eran conscientes de estas capacidades de agencia con las que contaban sus ancestras, incluso en los periodos más duros de esclavitud, y será ésta una de las principales razones por las que el feminismo de color ha interpelado a las feministas blancas de clase media: su lucha no es únicamente por el espacio público arrebatado por el hombre blanco, sino por las condiciones laborales, la explotación que han padecido a manos de todo un sistema capitalista de corte racial, incluso a mano de otras mujeres: las mujeres blancas privilegiadas a costa del trabajo de las mujeres de color. Este es el primer punto en el que la primera generación de feministas negras desde Estados Unidos insistirán: las luchas por modificar las condiciones de opresión para las mujeres tienen, como primer tamiz, las cuestiones de raza, o como señalará bell hooks, la sororidad no es la misma entre las mujeres blancas que hacia las mujeres negras.

La diferencia entre las feministas negras y las feministas blancas, de clase media y alta, fue la primera en aparecer entre las feministas norteamericanas, por la incapacidad de las primeras para criticar su sororidad con las mujeres de color, quienes se mantenían en una posición subalterna. Angela Davis, bell hooks, Audre Lorde, Patricia Hill Collins y Kimberlé Williams Crenshaw, entre muchas otras —como las feministas chicanas—, comenzaron a cuestionar el lugar de las mujeres negras, en el terreno político y en el académico. Son Crenshaw y Hill Collins quienes dan a conocer y trabajan de forma más profunda la idea de la interseccionalidad como una forma de visibilizar las posiciones imbricadas de subalternidad que ocupan las mujeres negras. Este concepto fue utilizado para visibilizar teóricamente la complejidad de posiciones que conforman los dispositivos de opresión; sin embargo, como veremos, esto no bastará para idear una estrategia política según algunas pensadoras afrolatinoamericanas. Este término fue utilizado por el feminismo afro norteamericano con constancia, aunque ha sido adoptado por las pensadoras feministas afro en América Latina.

Antes de continuar es menester hablar de las pioneras de los feminismos negros en el continente ya que, aunque la segunda ola del feminismo afro norteamericano es una de las principales fuentes de los feminismos afro latinoamericanos y caribeños actuales, las mujeres afro tienen muy presentes a sus mujeres ancestrales, a quienes estuvieron antes que ellas y quienes, además, son parte importante del movimiento de liberación negra estadounidense de la segunda mitad del siglo xx y sin quienes no se podría pensar el feminismo negro de segunda ola. Se trata de mujeres cuyo trabajo se realizó durante la diáspora y la conformación del nacionalismo negro, son parte de la base del panafricanismo.

En el Caribe, a principios del siglo xx, encontramos a pensadoras muy destacadas como Una Marson, quien desarrolló un pensamiento feminista a partir de su poesía y su trabajo en diversas publicaciones periódicas. Por otro lado, tenemos a mujeres que también fueron parte destacada de los movimientos de la negritud y el panafricanismo de la región: Amy Jacques-Garvey y Amy Ashwood, quienes a pesar de su arduo

trabajo pasaron a segundo plano frente a la figura masculina de Marcus Garvey (Rosa Ortíz, 2014). El trabajo de Jacques-Garvey y Marson se desarrolló desde la diáspora, aunque ambas eran jamaicanas, su labor intelectual se desarrolló entre el Caribe y Nueva York, en el caso de la primera, y en Reino Unido en el caso de la segunda, además de continuas visitas a África. Ambas estuvieron preocupadas por la construcción de la Nación Negra y del lugar de la mujer en ésta. Jacques-Garvey escribió con insistencia desde *The Negro World* cada semana acerca de las luchas de liberación y el papel de las mujeres. Aquí rescatamos parte de *Women as leader*, su columna del 25 de octubre de 1925:

Las mujeres de Oriente, tanto las amarillas como las negras, imitan lenta pero seguramente a las mujeres del mundo occidental, y como las mujeres blancas refuerzan una civilización blanca en decadencia, las mujeres de las razas oscuras salimos para ayudar a sus hombres a establecer una civilización de acuerdo con sus propios estándares... Estamos cansadas de oír a los hombres negros decir “Llegarán mejores días”, aunque no hacen nada para conseguirlo. Nos estamos impacientando de tal manera que ya estamos en las primeras filas, y hacemos notar al mundo que vamos a dejar de lado a los hombres negros cobardes que nos detienen y, con una oración en nuestros labios y nuestros brazos preparados para cualquier batalla, proseguiremos hasta alcanzar la victoria... África debe ser para los africanos, y los negros en todas partes deben ser independientes, Dios es nuestro guía. Señor Negro, ¡cuide su paso! Las reinas de Etiopía reinarán nuevamente y sus Amazonas protegerán a sus costas y a su gente. Fortalece tus rodillas temblorosas, y avanza, o te haremos a un lado para conducirnos a la victoria y a la gloria (Jaques-Garvey, 1972).²

Como podemos observar, en este texto están presentes no sólo las ideas de lucha para la liberación de los pueblos oprimidos, sino el compañerismo de las mujeres de color frente a sus situaciones de opresión, marcando una diferencia civilizatoria con las mujeres blancas. A lo largo de este texto, la autora también hará referencia a la vida de las mujeres negras quienes no aspiran a quedarse en casa en el rol tradicional de las mujeres blancas. Así, desde antes de las grandes luchas de emancipación del siglo pasado,

2 Traducción propia del siguiente texto: “*The women of the East, both yellow and black, are slowly but surely imitating the women of the Western world, and as the white women are bolstering up a decaying white civilization, even so women of the darker races are rallying forth to help their men establish a civilization according to their own standards, and to strive for world leadership... We are tired of hearing Negro men say, “There is a better day coming,” while they do nothing to usher in the day. We are becoming so impatient that we are getting in the front ranks, and serve notice on the world that we will brush aside the halting, cowardly Negro men, and with prayer on our lips and arms prepared for any fray, we will press on and on until victory is over... Africa must be for Africans, and Negroes everywhere must be independent, God being our guide. Mr. Black man, watch your step! Ethiopia’s queens will reign again, and her Amazons protect her shores and people. Strengthen your shaking knees, and move forward, or we will displace you and lead on to victory and to glory.*” (Jaques-Garvey, 1972).

encontramos a mujeres invisibilizadas, cuya obra reflexiona de forma muy crítica acerca de cuestiones estatales y nacionales desde el punto de vista de la raza y el género. Casi 25 años después, Jacques-Garvey escribirá acerca de la injusta detención de Angela Davis en su artículo *The Role of Women in Liberation Struggles* en el que afirma que las mujeres pueden ser mejores líderes porque son más humanas (Jaques-Garvey, 1972).

El feminismo negro tuvo como principal semillero de pensamiento al Caribe. En un intercambio constante a través del diálogo de experiencias de lucha y liberación, el feminismo de segunda ola se nutrió de este profeminismo –por llamarlo de algún modo– panafricanista. Vale mencionar que la teóloga de la liberación feminista afro, la colombiana Maricel Mena, nos recuerda que buena parte del pensamiento afro fue sostenido por transmisión oral, en buena medida, a resguardo de las mujeres de las comunidades. Es así, como los devenires mujer desde cuerpos racializados, han conseguido sostener buena parte de la fortaleza por lo que las acusaron de brujas o caníbales. El pensamiento de mujeres afro desde nuestro continente tiene una raíz muy profunda que las mujeres citadas hasta ahora han hecho florecer a través de la palabra escrita.

Para regresar a nuestro tema central, y una vez establecidas las principales influencias de las pensadoras feministas contemporáneas, recordemos, como hemos mencionado, la complejidad de las comunidades afro que se encuentran a lo largo del continente: la situación de la negritud en el Caribe es distinta entre las cubanas y las jamaicanas o entre las caribeñas, las raizales y otro tipo de comunidades descendientes de comunidades palenqueras. Así, entre las pensadoras feministas latinoamericanas y caribeñas existe un caleidoscopio de temas y líneas de pensamiento que, sin embargo, mantienen algunas posiciones comunes. Para hablar de las diversas posiciones desde las que se han desarrollado los feminismos negros latinoamericanos podríamos comenzar por diferenciar algunos de los lugares desde donde se enuncian las reflexiones de estas mujeres:

- Activistas en espacios políticos institucionales como en los casos de Epsy Campbell Barr de Costa Rica, o Jurema Werneck de Brasil.
- Activistas académicas, como es el caso del grueso de pensadoras, aunque es posible destacar a Ochy Curiel y Yuderkys Espinosa de República Dominicana; Violette Eudine Barriteau de Granada residente en Barbados; Rhoda Reddock, jamaicana, o Sueli Carneiro en Brasil. Vale decir que entre ellas también existen diferencias ya que, aunque algunas desarrollan sus trabajos desde sus tierras de origen, otras lo hacen desde la diáspora, como migrantes.
- Activistas políticas desde comunidades, como el caso de Betty Ruth Lozano Lerma de Colombia.
- Teólogas feministas negras que participan de movimientos sociales desde sus iglesias de pertenencia y que se asumen como parte de la Teología de la Liberación,

como Maricel Mena y Silvia Regina de Lima Silva, así como líderes de religiosidades de raíz africana.

Los temas que abordan estas pensadoras van desde las políticas públicas de inclusión hasta la tensión por la incapacidad de los Estados nación para responder a los reclamos y necesidades de las mujeres afrodescendientes, pasando por otros temas como la blanquitud académica, la violencia, el racismo religioso y cultural, el acceso a la tierra, las identidades de género y las disidencias sexuales, entre otros. Cada una de las pensadoras parte de las situaciones de desventaja en las que aún se sitúa el grueso de mujeres negras, aunque como cada una dará cuenta, existen problemáticas específicas en cada una de las regiones y posiciones desde las que hablan. Barriteau, por ejemplo, hablará de la complejidad desde el contexto de la Commonwealth del Caribe anglófono; Curiel y Espinosa dan cuenta de las dificultades que se enfrentan desde las disidencias sexuales; Betty Ruth Lozano muestra lo que implica ser mujer negra en territorio palenque y raizal. A esto podríamos agregar otras vicisitudes como las mujeres afro que escriben desde la diáspora, el desplazamiento forzado o la lucha por el territorio, o el caso de las feministas haitianas que perdieron parte de los archivos de la historia del feminismo en su país después del terremoto, además de la pérdida de importantes líderes feministas en la catástrofe.

Una de las posiciones que comparte la mayor parte de las pensadoras negras y, agregaríamos, de color (indígenas, asiáticas, medio orientales), es el cuestionamiento a la construcción de la idea de mujer. ¿Qué mujer es a la que se refiere el feminismo blanco hegemónico? Por supuesto, ellas se desmarcan de la idea de fragilidad ya que, como vimos, la fortaleza física es una de las características por las que han sido explotadas; tampoco encajan en la idea de pureza ya que fueron construidas como cuerpos hipersexuales; el hogar propio no ha sido el espacio al que han sido confinadas como sucedió con las mujeres blancas de clases medias y altas. Así, las mujeres afrolatinas y afrocaribeñas se construyen desde posiciones diversas y no necesariamente convergentes.

A pesar de las diferencias temáticas, las autoras afro responden a identidades históricas, es decir, dan cuenta de los procesos de formación de identidades a partir de elementos ancestrales, de las situaciones de esclavitud y de las historias específicas de los territorios en que sus poblaciones se desarrollaron. Esto es lo que consideramos el principal factor por el que los feminismos negros latinoamericanos apuntan a procesos de descolonialidad ya que, a pesar de las diferencias en los temas que abordan, comparten la intención de liberación que motiva la resistencia y lucha de sus pueblos desde hace siglos.

Ahora volveremos al tema de la interseccionalidad, término que ha servido para ubicar en un entramado de dispositivos de control y sujeción a subjetividades subalternizadas, es decir, el término ha servido como un mapa para localizar opresiones. La interseccionalidad también se ha utilizado para dar cuenta de que, en estas coordenadas de dominaciones, se forjan visiones particulares de interpretar el mundo, en donde

los saberes soterrados han encontrado forma de sincretizar y sofisticar sus formas de despliegue. Esto visibiliza y recrea estrategias para construir el conocimiento desde la experiencia de las mujeres afrodescendientes, quienes interpelan a la memoria y a las lógicas contrapuestas a las que les colocaron en los lugares de inequidad e injusticia en que vive la mayoría de esta población. Se trata, pues, de una estrategia epistemológica que busca ligarse al actuar político.

La declaración más general de nuestra política en este momento sería que estamos comprometidas a luchar contra la opresión racial, sexual, heterosexual y clasista, y que nuestra tarea específica es el desarrollo de un análisis y una práctica integrados basados en el hecho de que los sistemas mayores de opresión se eslabonan. La síntesis de estas opresiones crean las condiciones de nuestras vidas. Como Negras vemos el feminismo Negro como el lógico movimiento político para combatir las opresiones simultáneas y múltiples a las que se enfrentan todas las mujeres de color... Una combinada posición antirracista y antisexista nos juntó inicialmente, y mientras nos desarrollábamos políticamente nos dirigimos al heterosexismo y la opresión económica del capitalismo (Collective, 2012).

La interseccionalidad ha sido usada por pensadoras negras latinoamericanas para mostrar que las mujeres no son afectadas de la misma forma. Entre ellas podemos mencionar, por un lado, a una de las pioneras del feminismo negro en el continente: Sueli Carneiro, quien en su búsqueda por ennegrecer el feminismo utiliza esta herramienta para mostrar las condiciones históricas y la lucha de las mujeres negras brasileñas. Ochy Curiel también hace uso de esta herramienta, aunque también hablará desde una posición antirracista al igual que su compatriota Yuderkys Espinosa. Ambas tienen muy presentes la influencia de Chandra Mohanty y el concepto de colonialidad como una construcción histórica de la opresión de las mujeres negras en Latinoamérica y el Caribe, de ahí que al considerar a la raza y al género como dispositivos fundamentales de colonización, el término antirracista funcione como una estrategia política para dar visibilidad a la dicotomía blanco/negro que implica posiciones jerárquicas. El antirracismo descolonizador, para las autoras, tiene sentido si se habla al mismo tiempo de colonialidad de género. Este será uno de los usos en los que se muestran más claramente las diferencias entre pensadoras afro: mientras algunas mujeres defienden posiciones desde las políticas públicas con un punto de vista interseccional, otras critican lo que la interseccionalidad no permite ver. Este argumento defiende que la aparente visión interseccional hace énfasis en alguna de las opresiones, lo que invisibiliza a los otros, sobre todo, en nuestro continente, del racismo estructural que mantiene a los devenires racializados en exclusión.

Como se puede observar, la tensión entre interseccionalidad y antirracismo sólo se da en momentos precisos en los que aparece como necesario, en el terreno político, hacer énfasis en alguna de las formas de dominación. Lo que no exime a la interseccio-

nalidad de críticas como la que hace la franco-argelina Houria Bouteldja, quien plantea que la interseccionalidad puede ser una forma de fragmentar la lucha entre el feminismo y sus compañeros de lucha, por lo que se debe tener cuidado en las formas de usar el término en el terreno político ya que también es una forma de construir exclusiones. La interseccionalidad también tiene sus límites en territorios como Nicaragua, donde la diferencia geográfica, según Dorotea Wilson Thatum, lleva consigo un racismo geográfico de Estado, al tratar de forma diametralmente distinta la costa caribeña oriental y la costa del Pacífico occidental.

Aunque la interseccionalidad podría estar, en algunos campos, contrapuesta política y académicamente, para Rhoda Reddock y Patricia Mohammed, desde el Caribe, la interseccionalidad debería servir para tejer puentes entre mujeres de distintas procedencias, ya que uno de los asuntos que las ocupan es la incapacidad de la mayoría negra caribeña frente a la minoría indocaribeña, o la relación entre las teóricas negras feministas en la región y las mujeres trabajadoras o que viven en pobreza o entre mujeres de colores, es decir las relaciones con las mujeres musulmanas o asiáticas que no necesariamente son parte de la élite blanca o blanqueda. En estas condiciones, la dicotomía negro/blanco, es decir, la postura antirracista, resulta menos relevante políticamente que en el territorio continental donde en algunos espacios estas diferencias son mucho más marcadas, como en Brasil, o lo que sucede con las minorías negras en Argentina o Uruguay.

Debemos decir también que no todos los feminismos negros latinoamericanos que usan como herramienta a la interseccionalidad se consideran a sí mismos descolonizadores. Incluso es posible que no se hayan planteado siquiera la posibilidad de desmontar dispositivos coloniales de dominación, como podría ser el caso de Epsy Campbell quien, aunque usa la interseccionalidad para hablar de las situaciones de desventaja de las mujeres negras, su respuesta tiende a buscar procesos institucionales, como cuotas de género y desarrollo de políticas públicas, sin cuestionar el sistema económico e incluso sin cuestionar las formas de ejercicio de la política liberal. En franca contraposición se ubicaría Betty Ruth Lozano, quien habla desde un “feminismo negro-afrocolombiano ancestral, insurgente y cimarrón, un feminismo en-lugar.” Ella se ubica en medio de la resistencia al desplazamiento forzado y en la lucha por la defensa del territorio que han ocupado poblaciones afrocolombianas desde hace siglos, no sólo habla desde un feminismo descolonial sino desde un feminismo negro anticapitalista.

Cabe destacar también que entre los feminismos negros se ha buscado tender puentes a través de diversas organizaciones a nivel regional continental (el Caribe, África), y mundial. Sin embargo, al momento de buscar acuerdos las diferencias entre posiciones más institucionales o las denominadas radicales o autónomas, o entre diversas visiones geográficas, dificultan la articulación. Esto es una muestra más de lo que las primeras feministas de color denunciaron: la solidaridad entre mujeres no se da de inmediato y sin conflicto de por medio, como lo pretendía la hermandad del feminismo

blanco. Empero, los esfuerzos no cesan, los feminismos desde el Abya-Yala buscan articular a los feminismos del continente “desde abajo”.

Como es posible observar, la interseccionalidad y el antirracismo descolonial no se contraponen, aunque tampoco se encuentran necesariamente vinculados. La interseccionalidad puede ser una herramienta para analizar realidades complejas, visibilizar situaciones de dominación, aunque situar un entramado puede hacernos correr el riesgo de invisibilizar otro plano de opresión. Por otro lado, el antirracismo descolonial es una propuesta política que alude a procesos históricos de resistencia y lucha por liberación que, como hemos visto, puede resultar poco útil en algunos contextos o al momento de buscar articulaciones políticas más amplias.

Los feminismos negros latinoamericanos, como otras propuestas críticas frente al capitalismo moderno patriarcal, nos ofrecen alternativas para pensar en los largos procesos de la construcción de subjetividades subalternizadas y, también, estrategias para construir articulaciones políticas en contextos abigarrados, es decir, en distintos niveles y entre una diversidad de posiciones con las dificultades de las que ya hablamos. Sus propuestas, además, nos ayudan a comprender dinámicas en las formas en las que se han desplegado dispositivos de control a lo largo de la historia, con mayor o menor fuerza en algunos contextos, aunque siempre marcados por la necesidad de mantener a grandes masas de población en situaciones de desventaja. Esto nos ayuda a pensar a nuestras sociedades como entes dinámicos y en constante cambio, ya que tanto las posiciones políticas como el desarrollo conceptual de los feminismos negros tienden puentes con otros grupos de mujeres subalternizadas, sin olvidar la larga historia que conforma su situación de opresión y de resistencia.

Epílogo

El esbozo de este artículo fue una ponencia presentada para el Coloquio “De lo poscolonial a la descolonización. Genealogías latinoamericanas”, llevado a cabo en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM el 3 de octubre de 2016, organizado por la Dra. Verónica López Nájera y su equipo de trabajo. En este coloquio, una de las principales presentadoras fue la Dra. Karina Bidaseca, quien unos meses más tarde organizara el III Congreso de Estudios Poscoloniales y IV Jornadas de Feminismo Decolonial en Buenos Aires, Argentina, que desembocó en un debate en torno a la mesa en la que se abordaron temas de feminismos y negritud. Dicho debate se centraba en torno a quiénes podían o no hablar desde su posición de ciertos temas. Un grupo de estudiantes acusaron en una carta pública que el evento los dejaba fuera porque eran otros, no pertenecientes a comunidades afro quienes eran los únicos que tomaban el micrófono. En este debate que se llevó a cabo en redes sociales participaron Yuderkys Espinosa, Alejandro De Oto, Karina Bidaseca, Walter Mignolo y Rita Segato, entre otros.

Me gustaría reflexionar en torno a este debate debido a que conozco el trabajo de los intelectuales mencionados y reconozco sus posturas. Mientras Mignolo y Espinosa pugnaban por dar la voz a los demandantes de la carta pública y hablaban de descolonizar la academia, De Oto, Bidaseca y Segato sostuvieron que el Congreso había sido un espacio abierto en el que se buscaba escuchar todas las posiciones. La principal cuestión en este debate, me parece, es la capacidad de agencia de los sujetos subalternizados y el uso soberano del pensamiento y la palabra, por lo que me atrevo a retomarlo al final de este trabajo como investigadora en formación cuyo interés se ha centrado en procesos de pueblos subalterinizados, indígenas y afrodescendientes, en específico en las cuestiones relativas a las mujeres y las religiosidades.

¿Quién es sujeta o no de usar el pensamiento afro, feminista o de cualquier población subalternizada? ¿Sólo desde las posiciones específicas de opresión se puede reflexionar respecto a ellas? El tema no es nuevo, se ha discutido ampliamente en los movimientos indígenas y la relación con los antropólogos, o los hombres que investigan temas feministas. Sin embargo, parece que no deja de ser un tema espinoso para la investigación y generación de conocimientos. La soberanía del discurso, por supuesto, debe radicar en los sujetos que se han mantenido en resistencia histórica, porque es a partir de sus experiencias y conocimientos soterrados que hoy contamos con un aparato conceptual que nos ayuda a comprender la multiplicidad de dispositivos de opresión. Sin embargo, la no pertenencia a los grupos y el acercamiento a sus conocimientos, también tiene un interés de formación, que no necesariamente tiene la intención de “vivir de conocimientos ajenos” sino para aprender de las experiencias desde otros sitios culturales o raciales. Como mujer mestiza de clase baja, de entorno urbano, considero que la búsqueda de herramientas para pensar y modificar la realidad de millones de mujeres en situaciones similares urge a buscar en los conocimientos y experiencias de otras mujeres. La legitimidad en la búsqueda de conocimiento no se da únicamente sobre los problemas que nos atañen directamente sino en el aprendizaje a partir de las estrategias para pensar la realidad de quienes resisten a injusticias iguales o peores que las que enfrentamos. La construcción de articulaciones estables o contingentes, es parte de la lucha política entre todas y todos aquellos que buscamos terminar con el orden patriarcal capitalista racista actual.

Bibliografía

Albert, C. (2003), *Mujer y esclavitud en Santo Domingo*, República Dominicana, IN-DASEL.

Collective, C. R. (2012), *Herramienta, debate y crítica marxista*. Obtenido de <<http://www.herramienta.com.ar/manifiesto-colectiva-del-rio-combahee>>.

Davis, A. (2005), *Mujer, raza y clase*, Madrid, Akal.

- Jaques-Garvey, A. (1972), “The Role of Women in Liberation Struggles”, en *The Massachusetts Review*, pp. 109-112.
- Jáuregui, C. (2008), *Canibalia*, Iberoamericana Editorial.
- Matthews, M. D. (1979), “Our women and what they think” Amy Jacques-Garvey and The Negro World, *The Black Scholar*, pp. 2-13.
- Quijano, A. (2000), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 201-246.
- Rosa Ortíz, Y. L. (2014), *Amy Jacques-Garvey y el feminismo nacionalista pan-africano 1919-1927*. Consultado en <https://www.academia.edu/19707372/Amy_Jacques_Garvey_y_el_feminismo_nacionalista_pan-africano_1919-1927>.

Parte 3

MODERNIDAD/COLONIALIDAD/CAPITALISMO

¿Son posibles muchas modernidades?

Un diálogo sur-sur

Enrique Dussel*

La tesis de este trabajo se enuncia así:

No es posible imitar, aplicar o desarrollar la *Modernidad existente* a otras culturas, ya que no es factible replicarla por ser un hecho irrepetible de la historia mundial. Por ello, habrá que dialogar sobre el sentido de un *espíritu de la Modernidad*, si se tiene en cuenta que la Modernidad no es meramente un concepto sino un hecho histórico singular, irrepetible, y no puede sustantivarse como esencia que podría resurgir o renovadamente volver a originarse en futuras Modernidades alternativas a partir de otras tradiciones culturales (como la árabe-islámica, la latinoamericana, la bantú africana, la indostánica, etcetera). Por ello, habrá que dialogar acerca de la posibilidad de pensar en *superar radicalmente* la Modernidad, *subsumiendo sus avances tecnológicos y científicos* que sean acordes con las estructuras éticas, ontológicas y políticas de las culturas del Sur, para así converger, sin disolverse, en una nueva humanidad, en una nueva Edad histórica, cultural y civilizatoriamente *transmoderna* (es decir, no ya moderna, sino como *otra Edad* de la historia mundial de las culturas).

Es necesario encontrar *otro lugar* para reformular un modo de existencia, una actitud completa ante la vida, la vida humana, que permita comenzar un nuevo mundo, una nueva historia, una Edad de la humanidad fundada en otras bases, en otro fundamento, en otro proyecto intersubjetivo y objetivo de humanidad que el de la Modernidad europea.¹ No se trata de modernizar una existencia no suficientemente moderna, atrasada o tradicional (para la interpretación moderna), sino de originar desde *otros horizontes* ontológicos, históricos, antropológicos y ético-políticos, desde las más auténticas tradiciones de cada cultura, un mundo mejor, más justo, más adecuado a las exigencias ecológicas de la naturaleza. La tradición histórica de una cultura no es una entequeia sustantivada y dada de una vez para siempre, sino una estructura histórica,

* Enrique Dussel (1934, Argentina) es profesor emérito por la UAM Iztapalapa y profesor de el Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Recibió el Premio Franz Fanon 2009 de la Asociación Filosófica del Caribe y el Premio Pensamiento Crítico 2010 del Ministerio de Cultura de Venezuela. Es fundador del movimiento de la Filosofía de la Liberación y autor de numerosas obras sobre ética, filosofía política y pensamiento crítico latinoamericano.

1 Decir “europea” es una tautología, porque no ha habido ni habrá otra Modernidad, según argumentaremos en este trabajo.

ontológica, creciente cualitativamente, que se adapta en coherencia con su pasado a las nuevas exigencias auténticas que permitan la sobrevivencia de la misma cultura con otras culturas en una mundialidad pluriversa, analógica y no como una universalidad unívoca, homogénea y excluyente, que sería el fruto fetichizado de una sola cultura.

El gran filósofo marroquí Taha Abdulrahman (1944, *El Jadida*, Marruecos), de reconocida solvencia en los estudios de lógica, en la filosofía del lenguaje y de la ciencia, coincide con las posiciones fundamentales de la Filosofía de la Liberación, en el sentido de que la Modernidad creó una filosofía formalista que se distanció de una ética humanista de la vida, concibiendo la razón principal y exclusivamente como razón teórica, abstracta, formal. Por ello, Abdulrahman se propone reformular una ética, coherente dentro de la tradición filosófica islámica, que critique a la Modernidad europea como expresión de la civilización occidental.² Todo esto es hoy objeto de debates. Creo que donde comenzaría nuestro diálogo debería situarse en la concepción misma de la Modernidad.

Abdulrahman propone la hipótesis de pensar como necesaria no una Modernidad, la europea, sino “*multiple Modernities*”, negando así la pretensión europea de excluir a las otras culturas de la posibilidad de también crear sus propias Modernidades. Es decir, el proyecto consistiría en llegar a la construcción de “*an Ethical Islamic theory that is capable of confronting the un-Ethical position of the Western civilization*”.³ Para ello se propone “*to found an Arabic Modernity instead of trying to replicate Western Modernity*”.⁴ “*We should take another rout that is based upon our own way of life*”.⁵ El problema a dialogar es justamente en qué consiste esa “*another rout*”, dónde se inspira y se origina, por dónde se traza, hacia dónde se encamina. Esto supondría tener en claro la concepción misma de la Modernidad.

Abdulrahman parte de una cierta descripción del concepto del “espíritu de la Modernidad”, nos dice Sirin Adlbi Sibai,⁶ “espíritu” que puede describirse por sus componentes semánticos y después aplicarse a sus diferentes realizaciones históricas. El camino metodológico es un descenso de la identidad a sus diferencias. Las notas o determinaciones generales de la Modernidad las describe el filósofo marroquí consistiendo en tres principios, a saber: un principio de mayoría, un principio de crítica y un principio de universalidad.⁷ Demos la palabra al gran filósofo:

2 Por mi parte (en *Ethics of Liberation*, Duke University Press, Durham, 2013, y en muchas otras obras, ver www.enriquedussel.com/work), pienso igualmente que hay que reformular una ética crítica de la vida, del consenso y de la factibilidad, que tiene su fundamento práctico y teórico en la experiencia existencial de los pueblos semitas (mesopotámicos, egipcios, palestinos, judíos, cristianos e islámicos), un horizonte que puede ser punto de partida de un diálogo pertinente en la actualidad.

3 Ver como referencia inicial el artículo de Samir Abuzaid: <www.arabphilosophers.com/English/philosophers/contemporary/contemporary-names/Taha_Abdulrahman/English_Article_Taha_Abdulrahman/English_Abdulrahman.htm>.

4 *Ibid.*

5 *The Question of Ethics*, pp. 195-196 (cita S. Abuzaid, *Ibid.*).

6 *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento decolonial*, Akal, México, 2016, p. 92.

7 *Ibid.*, pp. 92-93 (de la obra de T. Abdulrahman, *El espíritu de la Modernidad* (en árabe), Al-Markaz Al-Zaqafi Al-'Arabi, Casablanca, 2006).

La [...] observación gira en torno a la necesidad de considerar la modernidad como una *aplicación* interna y no externa. El postulado según el cual habría dos tipos de modernidades, una *interior* y la otra *exterior*, es completamente erróneo. La modernidad *real* no puede lograrse sino a través de la *aplicación* directa del *espíritu de la modernidad* respaldado por los tres principios antes mencionados (principio de mayoría, principio de crítica y principio de universalidad). Por lo tanto, una *aplicación* directa no puede ser sino una modernidad *interior*, mientras que lo que otros llaman modernidad *exterior*, haciendo alusión a las experiencias de países no occidentales, apenas puede ser considerada como una modernidad en el sentido propio.⁸

Desearía considerar primero, lógicamente, el objeto del diálogo. ¿De qué hablamos cuando usamos el término *modernidad*? ¿(a) De un *a priori* (en el orden de la realidad) como concepto universal *abstracto*, que pueda *aplicarse a posteriori* en un nivel *real* histórico concreto, o (b) de una realidad concreta histórica *a priori* (en el orden del conocimiento) de la cual pueda describirse sus momentos ontológicamente constitutivos *a posteriori* para tener conocimiento de su *particularidad*? Si la Modernidad es un concepto universal *a priori* en el orden de la realidad (a), entonces se puede *aplicar* a casos singulares (movimiento del universal unívoco por descenso hacia el ente o la cosa en la que se aplica dicha universalidad). Sería un movimiento de la universalidad (*Allgemeinheit*) a la singularidad. Pero si la Modernidad es el nombre o palabra (b) que expresa una *época de la historia de una cultura* ya singular (*Einzelheit*), no habría tal *aplicación* (*applicatio* o *Unwendung*) posible, sino sería una imitación, reduplicación o falsificación.

Pareciera que la tesis de Abdulrahman es la de considerar el “espíritu de la modernidad” como un concepto que hay que describir *a priori* (a), de donde se deducen las posibilidades de sus múltiples aplicaciones en Modernidad *diferenciales* según las culturas que cumplan con los tres principios enunciados (de mayoría, de criticidad y de universalidad).

En la Filosofía de la Liberación consideramos a la Modernidad como un hecho real, concreto, singular, único (b) del que hay que descubrir su estructura ontológica fundamental, que pretende imponerse como universal. Es una pretensión propia de la dominación. La universalidad de la Modernidad, opinamos, es una pretensión ilusoria, que en el proceso histórico real definió las cosas de tal manera, que la pretendida aplicación a otras culturas sería una falsificación por imitación, y justamente en esto consiste la colonialidad del saber, el intento de aplicar una pretendida universalidad que no es sino una singularidad inimitable por parte de otra cultura fuera de Europa, porque fue el producto de un proceso único de esa misma Europa, pero construida conceptualmente sobre una utopía inaplicable (la igualdad, la libertad, la fraternidad

⁸ *Ibid.*, pp. 92-93 (Abdulrahman, 2006, pp. 33-35). Las cursivas son mías.

nunca realizadas ni posibles de ser aplicadas), porque suponía la explotación, dominación y alienación de las otras culturas *coloniales* que entraban en su propia definición.

Se debe dialogar también sobre la opinión de que existe una Modernidad interior y otra exterior o, de otra manera, una Modernidad construida sólo por Europa (lo *interior*) y globalizada en otras culturas (lo *exterior*), es parte de una dimensión necesaria en la reflexión sobre la descolonización de las culturas y sus saberes. Y esto porque la Modernidad, única, histórica, concreta e inimitable (e inaplicable), se sitúa como *centro* (no sólo como *interior*) de las otras culturas que son la *periferia* explotable (no meramente *exteriores*, porque no dejan de ser *interiores al mercado mundial* dominado por el indicado centro). Es decir, la Modernidad es ya una singular Edad *de Europa* (que tiene como referencia *ex quo* su Edad Media feudal), pero al mismo tiempo es la referencia de una Edad *de la Historia Mundial* en la que Europa supo manejar o hacer uso de su “centralidad” para dominar esa Modernidad imperial/colonial, habiendo extraído muchos elementos de sus colonias, y gracias a la dominación político-militar los subsumió en su propia estructura cultural en su exclusivo provecho. Es decir, muchos componentes civilizatorios de otras culturas llamadas exteriores a Europa, sus “colonias”, son momentos constitutivos que pasan por ser descubrimientos modernos (piénsese, en el nivel tecnológico, en el acero, el papel, la imprenta, el papel moneda, la brújula, la pólvora, el descubrimiento de América, la revolución industrial, todos momentos de la historia de la tecnología china y no europea⁹). Por ello, de lo que se trata es de descubrir el “espíritu de la Modernidad” interpretado como una estructura concreta, ontológica, antropológica, ética, política de dominación, que usando las *creaciones de todas las culturas dominadas* (de la árabe-islámica su matemática y astronomía, entre otros saberes) las desarrolló creativamente, pero al mismo tiempo las hizo pasar como exclusivas invenciones propias por un inmoral recurso de ocultamiento de las fuentes.¹⁰ Sólo una visión descolonizada de la Modernidad única e inimitable (porque se construye desde y con la riqueza humana y natural de su periferia colonial, la cual periferia no podrá tener por su parte una periferia futura) puede sortear teóricamente estas aparentes oposiciones. Veamos algunas de ellas.

La Modernidad europea no es un mero hecho europeo sino también mundial, hemos dicho. En mi obra *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*,¹¹ intento mostrar que hay una visión eurocéntrica de la Modernidad que la define exclusivamente como un hecho europeo. Por ello, intenta demostrar como su origen al Renacimiento italiano, la Reforma luterana alemana, la Revolución política inglesa y la Ilustración francesa (como se ve, es una interpretación totalmente eurocéntrica). Mi intento durante cincuenta años ha sido mostrar que la *apertura de la Europa* subdesarrollada, periférica, dependiente, bloqueada o sitiada por el muro del mundo

9 Véase de Needham, más adelante *Apéndice I*.

10 Es lo que Jack Goody denomina *The Theft of History*, más adelante *Apéndice I*.

11 Todas mis obras pueden consultarse en <www.enriquedussel.com/work>.

árabe-islámico (y al final otomano), mundo árabe-islámico que era el *centro* del continente euroasiático (aunque más allá del Califato de Bagdad, con China y la India como polos productivos económicos y culturales también de dicho continente), es decir, la apertura de Europa *al Océano Atlántico*, y a partir de allí al Pacífico (a través de México por el oeste y por el este a través del África al Océano Indico), fue el origen de la única e inimitable Modernidad.

Este cambio del *centro geopolítico* de la Historia mundial a finales del siglo xv (1492), efectuado en su origen por el sur de Europa (por Portugal y España, lo más culto y desarrollado de Europa por su contacto durante siglos con el Califato de Córdoba árabe-islámico), fue un hecho europeo y simultáneamente mundial.

Europa (especialmente desde el siglo xviii la del Norte) tuvo la habilidad de *informarse* de todos los saberes de las culturas frecuentemente desconectadas entre ellas, y como se opera hoy en las computadoras *leyó* los *archivos* de otras grandes culturas más desarrolladas que Europa (que desde ese momento funcionaron como periféricas), asimilando o aprendiendo sus saberes, ciencias y tecnologías dispersas, y desde una situación desigual, por el manejo (*management*) de esa nueva centralidad (ahora mundial, incluyendo a América, y no sólo del continente Eurasiático), *desconectó* dichos archivos primero, ocultó su *origen* después, y, por último, juzgó *negativamente* a las culturas originarias coloniales de sus descubrimientos (no desconociendo que hubo novedades propias de Europa, y algunas geniales como las de I. Newton, pero menos valiosas de lo que aparecen en las historias eurocéntricas) evaluándolos como primitivos y atrasados, surgiendo el mito de la “superioridad de Europa” (como eurocentrismo, blanquitud [*whiteness*], patriarcalismo, etcétera) y la ideología orientalista del “despotismo oriental”. Es todo un manejo ideológico de saberes y de dominio práctico militar, político, económico (el colonialismo también epistemológico) que pasa desapercibido en la descripción abstracta de un “espíritu de la Modernidad”. Una tesis a debatir sería la aceptación o negación de si *la Colonialidad es el momento esencial de la definición de la Modernidad*. Nacen así conceptos bipolares que pueden ser entendidos como artimañas ideológicas de la misma Modernidad. Por ejemplo, la contradicción “modernidad/tradición”, que puede ser considerada como “moderna”, porque la “modernidad” se presenta como el desarrollo civilizador dominante que sitúa a la “tradición” como costumbres atrasadas, antiguas, superadas. De aceptarse esa oposición se haría el juego a la Modernidad (como lo pensaba Santiago Castro-Gómez en su *Crítica de la razón latinoamericana*¹²). Si se parte de la modernidad en oposición a lo no-moderno, se define a esto último como la negatividad de lo primitivo, anacrónico, superado.

Pero si se invierte el punto de partida, y se habla de “tradición/modernidad”, cambia el sentido de la cuestión. Es decir, tomando a la “tradición” como la permanencia de

12 Universidad Javeriana, Bogotá, 1996.

las prácticas y teorías de una cultura en la historia, no puede menos que reconocerse que la misma Modernidad tuvo un crecimiento homogéneo con su propia “tradicción” europea medieval, aún en la economía, la moral, la ciencia o la tecnología. Colocó en el siglo XVIII una máquina de vapor (inspirada en las maquinarias producidas por la Revolución tecnológica china con anterioridad a Inglaterra)¹³ para mover con velocidad y precisión el telar *tradicional* inglés medieval. Se partió desde la “tradicción”, no se la negó; se efectuó una innovación y por ello permaneció “tradicionalmente” inglés (era un momento nuevo de la viviente tradición británica). La Revolución Industrial inglesa fue entonces “tradicional” (ya que la *tradicción* no es estática sino que evoluciona en la historia) con respecto a la producción técnica *europaea*, implementando ciertas variaciones (en gran parte tomadas o inspiradas como ya hemos indicado de la Revolución Industrial del capitalismo chino, anterior a Inglaterra) que no se presentó como oposición o contradicción entre *tradicción* y *modernidad* sino que, por el contrario, la Modernidad fue un crecimiento *tecnológico* de un *artesanado* homogéneamente anterior. Lo que acontece después (con excepción de la China por su gran avance científico tecnológico desde el 400 de la Era común hasta el 1800, pero que entró en crisis por razones geopolíticas internas) es que las otras culturas (ahora coloniales, dominadas y explotadas en sus recursos) debieron abandonar sus técnicas artesanales tradicionales (que fueron aniquiladas) imponiéndoseles de afuera la nueva tecnología europea moderna. La Modernidad, usando su periferia, la explota y domina posteriormente, postrándola en estados desmejorados, peores con relación a los que se encontraba al comienzo de la colonización. Esa Modernidad no es entonces una estructura abstracta que pueda aplicarse a otras situaciones histórico-culturales concretas (esto fue llamado ya en la década del 60 del siglo XX en América Latina como la “teoría del desarrollo”, el “desarrollismo”, la “falacia desarrollista”, momento ideológico de dominación epistemológica, técnica y económica de las élites intelectuales coloniales por parte de la Modernidad eurocéntrica y metropolitana colonialista). Esta “falacia” consiste, exactamente, como indica Taha Abdulrahman, en querer usar la *misma vía o ruta* que recorrió la moderna Europa colonialista. Si una colonia, postcolonia, nación o cultura dependiente intenta seguir la misma ruta europea nunca llegará a la Modernidad, sino a un aumento de su propia miseria y dependencia colonial. Se trata justamente de tomar “*another rout*”, pero no la *moderna* europea, en cuyo crecimiento destruyó el camino para que otras culturas pudieran llegar a los mismos resultados modernos, porque destruyó las condiciones mismas que posibilitaron su origen y crecimiento. Es necesario tomar *otra ruta*, efectivamente, pero radicalmente otra y distinta de la ruta de la modernidad. Sus pretendidos imitadores seguirán siendo neocolonias o países dependientes de la Modernidad, ahora europea-norteamericana, que sin embargo comienza su ocaso, y que con ella envuelve en la crisis inevitable a sus pretendidos imitadores, o que intentan aplicar su camino ya transitado.

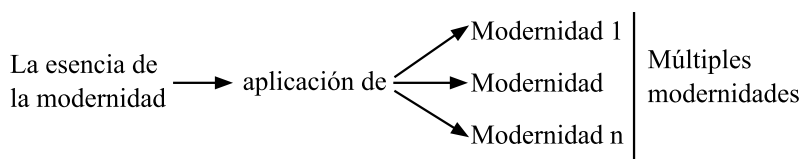
13 Alguna bibliografía más adelante en *Apéndice I*.

Por ello el tema teórico-filósofo, ético y político que debemos enfrentar es vislumbrar la salida de la situación presente de las culturas y los países del Sur que fueron colonias. Si repetir de nueva manera la Modernidad se mostrara como imposible, es decir no sería entonces un proceso de “modernización” parcial o total, ¿qué otra senda se abre como posibilidad? Hemos pensado durante los cinco últimos decenios esa problemática en el movimiento de la Filosofía de la Liberación, de la Teoría de la Dependencia, de la historia del *World-System*, y recientemente bajo la denominación de Descolonización epistemológica, una salida diferente a la de diversas modernidades futuras.

Sería una posición que (a) se opone a un cierto *fundamentalismo* que niega en bloque todos los componentes de la Modernidad, o que (b) acepta una *modernización* que aplicaría los elementos esenciales de la Modernidad teniendo en cuenta las diferencias (sean culturales, religiosas, políticas, económicas, históricas, etc.).¹⁴ Ambos opuestos seguirían negando o afirmando la Modernidad. Se trata de superar ese umbral para situar la cuestión más allá del horizonte de la Modernidad, pero subsumiendo aspectos valiosos que no pueden ser despreciados, sino insertados en una estructura distinta que les cambia de naturaleza.

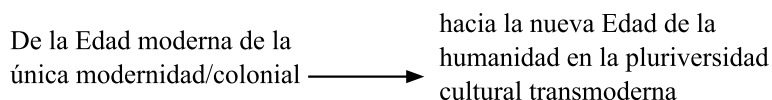
Esquema 1

De la Modernidad a su aplicación en Múltiples Modernidades



Esquema 2

De la Edad de la única Modernidad a la nueva Edad cultural transmoderna



Si tomamos como hipótesis parcial la que propone Paul Ricoeur –nuestro profesor en La Sorbonne desde 1961– en su libro *Histoire et vérité*,¹⁵ que nos sugiere hablar de un “*noyau éthico-mythique*” (que para él es la esencia tradicional de la “*culture*” y

¹⁴ Esto puede denominarse una alter-modernidad, otra modernidad no-capitalista, múltiples modernidades, etcétera, pero siempre modernas.

¹⁵ Seuil, París, 1955.

su “*ethos*” fundamental) que da sentido a la existencia humana y enseña el uso de los instrumentos tecnológicos, científicos, económicos, etcétera (que Ricoeur denominaba “*civilisation*”), podríamos así efectuar una distinción entre la *cultura* nacional de un pueblo y el momento civilizador que podría compartir con otros pueblos, siendo un aspecto más abstracto y que podría situarse en un nivel mundial (como el bronce en la llamada Edad del Bronce, o el hierro usado primeramente por los llamados indoeuropeos en el Neolítico). Deberíamos introducir de todas maneras algunas modificaciones a esta propuesta porque como tal tiene algunas dificultades que ya hemos criticado en otras obras,¹⁶ pero admitámosla por el momento para avanzar en nuestra descripción.

La esencia de las culturas (la árabe-islámica, la latinoamericana, la china, la india, la bantú africana, etcétera) tiene como fundamento del mundo una cierta interpretación y práctica global de la realidad natural y humana (que Ricoeur denomina “*noyau éthico-mythique*” o que podríamos traducir como “ético-ontológico”) en la que la misma Modernidad queda incluida. Es decir, la Modernidad tuvo (y tiene en su crisis actual) un “*noyau éthico-ontologique*” propio y diferente a todas las culturas existentes. Es ese “*noyau*” el que frecuentemente criticamos por ser *no-ético*, según nuestro punto de vista de culturas del Sur. Debe considerarse que sin embargo tuvo una *moral moderna* propia desde fines del siglo xv, comenzando por Ginés de Sepúlveda, filósofo moralista español del siglo xvi, pasando a un Hobbes en el siglo xvii, un Kant en el xviii, un Nietzsche en el xix o F. von Hayek en el siglo xx, este último, el formulador vienés del neoliberalismo que justifica la colonialidad, el capitalismo y el liberalismo que se imponen a las culturas periféricas.

De manera que, en este ocaso de la Modernidad europea, debemos debatir la manera de definir nuestro futuro. ¿Será meramente volver a la esencia de la Modernidad y aplicarla en bloque en el futuro a partir de las experiencias de las culturas poscoloniales?, o ¿será más bien un dejar de lado el *noyau éthico-ontologique* de la Modernidad (sus esencia cultural) y en cambio elegir, con criterios no modernos, no capitalistas, no liberales, cuál es el crecimiento cualitativo (no el mero desarrollo cuantitativo) necesario de la tecnología, la ciencia, la economía, la política, la estética, etc., de acuerdo al *noyau éthico-ontologique* de cada cultura del Sur (la árabe-islámica, latinoamericana, china, hindostánica, bantú africana, etcétera). No se trataría de la actitud de Mahatma Gandhi, quien optó políticamente por la práctica de técnicas artesanales tradicionales de la India contra las modernas europeas (que vale como un símbolo pero no como una mediación realista) sino, desde una actitud cultural propia (el indicado *noyau éthico-ontologique* de cada gran cultura del Sur), elegir, escoger, efectuar con autonomía y responsabilidad la *subsumción* [*subsumptio* en latín, *Aufhebung* en alemán] (que no es

¹⁶ Lo que acontece es que un instrumento civilizador produce inevitablemente algunas variaciones en el nivel del “*noyau éthico-mythique*”. El mismo Arnold Toynbee mostraba que un hospital inglés en El Cairo en el siglo xix hacía cambiar la interpretación tradicional de la enfermedad, la función de la mujer como enfermera, etc. Producía efectos “culturales” (en la hipótesis de Ricoeur).

obedecer a una imposición externa ni a una aplicación mimética de la Modernidad sin criterios éticos) de aquella ciencia, tecnología, economía, etcétera, de la modernidad, que sea coherente con el propio *noyau* ético-ontológico y que por ello descartará por ejemplo las tecnologías antiecológicas que destruyen la vida en general y la vida humana en particular (con los efectos de pobreza, desigualdad, sufrimiento, etcétera), o un capitalismo que se fundamenta en el criterio del aumento de la tasa de ganancia como origen de la racionalidad y eficacia. Estos criterios son opuestos a la milenaria ética semita, desde el *Código de Hammurabi* hace 3700 años, a la ética de los palestinos y profetas de Israel, al mensaje a los pobres del fundador del cristianismo y del mismo profeta Mohamed expresado en *El Korán*.

El comienzo del diálogo filosófico de las culturas del Sur debería discutir sobre la crítica de la Modernidad, la recuperación de los fundamentos éticos de sus propias culturas, desde las cuales, criticando desviaciones que los siglos pudieron hacer de la más auténtica interpretación del mensaje primigenio u originario de cada una de ellas, recuperar la valoración de la propia tradición, y desde ella, dialogando con la única Modernidad posible, que es la europea, adoptar las invenciones que no contradicen éticamente nuestras tradiciones, logrando así no una “modernización”, sino la subsunción de los mejores inventos de la Modernidad desde nuestro lugar de origen, desde el núcleo ético-ontológico de nuestras culturas.

El paso siguiente será un diálogo fecundo entre estas culturas del Sur revalorizadas, habiendo cada una recuperado una interpretación valiosa de su pasado, abiertas y creadoras en el acto de subsumir lo mejor de la modernidad (pero desde otras bases ético-políticas, ontológicas, antropológicas: el nombrado *noyau* ético-mythique), abrirse a las obras culturales del Sur para aprender mutuamente ese proceso asimilando los valores internos (no por aplicación extrínseca de otra cultura dominadora).

Así se avanzaría en los siglos próximos a una situación no de una cultura universal (donde una negaría el derecho de las otras e impondría su singularidad como universalidad, que fue la pretensión de la Modernidad), sino siendo respetuosa de la alteridad de las otras posiciones. Es decir, la humanidad atravesaría un período de siglos de una pluriversidad cultural (y no de una universalidad homogénea, única e impuesta),¹⁷ hacia una mundialidad con semejanza analógica.

17 Sirin Adlbi Sibai, *op. cit.*, p. 269, escribe: “No opto por el empleo del concepto dusseliano de *Pluriversidad*, sino que desde el *Tawhid* [en inglés *Tawheed*] me reafirmo en la *Universalidad*, que es la universalidad del *heterogéneo* [...], una universalidad que une, que hermana en la diferencia [yo habría escrito “en la distinción”, E. D.] y la *pluralidad* [esta pluralidad se expresa en la palabra *pluriversidad*, E. D.] de las manifestaciones múltiples de la existencia, que no son sino las manifestaciones de la belleza infinita de Alá”. Como puede verse, pareciera que la *Pluriversidad* fuera una yuxtaposición de posiciones *equivocas* (donde cada distinción es irreconciliable e incommunicable con las otras). Sería una pluriversidad escéptica conteniendo posiciones yuxtapuestas o contradictorias. Sirin Adlbi Sibai nos habla, en cambio, de una “universalidad del *heterogéneo*”. Lo que acontece es que esa heterogeneidad se refiere a una “semejanza” (que no es “identidad” unívoca) que es lo “común” de diversas posiciones con “distinción analógica” de cada participante (sean en el nivel del argumentante, de la cultura o de la religión), y esa universalidad (que no es unívoca ni excluyente) debería ser denominada una “pluriversidad con semejanza analógica de sus partes”. De lo que hablo es de una “pluriversidad” analógica donde hay muchos momentos “semejantes” (“comunes”, pero no

Esa *nueva Edad de la humanidad*, donde las culturas se respetarán como iguales, y donde la humanidad sobreviviría a la crisis ecológica inevitable causada por el capitalismo y la modernidad,¹⁸ no la denominaremos como la Edad de *múltiples modernidades* culturales diferentes, sino una nueva Edad mundial donde la *pluri*-versalidad (en lugar de la *uni*-versalidad pretendida teóricamente y negada en los hechos por la modernidad) del tiempo largo de un diálogo Sur-Sur permitirá originarse una nueva civilización mundial ahora insospechada, no imaginable en el presente, diversa, y por ello negativamente (pero oponiéndome a la propuesta crítica de algunos intelectuales del Norte de lo que llaman la *posmodernidad*) deseo denominarla *Transmodernidad*.¹⁹

“idénticos”) y sin embargo distinción analógica (que no son las meras diferencias específicas de la identidad unívoca). Puede parecer una cuestión superficial de palabras y no de conceptos. Pero no es así. La *Identidad/Diferencia de la Universalidad* hegeliana debe ser superada por una racionalidad analógica de la *Semejanza/Distinción de la Pluriversalidad* que permite el diálogo respetuoso y fecundo, sin dogmatismo ni exclusiones, pero tampoco permite afirmar una única universalidad para todos sin la mediación de la discusión honesta, sincera, tolerante, racional, respetando la alteridad del otro/a, es decir, ética. Creo que esto es lo expresado en la tolerancia auténtica (no la de John Locke ni la moderna) y con lo que estoy de acuerdo. De lo contrario podemos caer en el fanatismo de la universalidad dominadora. Coincido entonces enteramente con la autora en cuanto al *contenido semántico* del *Tawhid*, pero creo que la elección de una palabra ambigua como “universalidad heterogénea” crea confusiones. Se trataría de aclarar semánticamente los términos usados.

18 Es importante indicar que la pretendida “creatividad” tecnológica de la modernidad europea (imitación de la revolución tecnológica china *anterior*, véase las obras ya citadas de Needham y Pomeranz), fue fruto de un mecanismo del mercado. Cada empresa debía producir una mercancía con el menor valor/precio en el mercado, porque así en la *competencia* (*concurrencia* en otras lenguas) lograba vender sus productos y destruía a sus competidores (los que ofrecían el mismo producto *a mayor precio* por tener peor tecnología). De esta manera, en el siglo xviii inglés había que inventar una mejor tecnología que permitiera en *el corto plazo* disminuir el precio de las mercancías, y esto impulsó por primera vez en la historia de la humanidad la explosión inventiva, creativa de nueva tecnología. El problema ético de fondo consiste en que el criterio de la invención y subsunción de la tecnología en el proceso de producción no era para mejorar las cualidades positivas de la vida humana o el valor de uso del producto, sino para aumentar la tasa de ganancia del capital, a su valor de cambio solamente. Si había que usar energía no renovable (como el petróleo) y quemarla (sabiendo de su inmenso valor cualitativo y la inminencia de su agotamiento, además del efecto negativo en el nivel ambiental y otras negatividades contra la vida), no interesaba su inmoralidad (si la vida fuera el criterio fundamental de la ética y no la ganancia del capital por la muerte de la naturaleza y el suicidio de la humanidad). Sin embargo, ninguna empresa podía intentar producir el auto de energía solar al comienzo del siglo xx, porque su desarrollo le hubiera requerido *un largo plazo* de decenas de años, y mientras tanto habría sido excluida por la competencia del mercado: no hubiera tenido más recursos para producir porque no habría vendido ninguna mercancía. Es decir, la pretendida *creatividad* (uno de los principios de la modernidad) ahora tecnológica de la modernidad bajo el criterio de la ganancia del capital es nociva, no-ética para la humanidad (ya lo está sufriendo la China). Habrá que encontrar otra motivación y criterio ético para la invención creativa de tecnología no ya capitalista ni moderna. Así se pueden dismantelar uno por uno los pretendidos valores positivos y tan creativos de la modernidad. Repetirlos o aplicarlos, aun en múltiples modernidades de diversas culturas, sería de todas maneras el suicidio de la humanidad.

19 Véase en internet Linda Alcoff, “Enrique Dussel’s Transmodernism”, en *Transmodernity Journal*, 1:3 (2012).

APÉNDICE I

Cinco momentos de toma de conciencia de la crítica del eurocentrismo y el nacimiento de la descolonización epistemológica

La crítica del helenocentrismo en filosofía, y la crítica en general del eurocentrismo desde la Filosofía de la Liberación (1969), el Orientalismo (1976), y posteriormente tomando en cuenta los estudios históricos más relevantes, llegarán en un quinto momento a lo que hoy denominamos descolonización epistemológica del mundo académico e intelectual, tanto en el centro como en la periferia mundial. El proceso está abierto y pleno de nuevos descubrimientos.

Es de notar que hay cinco generaciones de pensadores que debemos tener en cuenta:

La *primera* generación fue de los grandes historiadores del comienzo del siglo xx (N. Danilevsky, Alfred y Max Weber, Pitrim Sorokin, K. Jaspers, W. Sombart, O. Spengler, A. Toynbee, Leopoldo Zea, etc.).²⁰ Desde la socio-economía la *Teoría de la Dependencia* a partir de 1963 (con trabajos realizados en Brasil y después en Chile), y la Filosofía de la Liberación con la pregunta ¿Existe una filosofía en nuestra América? de A. Salazar Bondy y otros filósofos en Argentina, que surgen alrededor de 1969, nacieron las intuiciones originales.

La *segunda* generación sitúa a Europa en la historia mundial críticamente (F. Braudel, I. Wallerstein, G. Arrighi, Samir Amin, etc.),²¹ y es ya francamente crítica del eurocentrismo, introduciendo la argumentación de la economía política, y que incluye como referencia al mundo musulmán (criticando además al helenocentrismo gracias a Samir Amin y Martin Bernal). El *orientalismo*, criticado por Edward Said en 1976, debería situarse en esta generación.

Una *tercera* generación argumentativa anti-eurocéntrica se cumple al incluirse el “factor China” (el desarrollo civilizatorio cumplido del 400 al 1800 d.C.), donde se desplaza la ciencia, las matemáticas, de Bagdad y la India hacia la nombrada como un momento central en la historia de las civilizaciones de Eurasia, de la ciencia y la técnica (con las contribuciones de J. Needham,²² A. Gunder Frank²³ y K. Pomeranz,²⁴ etc.).²⁵

La *cuarta* generación anti-eurocéntrica da un paso adelante y critica todavía el eurocentrismo *residual* en la tercera generación. Un John Hobson muestra la influencia de

20 En mi obra *América Latina en la Historia Universal* (Dussel, 2013) me mantenía inicialmente en esta interpretación.

21 Véase la interpretación en la “Introducción” a mi *Ethics of Liberation* (2013), [1-55], o en *Politics of Liberation* (SCM-Press, London, 2007).

22 *Science and Civilisation in China*, Cambridge University Press, Cambridge (UK), vol. 1-7 (28 tomos), 1954-2004.

23 *ReOrient: the global Economy in the Asian Age*, Berkeley University Press, Berkeley, 1998.

24 *The Great Divergence: China, Europe and the Making of the Modern World Economy*,

25 Princeton University Press, Princeton, 2000. Véase sobre el tema algunos de mis últimos trabajos, como por ejemplo: “La nueva Edad del mundo. La Transmodernidad”, 5, en Dussel, “Transmodernity and Interculturality”, en *Transmodernity Journal* (electrónico), (2012) 1 (3).

la revolución china, y del Asia, en cuanto a instrumentos, máquinas y procedimientos industriales que influenciaron a Inglaterra en su obra *Los orígenes orientales de la civilización de Occidente*.²⁶ Jack Goody, profesor de Cambridge (UK), pertenece a la cuarta generación en sus obras *El robo de la historia*²⁷ y *El milagro de Eurasia*.²⁸

La quinta generación, la denominada “descolonización epistemológica” –que cuenta con autores latinos tales como Aníbal Quijano²⁹, Walter Mignolo³⁰, Ramón Grosfoguel,³¹ los pensadores de la Filosofía de la Liberación³², y muchos otros bien descritos por José Gandarilla en *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la Modernidad*,³³ o por Sirin Adlbi Sibai en su obra *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*³⁴– sitúa la crítica en el nivel de las ciencias sociales, la filosofía y las ciencias naturales y tecnológicas, a la que habrá que remitirse para realizar nuestro diálogo sobre la modernidad.

26 *The Eastern Origins of Western Civilisation*, Press Syndicate of the Cambridge University Press, Cambridge (UK), 2004.

Siendo el autor profesor en la Universidad de Sheffiel, recuerda que en su ciudad se instaló la primera fábrica de producción de acero de Europa que instalaron técnicos chinos (que habían descubierto dicho metal en el siglo II de la Era común).

27 Jack Goody, *The Theft of History*, Cambridge University Press, Cambridge (UK), 2008.

28 *The Eurasian miracle*, Polity Press, Cambridge (UK), 2010.

29 *Cuestiones y horizontes. I Antología esencial*, CLACSO, Buenos Aires, 2014.

30 *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad* (Antología 1999-2015), CIBO-UACJ, Barcelona, 2016.

31 Ver Ramón Grosfoguel en *Wikipedia*.

32 Al final de la década de los sesenta del siglo XX comenzamos la crítica a la centralidad europea y el descubrimiento de una filosofía crítica desde la periferia. Ver el tema en <www.enriquedussel.com/work>.

33 Akal, Madrid/México, 2016.

34 Akal, Madrid/México, 2016.

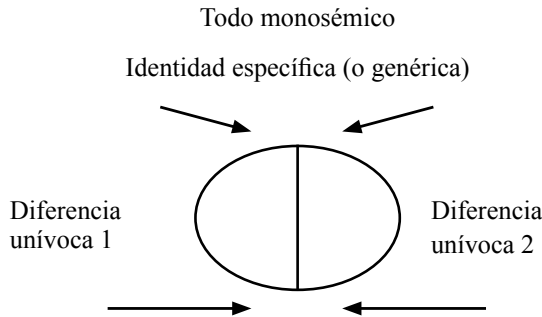
APÉNDICE II

“Universalidad unívoca” o “pluriversalidad analógica” de la Edad mundial futura (que denominamos tentativamente como Transmodernidad), más allá de la modernidad

Valgan dos diagramas, a la manera del pragmático Charles Peirce, para ejemplificar la diversidad entre una posible cultura mundial futura Universal definida según la expresión lógica de la univocidad (que contiene la Identidad y Diferencia), y la analogía (que consta en cambio de Semejanza³⁵ y Distinción analógica).

Diagrama 1

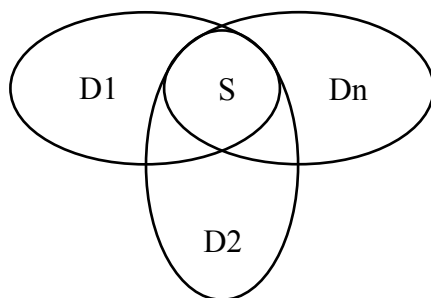
Universalidad unívoca que excluye y expande “lo mismo” (desde su Identidad)



En este caso, la propia “pretensión de verdad” (*truth claim* en inglés, *Wahrheit Anspruch* en el alemán de Jürgen Habermas) se impone por la fuerza a los otros dialogantes, ya que el que tiene esta pretensión se supone *a priori* “poseer” toda la verdad. No cabe más que la dominación por la fuerza (en última instancia de la guerra), sin posible aprendizaje por parte del otro/a; pura expansión universal de “mi/nuestra verdad”. El diálogo está de más, y la violencia de las armas es válida en tanto impone la verdad a los que la ignoran. Se torna irracional en tanto se quita al otro/a la honesta libertad de argumentar, de no aceptar los argumentos o de aceptarlos como propios responsable y libremente. La universalidad unívoca es necesariamente dominadora.

35 *Similitudo* en latín, *ressemblance* en francés, *similarity* en inglés, *Ähnlichkeit* en alemán, *semejanza* en español.

Diagrama 2



El diálogo cultural debe tener como principio ético una actitud de respeto de la “pluriversidad analógica” que permite la progresiva comprensión de la verdad del otro/a en aspectos análogos de creciente “semejanza” (no unívocos ni idénticos).³⁶

Aclaración al *Diagrama 2*: S: Semejanza; D1: Distinción analógica 1; D2: Distinción analógica 2; Dn: otras Distinciones analógicas. En signos matemáticos de conjuntos se podría expresar la “Semejanza” o lo *común* y la coincidencia de la distinción de los analogados de la siguiente manera:

“Semejanza = Distinción analógica 1 \cap distinción analógica 2 \cap distinción analógica n. A medida que el diálogo crece aumenta “S”, no perdiéndose la “Distinción analógica” de cada interlocutor, de cada cultura en el diálogo intercultural.

La diversidad *lógica*³⁷ entre la univocidad universalista (de Identidad/Diferencia) y la pluriversidad de la analogía (de Semejanza/Distinción), permite en el origen del proceso del diálogo humano, honesto y ético, que cada interlocutor pueda tener una “pretensión de verdad” que presupone sea “válida” para los otros miembros de la comunidad de discusión. Sólo logrará el propósito de que su “pretensión de verdad” alcance plenamente la “pretensión de validez” por el consenso cuando toda la comunidad

36 Ese crecimiento de comprensión, de poder captar la originalidad cultural del otro, es la “fusión de horizontes” de Karl Jaspers (en *Verdad y Método*, II, ii, 9, 4, Editorial Sígueme, Salamanca, 1988, p. 379) que van en “aumento” lo que tiene las dos esferas de “semejante” al continuar en el tiempo el diálogo: “Si uno se desplaza [para comprender] la situación del otro ser humano, uno le comprenderá, esto es, se hará conciente de su alteridad, de su singularidad irreductible, precisamente porque es *uno* mismo el que *se* separa de su situación. Este desplazarse [...] significa siempre un ascenso hacia una semejanza superior, que rebasa tanto la singularidad propia como la del otro” (*Ibid.*). Es exactamente la función de la analogía y no de la universalidad unívoca que exige la sumisión del otro a la identidad del enunciado del *ego* que expande su mismidad como diferencia interna al otro en el mundo del sí mismo.

37 La *lógica de la univocidad* es diversa a la *lógica de la analogía*. Sobre el tema estamos escribiendo una nueva obra en la línea de otras acerca del método analéctico de la Filosofía de la Liberación (véase E. Dussel, *Método para una Filosofía de la Liberación latinoamericana*, Sígueme, Salamanca, 1974, o en E. D., *Philosophy of Liberation*, Orbis Books, New York, 1985 (se pueden consultar ambas obras en <www.enriqueDussel.com/obras>).

acuerde la misma verdad “válidamente”.³⁸ Si no acuerda completamente ese consenso, de todas maneras se avanzará en una mayor comprensión mutuamente enriquecedora. No se trata del escepticismo de muchas verdades, sino de una distinción entre diversas interpretaciones semejantes, pero no idénticas ante la plenitud inconmensurable de la Realidad misma en relación a la finitud cognitiva del ser humano.

Bibliografía

Abdulrahman, T. (2006), *El espíritu de la Modernidad* (en árabe), Al-Markaz Al-Zaqafi Al'Arabi, Casablanca.

Adlbi Sibai, Sirini (2016), *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento decolonial*, Akal, México.

Alcoff, Linda (2012), “Enrique Dussel’s Transmodernism”, en *Transmodernity Journal*, 1:3. Disponible en <<http://docplayer.net/50303849-Journal-issue-transmodernity-journal-of-peripheral-cultural-production-of-the-luso-hispanic-world-1-3.html>>.

Castro-Gómez, Santiago (1996), *Crítica de la razón latinoamericana*, Universidad Javeriana, Bogotá.

Dussel, Enrique (2013), *Ethics of Liberation*, Duke University Press, Durham.

Dussel, Enrique (2012), *Hipótesis para el estudio de Latino América en la historia universal*, Argentina, Docencia.

Dussel, Enrique (1974), *Método para una Filosofía de la Liberación latinoamericana*, Sígueme, Salamanca.

Gandarilla, José (coord.) (2016), *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para discutir la Modernidad*, Akal, Madrid-México.

38 “Validez” (*validity* en inglés, *Gültigkeit* en alemán, *validité* en francés), no es lo mismo que “verdad” (*truth, Wahrheit, vérité*).

La “verdad” es la referencia (*reference* en inglés, *Bezug* en alemán, *référance* en francés) de la subjetividad a la realidad; “validez” es referencia de un miembro con respecto a la comunidad de comunicación y a su “aceptación” (*acceptance* en inglés) o no, por parte de los otros miembros de la comunidad acerca del argumento que se propone para su aprobación o rechazo, para su validación (en inglés sería *validate* y no *verification*) o su invalidación (*invalidate* no es *falsification*, este último término en el sentido popperiano). La “pretensión de verdad” (*truth claim*) no es lo mismo que la “pretensión de validez” (*validity claim*). El tiempo del diálogo, de la honesta discusión, es el tiempo que, aunque cada miembro de la comunidad dialogante tiene “pretensión de verdad”, mientras los argumentos que propone no sean aceptados por los otros, no alcanza todavía la “pretensión de validez”, ya que tal cumplimiento sólo se logra si los oponentes aceptan el juicio verdadero del primero. En el plano mundial del diálogo inter-filosófico, intercultural o inter-religioso es el tiempo de la “pluriversalidad” de una cultura de toda la humanidad que tiene un horizonte de “Semejanza” (S) pero no de Identidad. Hay una aceptación de aspectos heterogéneos o distintos crecientemente “semejantes”. Esta situación puede progresar durante siglos.

- Goody, Jack (2010), *The Eurasian miracle*, Polity Press, Cambridge (UK).
- Goody, Jack (2008), *The Theft of History*, Cambridge University Press, Cambridge (UK).
- Gunder Frank, A. (1998), *ReOrient: the global Economy in the Asian Age*, Berkeley University Press, Berkeley.
- Hobson, John (2004), *The Eastern Origins of Western Civilisation*, Press Syndicate of the Cambridge University Press.
- Jaspers, Karl (1988), *Verdad y Método*, II, Salamanca, Editorial Sígueme.
- Mignolo, Walter (2016), *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad* (Antología 1999-2015), CIBO-UACJ, Barcelona.
- Needham, J. (1954-2004), *Science and Civilisation in China*, Cambridge University Press, Cambridge (UK), vol.1-7 (28 tomos).
- Negri, Antonio y Michael Hardt (2011), *Common Wealth. El proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal.
- Pomeranz, K. (2000), *The Great Divergence: China, Europe and the Making of the Modern World Economy*, Princeton University Press, Princeton.
- Quijano, Aníbal (2014), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, selección y prólogo a cargo de Danilo Assis Clímaco, CLACSO, Buenos Aires.
- Ricoeur, Paul (2001), *Histoire et vérité*, Seuil, París.

Bolívar Echeverría: el siglo XVI americano, un diálogo posible

Alejandro Fernando González*

Introducción: un diálogo posible

A poco más de un lustro de la desaparición física del marxista ecuatoriano Bolívar Echeverría (B. E.), su presencia en la construcción de un pensamiento crítico latinoamericano es del todo innegable. Cuestión que puede comprobarse fácilmente si observamos la sostenida proliferación de foros, coloquios y homenajes que arrojan interesantes y prolíficas compilaciones que nos permiten ver que la recepción de la obra echeverriana en realidad está ocurriendo y se encuentra en proceso de expansión. Como es natural, ello no sucede de manera uniforme, perfilándose en el futuro inmediato interesantes y prolíficas polémicas sobre ciertos aspectos de su propuesta teórica.¹ En efecto, a través de estas obras, que en su mayoría son colectivas, es posible observar líneas interpretativas que ora convergen, ora divergen y, podemos decir, hasta se contraponen, aunque también pueden observarse, como veremos, algunas ausencias. Por lo tanto, creemos que ya es tiempo de empezar a realizar los balances crítico-teóricos correspondientes.

Un posible resultado de ese balance, el cual no podemos desplegar aquí en todos sus momentos, tendría que ver con el hecho de que aún no se han explicitado, más allá de lo evidente, de manera detenida, los interlocutores explícitos (Marx, Heidegger, Lukács, Sartre, Braudel, O'Gorman, etc.) e implícitos (¿Wallerstein?, ¿André Gunder Frank?, ¿Hans Jonas?, etc.), a través de los cuales Bolívar Echeverría construye, en diálogo crítico, sus proposiciones teóricas. Es decir, la obra de este marxista ecuatoriano, que ha resultado ser tan fecunda para la construcción de un pensamiento crítico latinoamericano, no se construyó sobre la nada, sino en interlocución permanente con

* Alejandro Fernando González Jiménez es maestro y doctorante en Estudios Latinoamericanos y licenciado en Economía por la UNAM. Cuenta con estudios en Historia y Filosofía. Es profesor de Economía Política en la Facultad de Economía y en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Sus líneas de investigación son: la teoría crítica desde los márgenes, las crisis económicas, modernidad, colonialidad e historia del capitalismo, así como estudios sobre el trabajo. Participa como coordinador de la *Antología del pensamiento crítico mexicano contemporáneo* publicada por la UNAM y CLACSO en 2018. Miembro del comité editorial de *Memoria. Revista de crítica militante del CEMOS*.

1 Como ejemplos de esa proliferación puede citarse aquí D. Fuentes *et al.* (comps.) (2012); L. Arizmendi *et al.* (coords.) (2014), M. Moraña (editora) (2014); R. Serur Smeke (comp.) (2015).

otros discursos, tanto con los del poder (del norte como del sur global) como con los revolucionarios (de igual manera, tanto del sur como del norte global). Así pues, la intención de estas líneas es aportar algunos elementos para la explicitación de un diálogo que pensamos estuvo siempre presente en el discurso echeverriano de manera implícita –aunque como veremos, no del todo– en diversos trabajos y proposiciones hechas por este autor, sobre todo en aquellos enunciados y trabajos que tienen que ver con la concepción que nos presentó sobre la modernidad y el capitalismo.

Es precisamente en ese rubro, el de su manera de leer y presentar *un concepto de modernidad*, donde queremos explicitar un posible diálogo de Echeverría con lo que, de manera genérica y con fines únicamente prácticos, podemos llamar aquí “el grupo modernidad-colonialidad”. Por tal grupo queremos hacer referencia a los esfuerzos conjuntos, pero a la vez divergentes, de aquellos pensadores críticos latinoamericanos que presentaron el libro, hoy ya un clásico de los estudios decoloniales, *La colonialidad del saber* (Lander (coord.), 2011), donde participaron Fernando Coronil, Arturo Escobar, Edgardo Lander, Francisco López Segrera, Walter Mignolo, Santiago Castro-Gómez, Alejandro Moreno, Aníbal Quijano y Enrique Dussel. En efecto, de ese esfuerzo editorial y de estudio grupal, muchos ramales se han desprendido, de los cuales no podemos dar cuenta aquí a detalle. Sin embargo, es posible decir que los esfuerzos teóricos de Echeverría, sobre todo por la manera en la que él entiende la relación modernidad-capitalismo, interpelan muchas de las proposiciones y supuestos de este grupo. De esta manera pensamos que los elementos para explicitar el diálogo y la discusión están puestos, aunque habrá que hacerlos visibles.

En especial, pensamos que la intervención echeverriana interpela de manera clara los trabajos de Aníbal Quijano y de Enrique Dussel, por lo que nuestro trabajo se centrará en los puntos de interpelación, convergencia y divergencia con el segundo de estos autores latinoamericanos. Nos apresuramos a apuntar que este diálogo que estamos intentando presentar aquí es largo y bastante intrincado, y que tiene que ver con la manera en que estos dos autores entienden el concepto y origen de la modernidad y el capitalismo. En términos históricos, esa discusión se abre con la manera en que ellos abordan la significación del siglo *xvi* para la historia mundial de la modernidad. De allí que hayamos elegido para este trabajo la presentación de los puntos teóricos de Bolívar Echeverría que nos permiten reconstruir la manera en que éste significa el siglo *xvi* americano y el papel que le confiere en su teoría de la modernidad, así como esbozar algunas hipótesis de trabajo nuestras que podrían desarrollar y “acompletar” la propuesta echeverriana, quedando para un segundo trabajo la manera en que Enrique Dussel aborda el problema del siglo *xvi*.

Las siguientes líneas deben considerarse como un primer adelanto en el intento de reconstrucción de este diálogo (sur-sur) posible entre el discurso crítico de Echeverría y los estudios decoloniales. Sobra decir que este intento forma parte de un proyecto de investigación doctoral en estudios latinoamericanos que actualmente se encuentra

en curso, por lo que adolece de todas las falencias de un trabajo en proceso, por lo que rogamos la indulgencia de nuestros posibles lectores.

Los términos del problema: *la substancia modernidad*

Según la proposición echeverriana expuesta, no de manera exclusiva pero sí de manera más explícita en sus *15 tesis sobre modernidad y capitalismo* (Echeverría, 1997:133-197), la modernidad sería un proyecto civilizatorio que consistiría en el advenimiento, dentro del espacio social europeo, de un dispositivo tecnológico –*con un origen múltiple que de ninguna manera se restringe a Europa misma*–, conocido como *neotécnica* (Mumford) o *segunda técnica-lúdica* (W. Benjamin), que comenzaría a prevalecer a partir del arco temporal que va del siglo x al xiii de n.e.c.² Este dispositivo *neo-tecnológico* –que se diferenciaría de la técnica neolítica, en el hecho de transformar el proceso de trabajo humano al permitir, de manera efectiva, la automatización del mismo– permitiría al sujeto social civilizado superar la *situación de escasez absoluta* y convertirla en una *situación de escasez relativa* con posibilidades de superación definitiva. Este sería, pues, *el telos de la modernidad* en cuanto tal: lograr la superación de la escasez como un hecho civilizatorio³ y su *sub-sustancia* o fundamento que lo haría posible, en la neotécnica.

De allí que el “reto” que esta neotécnica lanzaría sobre el hecho civilizatorio sería el de “qué hacer con ella” (Echeverría, 2010:19-26), es decir, “cómo relacionarse con ella”. De esta manera, las distintas civilizaciones con las que este proyecto entraría en relación decidirían si fomentarla, usufructuarla, denegarla, reprimirla, someterla, re-inventarla, etc., dando lugar cada una de esas respuestas civilizatorias, o incluso meros intentos de respuesta, a distintas formas o sentidos a esa modernidad, lo que daría pie a una “modernidad múltiple” (Echeverría, 2011:177-188), esto es, distintas formas de ella misma.

Ello implicaría, por un parte, que la modernidad, en tanto que neotécnica, se ha convertido al mismo tiempo en fundamento del hecho civilizatorio mismo, por lo que podría decirse que se trata de un *contenido en pos de su forma*, que no se trataría de una modernidad plena, sino que se trataría de una *sub-stancia* en busca de un sentido que le permita desplegar todas sus potencialidades, de allí que nosotros le llamemos *la sub-stancia modernidad*, en tanto que fundamento del hecho civilizatorio moderno en cuanto tal.

2 En este aspecto, habría que hacer las precisiones pertinentes, pues en algunos de sus textos, Echeverría ubica el origen de la modernidad en el siglo x (Echeverría, 2010) y en otros en el siglo xii y xiii (Echeverría, 1998). Por lo que se hace necesaria una revisión comparativa de estos textos y su demostración histórica, con el fin de esclarecer correctamente la ubicación temporal del surgimiento de la *neotécnica*.

3 Desde luego que uno de los puntos a discutir e investigar sobre el pensamiento de Bolívar Echeverría tiene que ver con el lugar lógico que ocupa la idea de *escasez*, la cual posee fuertes ecos sartreanos, y que podemos encontrar de manera recurrente a lo largo de toda la obra echeverriana, con especial énfasis en la obra sobre el discurso crítico de Marx (Echeverría, 1985).

Por otra parte, ello sería indicativo de que la modernidad, así entendida, *no es* unívoca y puede asumir una pluralidad de sentidos o, en otras palabras, asumir diferentes *proyectos* de reactualización de ese fundamento que es ella misma. De allí que una de las aristas a investigar y problematizar sea la de identificar, en la medida de lo posible, todos aquellos proyectos de modernidad que, a lo largo de la existencia de ésta, han intentado reactualizar su contenido dotándola de distintas formas, aun cuando cada una de éstas haya fracasado en su intento y sucumbido al dominio de una de ellas: la forma de la modernidad capitalista.

Bajo esta idea veríamos que para Bolívar Echeverría la modernidad no sólo podría ser algo así como el momento de la “autoconciencia del espíritu” (Hegel), “ni un proyecto inacabado” (Habermas), o una “experiencia” (Marshall Berman), *sino un proyecto civilizatorio que tiene su fundamento en las fuerzas productivas* (Marx) *puestas como neotécnica*, que no iniciaría en el siglo *xvi* –como postularía, otro gran interlocutor en este debate, Enrique Dussel (1998)–, ni en la época helénica clásica (Adorno-Horkheimer), sino en lo que ha dado en llamarse, desde una visión occidental, *la Edad Media*, teniendo como punto de arranque, por lo menos, el siglo *x* n.e.c. Ello tiene implicaciones enormes que abonan al debate teórico-político.

Por una parte, resultaría que no existiría una identidad entre capitalismo y modernidad, pues no sólo ésta antecede temporalmente al modo de producción burgués, sino que ella misma sería una totalidad y el capitalismo, aunque tiene pretensiones totalizantes, sería tan sólo un parte alícuota de la misma. Todo esto supondría que habría un cruce, tanto temporal como espacial, en el cual la modernidad se encontraría con el capitalismo. Tal cruce Echeverría lo observa en el siglo *xvi* en Europa. Para él, el capitalismo es un hecho que surge en el “viejo continente”, siendo en ese espacio y en ese tiempo donde el modo de producción burgués inicia su proceso de simbiosis y sometimiento sobre el proyecto neotécnico de la modernidad, primero de manera formal y posteriormente de manera real. Sería entonces *el modo de ser del capital*, el que privilegiara el aspecto *cuantitativo* del fundamento moderno tecnológico, privilegiando su desarrollo y dispersión por el mundo al permitirle su usufructo acceder a una ganancia y ganancia extraordinaria, dando pie a lo que Echeverría llamaría *la modernidad efectiva* o realmente existente, en contraposición a una modernidad en cuanto tal o modernidad en potencia.

Con el capitalismo la modernidad encontraría una manera “eficiente de sobrevivir” (en tanto que racionalidad instrumental economicista) como proyecto civilizatorio, pero sólo a través del enorme costo de ser, al mismo tiempo, traicionada en su fundamento y reducida a una mera substancia, a mera potencia, condenada a un despliegue meramente parcial de todas sus capacidades.⁴ Pues con el modo capitalista de reproducir

4 Y es precisamente esta diferencia la que queremos destacar cuando ponemos la expresión *sub-stancia modernidad* y la expresión *substancia modernidad*. La primera alude a lo que la modernidad es en esencia, *en general*: un proyecto civilizatorio basado en la neotécnica con miras a superar la situación de escasez, presentándose así como una *sub-stancia en pos de su forma*. Mientras que la otra expresión alude a la reducción a mera substancia, a mera potencia de lo que ésta, la modernidad, es en realidad.

la neotécnica, no sólo no se superaría la situación de escasez relativa, sino que ésta se mantendría a través de una escasez artificial, sustento de la dinámica que posibilita *la valorización del valor*. Si bien este proceso de sometimiento de la neotécnica se iniciaría desde el siglo XVI, no sería sino hasta el siglo XIX cuando éste se consolidaría de manera formal y real,⁵ de allí que Echeverría, llame a esa centuria el siglo “moderno por antonomasia” (Echeverría, 2010:19). Es pues, esta modernidad efectiva, la que ha triunfado sobre todas las demás posibles formas que la *sub-stancia modernidad* pudiese haber ensayado a lo largo de su historia. Es este uno de los puntos más sensibles que animaría la investigación que aquí propondremos.

La modernidad en América Latina (siglo XVII)

De acuerdo con la propuesta echeverriana, la modernidad intervendría en la historia de América Latina en varias ocasiones. Por lo menos menciona tres de ellas, a saber: la modernidad del colonialismo ilustrado (alrededor de 1750), la del nacionalismo republicano (acaecida a inicios del siglo XIX), y la del capitalismo dependiente (dominante en el siglo XX). Sin embargo, la primera de estas intervenciones sería lo que nuestro autor identifica como *el largo siglo XVII o la primera modernidad* (Echeverría, 1998: 57-82), el cual tendría una duración de casi doscientos años, extendiéndose de finales del siglo XVI –con los primeros signos de decadencia del Imperio de los Habsburgo señalados en la derrota de la “Armada invisible” (1588)– a mediados del siglo XVIII con los Tratados de Madrid (1769), que marcarían el fin de la primera historia de la Compañía de Jesús. Este largo siglo XVII sería el del despliegue de un intento alternativo de modernidad barroca que dotaría a América Latina de su singularidad cultural dentro de ese periodo (1998:57). Esta historia coincidiría con las actividades de los jesuitas en el continente y su intento por refundar el proyecto católico en una nueva re-modernización del mismo. Este intento por reactualizar la modernidad fuera de Europa, según nuestro ecuatoriano, puede ser aprehendido como un intento de reconstrucción o re-invencción que intentaría reactualizar una realidad histórica que sería al mismo tiempo “un intento de rescate de la misma” (1998:60). Siguiendo de manera crítica la tesis de Edmundo O’Gorman (60-61), lo que Echeverría propondría sería la idea de que este intento de una modernidad barroca, en tanto que una modernidad alterna a la actualmente dominante (la capitalista), es en realidad un proyecto por reinventar Europa fuera de Europa. Y en este intento, el proyecto civilizatorio europeo (“la vieja

5 Consolidación, deberíamos de agregar nosotros, que se lleva a cabo a una medida sólo continental europea. Lo que nos metería de inmediato sobre la discusión del desarrollo del modo de producción burgués, dimensión que no puede soslayarse, tanto en términos lógicos, como históricos, si lo que se desea es aclarar la relación entre modernidad y capitalismo a escala de una historia mundial. Por lo que pensamos sería conveniente aquí revivir todas las discusiones sobre el origen y desarrollo del capitalismo, que tienen quizás como punto de arranque aquel memorable “Debate Brenner” (Aston y Philpin, 1988) y la obra de M. Dobb (1973). Sin embargo, ello no resuelve, por lo menos no desde el mirador echeverriano, el desarrollo del capitalismo para otros momentos y otras latitudes del globo, con la excepción, por supuesto, de América Latina.

modernidad”) que se encuentra ya agotado, sería reinventado a través de *una voluntad de forma* que Echeverría señala como barroca. Así pues, se trataría de una “re-definición, de una recreación completa de lo mismo”, incluso, el “intento de transformación de un mundo pre-existente” (1998:61).

En efecto, el siglo xvii, es de suma importancia para la conformación de América Latina. Para algunos estudiosos se trata del siglo de la integración de Hispanoamérica (Romano, 2004) y de “coyunturas opuestas” desde una historia mundial –crisis y decadencia en Europa, desarrollo y crecimiento en América Latina (Romano, 1993)–, cuestión que no escapa, desde luego, al mirador de Echeverría. Como hemos apuntado, para nuestro autor, el largo siglo xvii es fundamental, por ejemplo, en el sentido demográfico, pues la población empieza a recuperarse después de la gran crisis demográfica del siglo xvi (producto de la guerra de conquista), y la coyuntura económica en Europa es aprovechada por los criollos para impulsar un crecimiento económico, etc.

Empero, el punto que más le interesa a Echeverría es el del *cultivo de las formas (culturales)*, las cuales marcan diferencias “claras y considerables respecto a las del siglo xvi”, que se articulan en “un proyecto criollo” (Echeverría, 1998:64), que es desigual, pues existe un *criollismo de elite*, que trata tan sólo de imitar lo que hay en la península, intentando aplicar una especie de *apartheid* que trata de denegar, sin éxito, el mestizaje cultural que se ha puesto, de manera violenta, en marcha desde el siglo xvi; mientras que por otra parte existiría una *criollismo desde abajo* “más cargado hacia el pueblo”, que también pretende la reconstrucción de la civilización europea fuera de Europa (1998:64). Más relacionado este *criollismo desde abajo* con la producción de una civilización material (Braudel), se encuentra animando el proceso de mestizaje cultural y étnico (1998:64). Pues bien, según nos dice el propio Echeverría, el intento por reconstruir estas dos historias paralelas –por una parte, la construcción de una identidad cultural barroca latinoamericana, y por la otra el despliegue de la compañía de Jesús– es un intento de recrear una “historia global de la sociedad americana” (1998:65).

¿En dónde queda el siglo xvi y las otras modernidades en esta historia global de la sociedad americana?

Pues bien, como ha podido verse en este resumen sumamente sucinto sobre la propuesta echeverriana de la modernidad en general (la *sub-stancia modernidad*), la modernidad efectiva, la modernidad múltiple y la modernidad barroca, convergen en América Latina *en el largo siglo xvii* (de 1588 a 1769 aproximadamente). Esta proposición, desde nuestra visión, abre ciertos nudos problemáticos.

En efecto, según todo lo anterior, sería hasta 1588 cuando la modernidad intervendría por primera vez en nuestro continente, lo que nos obliga a cuestionarnos qué fue lo que aconteció entonces, durante el arco temporal que iría de 1492 a 1588, es

decir, ¿qué puede decirse desde el mirador de Bolívar Echeverría sobre el siglo xvi? ¿Fue acaso para él, un siglo largo (Braudel)? ¿O se trató, en realidad de dos siglos xvi (Wallerstein)? Aunque estamos conscientes de que este no es el tema que mueve principalmente las reflexiones de B. E., pensamos que es posible rastrear algunas de sus consideraciones al respecto.

Por ejemplo, nuestro autor apunta que el siglo xvi ejerce una “gravitación determinante” sobre el largo siglo xvii, a través de una huella destructiva, que marca toda una “temporalidad catastrófica, desastrosa, sin compensación”, que originó la destrucción de la “civilización prehispánica y sus culturas”. De allí que, para nuestro autor, el siglo xvi tenga un “carácter de tiempo heroico” (Echeverría, 1998:61). Es para él, al mismo tiempo, punto de partida para la modernidad barroca, sin el cual “no hubiesen podido existir ni los personajes ni el escenario del drama que le da sentido” a la historia de la modernidad en América Latina (1998: 61), por lo que es posible distinguir que en paralelo a ese huella destructiva que ese siglo conoció, según nos dice B. E., promovida por la Corona, “ciertas utopías renacentistas” que intentaron la construcción de sociedades híbridas y sincréticas, que pretendían “una salvación recíproca de un mundo por el otro” (1998:62). De esta manera, para B. E. el “siglo xvi americano”, como le denomina, aunque ha dado ya la experiencia de que la “occidentalización de mundo” pasa por la destrucción de lo “no occidental”, se encuentra ya, para el inicio del largo siglo xvii, finiquitado, pues ha “cumplido ya con la curva de necesidad que lo define”, lo cual acontece una vez que “ha agotado la figura de la Conquista en los centros de la vida americana” (1998:62).

Enrique Dussel ha insistido en repetidas ocasiones (Dussel, 1994; 1998; 2007), incluso justo en el mismo momento en que B. E. elaboraba sus proposiciones (1994-1997),⁶ en la importancia del siglo xvi para la construcción de una historia mundial no-eurocéntrica, el cual marca el despliegue del Sistema-Mundo (Dussel, 1994:52-58) y el inicio de la primera modernidad con lo que él llama el “encubrimiento del otro” a partir de la conquista de la América prehispánica (Dussel, 1994).

No debemos olvidar que esa centuria es, también, el siglo de oro del reinado de Carlos V, de su pretendida *Monarquía universal*, por lo que como bien indica Dussel, es el siglo de la llamada “hegemonía española”, donde no sólo Sevilla era el centro, sino donde también lo era la futura ciudad de México (Nueva España), según ha demostrado Charles C. Mann (2013). Por si eso fuera poco, es el inicio mismo del cruce

6 Nos referimos, por supuesto, al proyecto de investigación que B. E. dirigió en esos años sobre “El concepto de cultura política y la vida política en América Latina” que decantó en el Seminario *Modernidad: versiones y dimensiones*, en el cual él también participó de manera preponderante y que fue, en realidad, la plataforma de muchas de sus posteriores publicaciones sobre el tema que aquí nos ocupa (Echeverría, 1994; 1998; 2009; 2010). Todo lo cual nos indica que allí puede existir un diálogo que aún no se explicita del todo (Ortega, 2014) entre las proposiciones dusselianas y las echeverrianas, cuestión que por lo demás trataremos de abordar a lo largo de la investigación que aquí proponemos.

entre modernidad y capitalismo, según lo señala el propio B. E. e incluso Karl Marx (Marx, 2001:179). Como se ve, se trata, pues, de un siglo decisivo, que, sin embargo, nos parece algo desatendido por nuestro autor, en tanto que lo considera agotado y su “curva de necesidad” finiquitada.

Si bien, no es esto último lo que más nos inquieta del abordaje de Bolívar Echeverría sobre el siglo XVI, pues si es correcta la aseveración de que el siglo XVI agotó su “curva de necesidad”, ello debería de estar acompañado por las demostraciones pertinentes, tanto en su sentido lógico, como en su sentido histórico. Empero, entendemos que no es ésta la preocupación teórica principal de nuestro marxista ecuatoriano, ya que como ha quedado asentado, su interés se vuelca por entero al “siglo olvidado” del largo XVII. Sin embargo, no podemos evitar la impresión de que al parecer el siglo que amenaza con quedar olvidado, o por lo menos relegado, dentro de la argumentación echeverriana puede ser el propio siglo XVI. Trataremos de explicarnos en lo que sigue.

¿El siglo XVI fuera de la modernidad múltiple?

Como hemos apuntado, para B. E. la primera “intervención” de la *sub-stancia modernidad* en nuestro continente se inicia en 1588 con el *largo siglo XVII*. Hacemos el énfasis: para él se trata *de la primera modernidad en América Latina*, la cual tiene como protagonistas, no únicos, pero sí principales, el mestizaje, los proyectos criollos, los jesuitas y los modos barrocos de ser. No obstante, preguntamos: ¿El siglo XVI americano no fue desplegado desde un proyecto moderno en específico? ¿No acaso consistió desde sus orígenes en el intento de una modernidad alternativa? Pensamos que una posible respuesta, desde el discurso crítico de B. E., para la primera de las interrogantes, debe ser afirmativa. En efecto, para B. E., el siglo XVI signa el cruce entre modernidad y capitalismo, por lo que “la invención de América” (para decirlo en términos de O’Gorman) forma parte ya del proyecto de una modernidad efectiva, que ya se encuentra sometida formalmente bajo la férula del capital, pero no todavía de manera real y definitiva, por lo que pensamos que es posible enunciar que aún conviven varios proyectos de modernidades alternativas para el momento de la apertura al Atlántico que implicó la conquista de la América prehispánica y que de manera inconsciente resisten a aquella que, de manera sumamente compleja, se erige como la dominante. En ese sentido, puede intentarse abordar las perspectivas teóricas y políticas que abren la segunda pregunta aquí apuntada.

Las hipótesis de trabajo: dos modernidades alternativas

Primera hipótesis de trabajo: dos modernidades para el siglo XVI

Sería una propuesta de nuestro trabajo, sostener que el inicio del *siglo XVI americano*, ese siglo del “tiempo heroico”, fue desplegado a través del intento de llevar a cabo, por lo menos, dos proyectos de modernidades alternativas⁷ que se enfrentarían y competirían, en una lucha desigual, por ser las dominantes a partir de los primeros años de la conquista de América.

a) La modernidad católica

La primera de ellas sería de urdimbre ibérico-peninsular, y estaría impulsada por los intentos de la recién creada Corona de Aragón y Castilla, en su intento por crear una *Monarquía universal* (Schmidt, 2012), por someter la dinámica del valor que se valoriza a los dictados de una *modernidad católica* y que finalmente decantaría en la construcción de un Imperio-Mundo (Wallerstein). Este proyecto de modernidad católica (que no española, pues para el siglo XVI, la identidad nacional española aún no está constituida en cuanto tal, de aparecer, ésta es auto-reconocida por sus hacedores como los reinos de Castilla y Aragón unidos por la catolicidad, siendo ésta su elemento unificador por excelencia). Este proyecto de modernidad tratará de conformar una *Monarquía universal* (y a ésta algunos le llaman el primer “Estado moderno”) que tiene como base un discurso teológico que tiene de igual manera pretensiones de *universalidad*. Aunque es bien cierto que este proyecto será desafiado y puesto en cuestión, desde su propio inicio, puesto en crisis una y otra vez, enfrentado frontalmente al proyecto de una *modernidad capitalista* apersonado en algunas formas, que no en todas, de la *Reforma* de la cristiandad eclosionada por Martín Lutero⁸ y que tendrá que enfrentar la rivalidad con otros centros de poder de la época (el galo, el lusitano, el británico, etc.). Es este proyecto el que finalmente impulsa el propósito colombino de la pretendida búsqueda de una ruta comercial a las Indias y será este mismo proyecto el que intentará reformularse a sí mismo con la llegada del Nuevo Mundo. Todo ello en el siglo XVI.

7 Véase la Tesis VI de *15 tesis sobre...* (Echeverría, 1997).

8 Aquí los matices se vuelven imprescindibles. Si bien B. E. es un gran crítico de la visión weberiana (M. Villegas, 2013), que homologa la reforma protestante con el ethos realista, que decanta en la modernidad efectiva. Pensamos que lo que de manera genérica llamamos “La Reforma” en realidad se trató de una gran cantidad de proyectos alternos que intentaron enfrentar y re-inventar a una catolicidad formalmente sometida al valor que se valoriza. Por lo que un examen detenido del asunto podría arrojar otros tantos posibles proyectos de modernidades alternativas, que sin embargo fueron completamente derrotados. Allí quedan, por ejemplo, los experimentos revolucionarios de un Thomas Müntzer y de las diversas formas de anabaptismo –que tanto interesaron, por ejemplo a un Engels (1981) o a un Ernst Bloch (2002)–. En efecto, la Reforma iniciada por Lutero tendrá una gran diversidad de expresiones, algunas de las cuales pusieron en jaque al *establishment* de la época. Al respecto es sumamente útil la obra de Georg H. Williams (1983).

b) *La modernidad hispana*

Como derivado del proyecto anterior –y sin embargo en contradicción con él–, generado por la misma necesidad que anima a éste, es decir, por la renovación de un proyecto católico para el mundo recién “acompletado” con América (Arciniegas, 2005), podríamos identificar para el siglo XVI, ya en suelo americano, un proyecto de modernidad alternativo –quizás el primero propiamente en América–, que iniciaría de manera fáctica los intentos por construir no una Europa fuera de Europa, sino antes bien, un proyecto hispano de reconstruir *la catolicidad fuera de Europa* tratándola de adecuar a la modernidad en cuanto tal, que reivindica a aquella como su identidad, pero que la desea y pretende para ella misma, ligada, pero relativamente autónoma, a la Corona de los reinos unificados de Aragón y Castilla, que en el intento por llevar a cabo esa reinvención en realidad inició la construcción de una identidad hispana fuera de lo que después será reconocido, por propios y extraños, como España (Severo Martínez Peláez). En efecto, se tratará de un proyecto de modernidad que se sostiene a través de la efectivización de un *ego conquiro* (Dussel) que, en su contacto con el otro, se verá obligado a producirse una propia identidad: la de la hispanidad. Este proyecto, entonces, tiene como uno de sus hacedores principales a los conquistadores que, investidos bajo la figura de la encomienda, a través de un gran derramamiento de sangre, iniciarán de manera efectiva un mestizaje cultural inédito hasta ese momento, basado en una nueva organización del proceso de trabajo. Este proyecto que empieza a formularse en el llamado “periodo antillano” (1492-1519), tendrá su momento de mayor protagonismo una vez finiquitada la conquista militar de la Gran Tenochtitlan (1519-1521), cuando inicie en tierras continentales el proyecto mismo de la encomienda, acompañada con el inicio de la evangelización y el repartimiento, que se acercará a su trágico final con la “gran rebelión de encomenderos” en el Perú (1544) para encontrar su sometimiento final al proyecto de una Modernidad católica –de un Carlos V primero y de un Felipe II, después–, con la derrota del intento de sublevación del quizás “primer mestizo”, Martín Cortés, en 1568 (Duverger, 2005; Miralles, 2007).

Más allá de las “utopías renacentistas”, el inicio de esta etapa del mestizaje cultural abierto violentamente por la conquista, tendrá como objetivo consciente y premeditado, no sólo la imposición de un imaginario sobre el de los originarios de nuestro continente, sino la reinvención de ese mismo imaginario a partir de un proceso sumamente complejo de codigofagia (Echeverría), que decantará en la construcción de una Iglesia, ya no sólo católica (en tanto que mero “trasplante” de una institución “medieval”), sino en la construcción de una nueva e inédita Iglesia (Fray Gerónimo de Mendieta), es decir, en la construcción de una *Iglesia Indiana*. Proyecto, pues, de *modernidad hispana* que tendrá como uno de sus principales hacedores a los conquistadores (encomenderos), por otra parte a la compañía de los franciscanos y desde luego, de manera involuntaria y en permanente resistencia, a los pueblos multiétnicos originarios. En

efecto, serán éstos los principales artífices de este nuevo proyecto de catolicidad fuera de Europa. Serán éstos los encargados de tratar de adecuar y explicar esta redondez del mundo desde y para el catolicismo, cuestión que sólo podrán acometer con la reinención del mismo. Este intento no sólo será completamente inédito, sino el primero en desplegarse en las tierras del Nuevo Mundo (Ricard, 2013).

Este proyecto de catolicidad –que pone en la palestra de la historia de la modernidad un intento por integrar de manera radical la cosmovisión de los indígenas dentro del imaginario católico– que tiene sus intentos concretos, a través de una *teatralidad inédita* (Sten *et al.*, 2000), en la construcción de capillas abiertas, o en los bautismos “en masa”, pasando incluso por la re-funcionalización técnica de los conocimientos hidráulicos de los indígenas para desecar el lago de Texcoco (Torquemada), se debe, en realidad, a la propensión hacia lo universal que tiene como fundamento la orden fundada por San Francisco de Asís en 1209 (Le Goff, 2003). En efecto, si el cristianismo, en algunas de sus muchas formas, tiene como punto de partida la salvación universal (Ferry, 2010), ésta llega a una de sus máximas expresiones con las prédicas de Asís, pues éste pone los lineamientos para poder enunciar que la salvación no sólo es para *el nosotros* (los cristianos), sino también para *los otros* (que decidan abrazar la verdadera fe). De allí que el bautismo sea el *equivalente general* (Marx) a través del cual las órdenes mendicantes franciscanas intentarán integrar al imaginario católico a todo aquel que participe de este sacramento, pero no sólo eso: la salvación incluso es susceptible para *lo otro* (la naturaleza, los animales) con lo que la universalidad que aquí se pretende es verdaderamente radical (Brading, 2003; Beadeau, 1990).

Serán pues los franciscanos algunos de los principales hacedores de este proyecto alterno de modernidad que aquí hemos llamado *la modernidad hispana*. Siendo ésta la primera intervención de la modernidad propiamente en América Latina, lo que nos obligaría, esto intentando seguir críticamente y acompletar la propuesta echeverriana, a reconstruir una doble historia: por una parte este primer intento de construir una civilización hispana fuera de la península ibérica, de la mano de los conquistadores; por otra, la historia del primer despliegue franciscano en nuestro continente (los “doce primeros”), que tendrán como teatro de acción, principalmente, la Nueva España y el Perú.

Finalmente, *la modernidad hispana* habrá de ser derrotada y subsumida por *la modernidad católica* de la pretendida *Monarquía universal*, la cual a su vez será derrotada y subsumida por la modernidad efectiva del capitalismo. La relación que guardaría la modernidad hispana aquí propuesta, con la modernidad barroca de Bolívar Echeverría, sería la que se guarda entre una historia y su preludio. En efecto, *la modernidad hispana sería preludio de lo que vendría después*, su *telos* de reinventar el catolicismo, aunque derrotado, sobrevivirá en la orden franciscana por mucho tiempo; tendrá su correlato, y no sólo un relevo, en los jesuitas, pues esta intencionalidad puede rastrearse incluso en los intentos católicos postridentinos (Hsia, 2010). Como hemos intentado

sugerir, la modernidad hispana tiene mucho en común con una manera barroca de ser, según la ha definido Echeverría, por lo que nuestra investigación tendrá que avanzar en el sentido de establecer las debidas delimitaciones, semejanzas y lógicas de ambos proyectos de modernidad.

Con esta propuesta, de dos proyectos de modernidad efectivizándose en las alboradas del siglo XVI cronológico, pretendemos cubrir lo que puede ser interpretado como un *hiato* en la interpretación global de Echeverría para la modernidad en América Latina: aquí tendríamos una especie de *Siglo XVI americano*, si se nos permite la expresión, “relámpago”, que iría de 1492 a 1568, apenas 76 años, que conocieron el ensayo de por lo menos dos modernidades: la católica y la hispana.

Ahora bien, es necesario apuntar que la primera de ellas nacida en la península ibérica, en Europa, pero proyectada hacia el Atlántico y a todas las regiones del ecúmene donde llegó el dominio efectivo de la pretendida *Monarquía universal* de Carlos V y Felipe II, por lo que su vigencia no puede de ninguna manera restringirse a este “siglo XVI americano relámpago”, ni a las latitudes del nuevo continente, pues su debida dilucidación pertenece al ámbito de una consideración de la modernidad en el mundo y el mundo en la modernidad. Lo que daría paso a nuestra segunda hipótesis de trabajo.

Segunda hipótesis de trabajo:

la modernidad en el mundo y el mundo en la modernidad

Según hemos apuntado más arriba, Bolívar Echeverría sitúa los orígenes de la modernidad (en un claro intento, pensamos nosotros, por “des-helenocentrizar” esos orígenes) en el arco temporal que va de los siglos X al XIII n.e.c, con el surgimiento de la neotécnica. Ello implicaría que sus orígenes son europeos. Sin embargo, pensamos que es posible rastrear *la fuente* de todas las innovaciones técnicas que decantaron a través de lo que podría enunciarse como “mestizajes tecnológicos”, provenientes de Asia, el mundo musulmán, etc. (Hobson, 2009), en la invención de la neotécnica y *La Máquina* (con mayúsculas⁹), por lo menos a través de lo que fue el dispositivo por excelencia de ésta: el reloj (Landes, 2007). Es decir, pensamos que es posible re-construir, siguiendo las propuestas echeverrianas, *la prehistoria-de-la-modernidad* en cuanto tal, o lo que es lo mismo, la historia del surgimiento de la *sub-stancia modernidad*; lo cual no sólo tendría que ser una historia de la tecnología, cuestión que ya se ha realizado, sobre todo por el artífice original del concepto neotécnica Lewis Mumford (2013), sino que tiene que ver con el concepto mismo de civilización y de cómo entiende y usa éste el propio Echeverría (después de todo, la modernidad es ante todo *un proyecto civilizatorio*). Ello significaría entrar en diálogo con las fuentes a través de las cuales abreva B. E. un concepto de civilización (Norbert Elias, principalmente). Es decir, tendría que

9 Véase al respecto de esta diferencia: Mumford, 2013.

realizarse una reconstrucción a escala de una historia mundial, de los distintos proyectos civilizatorios identificables en la ecúmene, entendidos como intentos humanos por superar la escasez absoluta y de cómo estos una vez aparecida la neotécnica pretendieron hacerle frente al reto lanzado por ésta. Ello implica observar el problema a través de una historia mundial (McNeill, 2010) que se fija, como sabemos, *en las relaciones y no en todos los hechos*. Ello posiblemente nos permitiría generar una especie de *mapa de la modernidad en el mundo*, que nos permitiría considerar cuál fue su amplitud, su medida, es decir, hasta dónde llegó ésta, en tanto que multiplicidad (es decir, antes de la hegemonía, formal y real, de la modernidad efectiva), y quizás establecer líneas intelectivas sobre sus raíces y orígenes que nos permitan, históricamente, confirmar o desechar los orígenes europeos de *la sub-stancia modernidad*. Así podríamos observar en un primer nivel la modernidad en el mundo (es decir, su medida) y el mundo efectivamente moderno (es decir, su densidad).

Bibliografía

- Aguirre Rojas, C. (2003), “La perspectiva del análisis sistema-mundo” (entrevista con Immanuel Wallerstein), en Immanuel Wallerstein, *Crítica del sistema-mundo capitalista*, México, Era, 2003, pp. 139-335.
- Amin, S. (1989), “Para una visión no eurocéntrica de la historia”, en *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, México, Siglo XXI.
- Amin, S. (1997), “Capitalismo y sistema mundo”, en *Los desafíos de la mundialización*, México, CEIICH, UNAM/Siglo XXI, 1997, pp. 58-94.
- Arizmendi, L. (et al.) (2014), *Bolívar Echeverría. Trascendencia e impacto para América Latina en el siglo XXI*, Ecuador, Instituto de Altos Estudios Nacionales.
- Aston y Philpin (1988), *El Debate Brenner. Estructura de clases agraria y desarrollo económico en la Europa preindustrial*, Madrid, Crítica.
- Brading, D. (2003), *El orbe indiano*, México, FCE.
- Braudel, F. (1991), “Historia y ciencias sociales. La larga duración”, en *Escritos sobre la Historia*, México, FCE, 1991.
- Braudel, F. (2002), *Las ambiciones de la historia*, Barcelona, Crítica.
- Dussel, E. (1994), *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, México.

- Dussel, E. (1998), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta.
- Dussel, E. (2007), *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta.
- Duverger, C. (2005), *Hernán Cortés. Más allá de la leyenda*, Madrid, Taurus.
- Echeverría, B. (1986), *El discurso crítico de Marx*, México, Era.
- Echeverría, B. (1994), *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre los esquemas de K. Marx*, México/Quito, FEC, UNAM/Nariz del Diablo.
- Echeverría, B. (1997), *Las ilusiones de la modernidad*, México, El equilibrista.
- Echeverría, B. (1998), *La modernidad de lo barroco*, México, Era.
- Echeverría, B. (1998a), *La contradicción del valor y el valor de uso en El Capital de Karl Marx*, México, Ítaca.
- Echeverría, B. (2009), *¿Qué es la Modernidad?*, México, UNAM.
- Echeverría, B. (2010), *Modernidad y blanquitud*, México, Era.
- Echeverría, B. (2011), *Antología. Bolívar Echeverría. Crítica de la modernidad capitalista*, Bolivia, Vicepresidencia del Estado.
- Ferrater Mora, J. (2006), *Cuatro visiones de la historia universal. San Agustín, Vico, Voltaire, Hegel*, Madrid, Alianza, 2006.
- Ferry, L. (2010), *La tentación del cristianismo*, España, Paidós.
- Fuentes, D. (comp.) (2012), *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*, México, Ítaca.
- Gruner, E. (2010), *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*, Buenos Aires, Edhasa.
- Gruzinski, S. (2010), *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*, México, FCE.
- Hobson, J. M. (2009), *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, Barcelona, Crítica.
- Hopkins, A. G. (2006), *Global History: interactions between the Universal and the Local*, Londres, Palgrave MacMillan.
- Hsia, R. (2010), *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*, Madrid, Akal.

- Lander, E. (coord.) (2011), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Venezuela, Clacso.
- Landes, D. (2007), *Revolución en el tiempo. El reloj y la formación del mundo moderno*, Madrid, Crítica.
- Le Goff, J. (2003), *San Francisco de Asís*, Madrid, Akal.
- Lefebvre, Henri (2013), *La producción del espacio*, España, Capitan Swing.
- Mann, C. (2013), *1493. Una historia del mundo después de Colón*, España, Katz.
- Marx, K. (2001), *El Capital*, Tomo I, vol. I. Libro primero: *El proceso de producción del capital*, México, Siglo XXI.
- McNeill, J. R. y W. H. McNeill (2010), *Las redes humanas. Una historia global del mundo*, Barcelona, Crítica.
- Miralles, J. (2004), *La Malinche*, México, Tusquets.
- Moralla, M. (edit.) (2014), *Para una crítica de la modernidad capitalista. Dominación y resistencia en Bolívar Echeverría*, Ecuador, Universidad Andina Simón Bolívar.
- Mumford, L. (1977), *Técnica y civilización*, Madrid, Alianza.
- Mumford, L. (2013), *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*, Madrid, Pepitas de Calabaza.
- Ortega, J. (2014), *Leer El Capital, teorizar la política: contrapunteo de la obra de Enrique Dussel y Bolívar Echeverría en tres momentos*, México, UNAM.
- Osterhammel, J. (2014), *The transformation of the World: a Global History of the 19th Century (America in the world)*, Princeton, Princeton University Press.
- Ricard, R. (2013), *La conquista espiritual de México*, México, FCE.
- Romano, R. (1993), *Coyunturas opuestas. La crisis del siglo XVII en Europa y en Hispanoamérica*, México, FCE.
- Romano, R. (2004), *Mecanismos y elementos del sistema económico colonial americano, siglos XVI-XVII*, México, FCE.
- Schmith, Peer (2012), *La monarquía universal española y América*, México, FCE.
- Serur Smeke, R. (comp.) (2015), *Bolívar Echeverría. Modernidad y Resistencias*, México, Era.

- Sten, M. *et al.* (2000), *El teatro franciscano en la Nueva España: fuentes y ensayos para el estudio de la evangelización en el siglo XVI*, México, UNAM.
- Wallerstein, I. (2007), *El moderno sistema mundial*, México, Siglo XXI.
- Williams, G. H. (1983), *La reforma radical*, México, FCE.

Aníbal Quijano: episodios de lectura de Arguedas

Víctor Hugo Pacheco Chávez*

No hay figura más emblemática para el Perú del siglo xx que José María Arguedas. El conflicto que vivió tratando de comprender a la sociedad peruana no sólo lo llevó a perder la vida, sino que con ello experimentó cierta desazón por saber si había actuado fiel a los indios peruanos que le ofrecieron la familia que le fue negada. Por eso en su último periodo de vida, cuando recibió el Premio Inca Garcilaso de la Vega, en octubre de 1968, manifestó: “Yo no soy un aculturado; yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz, habla en cristiano y en indio, en español y en quechua. Deseaba convertir esa realidad en lenguaje artístico y tal parece, según cierto consenso más o menos general, que lo he conseguido.” (Arguedas, 2015:8).

Precisamente ese conflicto entre dos culturas, esa expresión de lo diverso, la heterogeneidad de la sociedad, es lo que trazó toda la obra tanto literaria como antropológica de Arguedas. El escritor y el antropólogo, como señala Ángel Rama, son cuestiones que se complementaban de manera unitaria (Rama, 2006:ix) La manera en cómo vivió y convivió de niño con los indios peruanos, y los motivos que lo llevaron a ello siempre le quedó grabada y de algún modo fue un constante retrato que hizo de ello en su literatura. Esa forma tan despectiva del trato que le dio la madrastra, al igual que el hermanastro, lo marcaron de una manera fuerte. La madrastra lo hacía comer, dormir y vivir con los indios que tenía como servidumbre –razón por la cual acogieron de buena fe al pequeño Arguedas a tal punto que rápido aprendió a hablar su lengua y su cultura. Por su parte, el hermano no sólo trataba de humillarlo a la vista de todos haciéndolo montar un burro, sino que lo traumó al obligarlo a presenciar los actos sexuales que tenía con distintas mujeres. Ambos familiares moldearon su personalidad, la cual de algún modo desarrolló en algunos de sus personajes. Así lo dejó ver en una entrevista que le realizaron en 1965:

–José María, tú eres el niño de *Agua* y el adolescente de *Los ríos profundos*, ¿eres, también, el adulto Rendón Willka de *Todas las sangres*?

[El novelista sonríe, duda un poco, y me confía, como quien habla consigo mismo]

* Estudiante de doctorado del Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, UNAM.

–Oye, sí; pero también soy un poco don Bruno.

–¿En lo bueno y en lo malo, José María, o solamente en los rasgos positivos?

[Esta pregunta no la esperaba nuestro entrevistado. Nuevamente sonrío y me cuenta una historia que es toda una respuesta]

–Yo he sentido, desde pequeño, cierta aversión a la sensualidad. Algo así como don Bruno en sus momentos de arrepentimiento. Aquel personaje poderoso e inmensamente malvado que presento en el cuento *Agua* fue sacado de la vida real. Era un hermanastro mío. No solamente era el amo del pueblo, señor de pistola al cinto, sino también terriblemente mujeriego y sexualmente perverso. Yo era un niño de siete años y este hombre, en más de una oportunidad, tuvo la maldad de obligarme a que lo acompañara en sus andanzas amorosas y a que presenciase sus hazañas. Recuerdo todo esto con gran nitidez. Quizá estas vivencias me hayan ayudado a perfilar ciertos rasgos (el misticismo, el remordimiento quemante) de don Bruno (Arguedas, *Apud*. Escajadillo, 1985:125-126).

Sin lugar a dudas se puede sugerir que Aníbal Quijano ha sido un gran lector de José Carlos Mariátegui (Mimeo, Ortega y Gómez, 2016) pero de alguna manera hay también otro autor que atraviesa toda la trayectoria político-intelectual de Quijano, quizá de una manera todavía más conflictiva que la del Amauta: me refiero a José María Arguedas. En el presente trabajo nos acercaremos a distintos episodios de la obra de Aníbal Quijano en los cuales da una valoración de la obra de Arguedas. No es mi intención hacer un análisis de la obra de Arguedas y de la interpretación de Quijano, sino más bien mostrar cómo al sociólogo peruano le sirve tanto la novela como la figura de un autor como Arguedas para dar una imagen del conflicto político, cultural y social del Perú.

Estos episodios están relacionados de manera explícita con tres de las novelas mayores de Arguedas: *Los ríos profundos* (1958), *Todas las sangres* (1964) y *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971), de las cuales el sociólogo peruano ha interpretado momentos clave de los procesos sociales y culturales del Perú. En estas novelas está expresado el problema de la relación entre la modernidad y las identidades culturales, tema que es una preocupación vigente en nuestros países latinoamericanos y que permanece como una cuestión inacabada. El tema de la identidad lleva inmediatamente a preguntarse por el problema de lo nacional y la participación del indio en la construcción de la nación.

Podemos ver también en la defensa de la lengua quechua esa reivindicación que expresa una relación con el mundo cultural indígena, que el periplo de su novelística no sólo se fue ensanchando geográficamente sino espiritualmente. Así lo expresó en

sus famosos zorros: “¿Hasta donde entendí el socialismo? No lo sé bien. Pero no mató en mí lo mágico” (Arguedas, 2015:8).

Los años de formación

Uno de los primeros acercamientos que tuvo Aníbal Quijano a la obra de José María Arguedas fue a raíz de la publicación, en 1958,¹ de la novela *Los ríos profundos*. Podríamos decir que su paso por la Universidad fue un periodo de definición en cuanto al modo en que iba a encarar las problemáticas de la sociedad peruana. Primero estudió medicina, la cual pronto abandonó para estudiar humanidades. Un año antes de la publicación del libro de Arguedas, Quijano había compilado el libro titulado *Los mejores cuentos americanos*.² En una entrevista que concedió a Eduardo Arroyo Laguna, alrededor de 1998, nos dice:

Estudié en el Departamento de Historia, asistí a todos los cursos sobre Etnología y Antropología que entonces existían en la Facultad de Letras. Y también terminé los estudios en la Facultad de Derecho, hasta ser declarado expedito para el grado, aunque yo sabía desde el comienzo que no sería abogado. En estos estudios había muchas cuestiones que me interesaban mucho, porque la trayectoria del Derecho está en cierta forma asociada a la trayectoria de la estructura del poder y de la sociedad (Quijano, 2013).

En este periodo también se dio la separación de aquella tradición política del aprismo que marcó al Perú y dirigió su mirada a un autor que va a ser fundamental y a través del cual también se puedan notar los vuelcos teóricos de Quijano: nos referimos a José Carlos Mariátegui, del cual publicó en 1956 una compilación de escritos, teniendo con ello un acercamiento al materialismo histórico. Esta antología de Mariátegui (1956) fue prologada por Manuel Scorza, quien no sólo era uno de los representantes del indigenismo peruano del momento, sino también un actor comprometido con la política de su tiempo y que tuvo que salir exiliado en dos ocasiones del Perú. El primer exilio se

1 Aníbal Quijano señala que Federico Schwab fue quien lo puso en contacto con la literatura de Arguedas a mediados de la década de los cincuenta. Para ese entonces Schwab dirigía el Archivo Histórico del Ministerio de Hacienda: “Yo concurría ahí diariamente desde mediados de los años cincuenta, de manera regular. Un buen día Federico Schwab, que además fue mi primer profesor de alemán en la Universidad de San Marcos, me dijo: ‘Me han pedido que haga una reseña de este texto y no tengo tiempo, por favor hágalo usted’. Yo miré el texto, me interesó y acepté. Después de que le entregara el trabajo, regresó Federico un par de días después y me dijo: ‘Esto está tan bueno, que quisiera que haga otro’, mientras me daba otro texto. Así lo hice. Unos días después apareció con alguien y me dijo: ‘A que no sabe a quién le traigo’. Yo miré a su acompañante y por supuesto no supe quién era. Hasta ese momento yo había leído todo lo que había sido publicado por Arguedas, pero nunca lo había visto” (Quijano, 2011: 23).

2 En este libro compilo cuentos de Jorge Luis Borges, Juan José Arreola, Jorge Icaza, Julio Cortázar, Arturo Uslar-Pietri, Julio Ramón Ribeyro, Augusto Roa Bastos, Juan Rulfo, José Díez Canseco, Alfonso Enrique de Lima Barreto y Baldomero Lilo (*Antología*, 1957).

produjo bajo el mandato del General Manuel A. Odría, el segundo en 1968, en pleno auge de las luchas campesinas en Perú. Quizá esa influencia de Mariátegui en Scorza se pueda ver en el texto que escribió en 1979, “Literatura primer territorio libre de América”, donde identifica al mito como el blasón de los pueblos expulsados de la Historia, el que protege la sabiduría de su identidad proyectada al futuro, además de que podemos encontrar su opinión sobre la literatura de Arguedas:

El Territorio Liberado de Literatura Latinoamericana es hoy escenario del conflicto de las cosmovisiones producidas por la guerra de clase y enfrentamientos de civilizaciones. Ariel Dorfman ha señalado que entre Arguedas y Vargas Llosa hay “dos modos radicalmente opuestos de ver el mundo: las dos cosmovisiones que en este momento se disputan el futuro cultural de América, los dialogantes en una conversación que es la esencia de nuestro continente”. La cosmovisión de Arguedas propone la rebeldía, la comunicación con los hombres y el universo, la solidaridad y el combate, la épica. La de Vargas Llosa le opone el fracaso, la incomunicación, el individualismo, la soledad, el miserabilismo. Mejor no soñar, susurra Vargas Llosa. Arguedas, en cambio, sugiere que el hombre debe justamente soñar puesto que a través de lo mágico, de la imaginación original y originario, a través del acto poético que funde a hombre con universo, puede salir del abismo de hiel, cada vez más hondo y extenso, donde ya no podrá llegar ninguna voz, ningún aliento del rumoroso mundo”. Pero claro, Arguedas y Vargas Llosa sólo representan aquí dos corrientes, dos líneas ideológicas, dos dialogantes, dos protagonistas de una guerra ideológica: el enfrentamiento entre una concepción individualista y una concepción colectiva de la historia (Scorza, 2006).

Este es el contexto en el que Quijano lee *Los ríos profundos*. Al recordar ese periodo nos dice:

Entonces, para mí, *Los ríos profundos* era, de algún modo, la expresión de una grande potencialidad de la vida en el Perú. Eso es lo que hoy día admitimos como la gran diversidad cultural, la gran diversidad vital, la enorme densidad de la experiencia humana en el Perú. Todo eso estaba sensible allí. Y para alguien, como yo, que estaba buscando algo como eso, que me permitiera realmente encontrar un lugar y una perspectiva, una identidad, pues eso era exactamente lo que sentía. Eso fue un descubrimiento. Eso fue lo que me causó *Los ríos profundos*. Entonces para mí tuvo un impacto vital muy fuerte, que es parte de mi biografía personal (Quijano, 2015:29).

Sin duda este impacto Quijano logró transmitirlo a Arguedas, quien en una carta a Pierre Duviols hizo la siguiente afirmación:

¡Estoy feliz! Sentía los más oscuros temores respecto a esa novela pero me visitó hace tres días el joven Quijano que tradujo el artículo de Bourricaud sobre Yawar Fiesta; estaba conmovido. Me juró que *Los ríos profundos* lo había curado de su atroz pesimismo. Me dijo, más o menos, “mi generación es la del fracaso del APRA, la de la aparente quiebra del Perú, la del Perú traicionado; por eso somos amargos; pero es una amargura por la ignorancia del pueblo; su libro (*Los ríos profundos*) es la versión más intensa y hermosa del Perú y sus fuerzas germinales (Quijano, 2015:28).

Este primer momento de definición teórica e intelectual de Quijano podemos decir que quedó cerrado a inicios de la década de los sesentas con el texto que escribe sobre C. Wright Mills ya en una clara adopción de la sociología como la orientación de sus reflexiones sobre la sociedad. En ese escrito, que es una valoración de la obra del sociólogo norteamericano, termina afirmando lo siguiente:

Si el valor social de una ciencia de la sociedad es equipar a los hombres con los instrumentos del conocimiento científico de sus problemas dentro de la sociedad, clarificar permanentemente su conciencia para que replanteándose sin pausa el sentido de su historia pueda liberarse de las alienaciones sociales de su tiempo, tal ha sido, en última instancia, el más alto y perdurable valor de la obra de Wright Mills: oponer a la falsa conciencia, la conciencia crítica en una sociedad (Quijano, 1962:313).

El debate sobre *Todas las sangres*

El año de 1965 se volverá emblemático dentro de las discusiones sobre la identidad peruana. El 23 de junio de ese año se realiza una mesa redonda a propósito de la publicación del libro de José María Arguedas *Todas las sangres*, en el Instituto de Estudios Peruanos, en un ciclo de conferencias titulado “Sociología y Literatura”. Este evento, en el cual participaron José María Arguedas, Jorge Bravo Bresani, Alberto Escobar, Henri Favre, José Matos Mar, José Miguel Oviedo, Aníbal Quijano, Sebastián Salazar Bondy, ha pasado a la historia por mostrar distintos desencuentros: primero, el desencuentro entre sociólogos y literatos, y segundo, el desencuentro entre José María Arguedas y Aníbal Quijano. Sin embargo, para los fines de la exposición podemos señalar que la importancia radica en un aspecto que fue opacado debido a que se concedió mayor importancia a los desencuentros³ y que tiene que ver con la manera de

3 Véase por ejemplo los textos que giran en torno a tal discusión reunidos en el libro *La mesa redonda sobre “Todas las sangres”*: “Las Peras del Olmo”, de José Miguel Oviedo; “De Aníbal Quijano a José M. Oviedo. En torno a un diálogo”; y “Las trampas del pensamiento. Una lectura de la Mesa redonda sobre *Todas las Sangres*”, de Guillermo Rochabrún S. Para este último autor, en el fondo, las críticas que fueron conferidas a Arguedas, en realidad, encubrían una lectura sesgada de los participantes, los cuales trataban de convalidar sus teorías sobre el cambio social dentro de la novela.

observar la dificultad para entender la realidad peruana desde un esquema de clases, cuestión que Quijano adoptará en los años posteriores.

Hablemos, de manera rápida, del desencuentro entre Arguedas y Quijano, que de algún modo ilumina las dificultades que se presentaban al analizar las consecuencias del proceso de urbanización y modernización de la sociedad peruana. Lo que Quijano reclamaba en esa mesa era la superioridad perceptiva que Arguedas le confería a la literatura, es decir, la falta de cientificidad de la mirada sociocultural que se pudiera derivar de la obra *Todas las sangres*. En este sentido nos dice:

Yo convengo con el profesor Favre,⁴ que esta percepción de la realidad social del Perú que se trata de mostrar en la novela, con la ambición de crear un gran fresco de la sociedad peruana actual, de sus factores, de sus tendencias, no es muy clara sobre todo por una razón: porque no existe un *coherente* manejo de los diferentes tiempos históricos dentro de los cuales se desarrolla la novela. Yo creo en verdad, como el señor Favre, que una buena parte de la situación social que aquí se intenta describir, ya no es históricamente válida (Rochabrún, 2000:56).

La comprensión de la realidad peruana Quijano la ve, así lo menciona en la introducción al libro de *Dominación y cultura*, como una tarea por hacerse. Sin embargo, podemos decir que Quijano en ese año se sitúa en un punto medio entre Favre y Arguedas, pues considera la heterogeneidad de la sociedad peruana como algo fundamental. En su intervención en la mesa de 1965, señalaba lo siguiente:

Lo indio de alguna manera es algo que puede contener, *grosso modo*, los siguientes elementos: elementos que provienen de la cultura prehispánica, pero totalmente modificados por la influencia de la cultura posterior, colonial, postcolonial, y los elementos republicanos actuales; que ha incorporado al mismo tiempo elementos de la cultura hispánica, también reinterpretados y modificados, que ha incorporado elementos de la cultura occidental posterior, igualmente reinterpretados y modificados. Pero todavía es legítimo hablar, para un sector de la población del país, en términos de cultura india, en la medida en que todos estos elementos configuran una estructura, relativamente –aunque no totalmente– diferente de lo que podemos llamar, también en términos más o menos vagos, cultura occidental, o la versión criolla de la cultura occidental (Rochabrún, 2000:58).

4 Henri Favre expuso su polémica tesis de que no había indios en el Perú, sino campesinos (Rochabrún, 2000:40). Tesis que fue desarrollada de manera exhaustiva dos meses después, en agosto de 1965, cuando presentó su trabajo sobre las haciendas de Huancavelica, que será publicado en 1967. En dicho ensayo Henri Favre señaló: “La reconstrucción y la exaltación de la cultura precolombina, en una época donde después de largo tiempo no sobrevive sino en el folklore, permite a los grupos poseedores de tierras mantener la mano de obra campesina en un universo artificial, cada vez más desajustado del conjunto del país, y al mismo tiempo representar a esta mano de obra como la intermediaria indispensable entre ella y la sociedad global” (Favre, 1967:253).

La heterogeneidad de la sociedad peruana acarrea otra problemática, que nos parece más provechoso indagar a modo de un ejercicio retrospectivo que sitúe los vuelcos que fue dando una teorización como la del sociólogo peruano, y no pensándola a manera de un simple intento de validación de las investigaciones anteriores.⁵ De esta manera, llama la atención que uno de los puntos que en aquel debate se veían como un desafío teórico y metodológico estaba centrado en señalar en la articulación de la casta y la clase un elemento clave de las transformaciones del Perú.

Desde este punto de vista [se refiere a su argumentación de la heterogeneidad de la sociedad peruana], creo que aquí hay dos problemas interesantes que se nos plantean. Por un lado es, como indicó el profesor Favre, la estructura de casta dentro de la cual transcurren algunos de los personajes –algunos de los más importantes de los personajes– y en segundo lugar, la noción de lo indio que aquí se contiene. Yo creo en verdad, como el señor Favre, que si intentamos simplificar, como parece de algún modo aparecer en la novela –aunque yo creo que no totalmente clara–, aparece un poco la estructura de casta de manera muy simplistamente elaborada. Yo me inclinaría a creer que en este momento no es ya posible hablar en estos términos, así de simplistas, de una situación de casta del país. Sin embargo, los elementos de una casta no han desaparecido totalmente. **Esto quiere decir en consecuencia, que lo que más adecuadamente parecería ser aplicable a esto es una noción inexistente –no existe el término, no lo hemos inventado en las ciencias sociales– pero podríamos hablar de un poco de la situación de “casta-clase” al mismo tiempo.** Es decir, *lo que se revela a través de una enorme ambivalencia de estándares, de conflictos y de criterios de evaluación social, que provienen de un lado del régimen de casta, y de otro del régimen de clase, que se difunde a la escala de la sociedad global, pero que al mismo tiempo se confunden, se entremezclan, y crean una estructura de transición.* Esto es lo que evidentemente *no* aparece en la novela (Rochabrún, 2000:56-57; las negritas y cursivas son nuestras).

Esta misma relación entre la casta y la clase juega parte fundamental en la manera en cómo se establecía la emergencia de lo cholo como una nueva identidad en el Perú. En el escrito de Quijano de 1964, titulado “Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú”,

5 Para Guillermo Rochabrún, las intervenciones de todos los integrantes de aquella mesa del 23 de junio de 1965 sobre la novela de *Todas las sangres*, de José María Arguedas, representó para los comentaristas un intento de validación de sus trabajos académicos. De esta manera señala: “Pero fue el caso que, pese a tales precauciones, unos y otros refirieron su desconcierto y sus desacuerdos frente a Arguedas en tanto en la novela no aparecían procesos, valores, personajes y comportamientos que no se adecuaban a tal o cual patrón de transición supuesto y/o deseado por ellos. (Es decir, este criterio, como suele ocurrir con el ‘sentido común’ de una época, no actuaba de manera explícita, sino soterrada”. Este “gesto” Rochabrún lo trata con mayor detenimiento al analizar la postura de Quijano. Véase Rochabrún, 2000:94 y ss.

que había estado circulando en algunos medios académicos y entre sus alumnos,⁶ ya se apuntaba la necesidad de mirar esa articulación. La siguiente cita da cuenta de ello:

Se está así en presencia de una notable ambivalencia en los criterios de diferenciación social existentes en nuestra sociedad, en relación al fenómeno de la emergencia del estrato cholo. Por una parte, en tanto que las diversas clases que participan en la cultura occidental criolla —especialmente las clases dominantes— tienden a percibir a los cholos fundamentalmente en términos de su vinculación con la población indígena, ya sea por razones “raciales” o puramente culturales, el criterio de diferenciación que opera es el de la “*casta*”, y forma parte de los criterios tradicionales de diferenciación que formaban la base de la sociedad tradicional peruana. Pero, de otra parte, en tanto que en las clases dominadas estos criterios se debilitan, y en tanto que en las clases dominantes la naturaleza de las relaciones sociales implicadas en los roles ocupacionales que desempeña el sector cholo, fuerzan una percepción no fundada en criterios “raciales” o culturales, el criterio dominante es el de “*clase social*”. *Ambos criterios no operan de manera separada o independiente sino que por el contrario existe una constante superposición y fluctuación entre ambos*: por una parte, los cholos resultan ser la capa más alta de la población indígena; por la otra, es parte de la población obrera o de las capas bajas de la clase media rural o urbana, y en conjunto participa de ambas características, en un complejo no separable de la realidad (Quijano, 1980:66-67; las cursivas son nuestras).

Esta impronta de situar la articulación de los criterios de la casta y la clase como configuradores de las relaciones sociales del Perú va a ser abandonada por Quijano en esas fechas debido a que considera ver cierto sesgo culturalista en esa explicación. Precisamente después de realizar su tesis de doctorado sobre la situación del cholo y de haber debatido en la mesa redonda sobre la novela de Arguedas, Quijano tratará de no caer en una visión culturalista. En 1979 en el prólogo del libro *Dominación y cultura*, que recoge los textos de 1964 y 1971 que escribió al respecto, marcó su distancia de la siguiente manera:

Los conflictos entre portadores de rasgos físicos y culturales diferentes en nuestra sociedad, ciertamente son un componente de las luchas de clases, precisamente porque la ideología de los dominadores, como observara Mariátegui, se sirve de esas diferencias. Pero esas luchas de clase no se fundan en esos problemas, aunque sólo el triunfo de los dominadores puede cancelarlos. Y quien pretenda introducir, ahora precisamente, la confusión en este campo, juega, quizá a contrapelo de sus intenciones, con las armas del enemigo (Quijano, 1980:14-15).

6 Este texto fue publicado en 1964 con el título “La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana (esquema de enfoque aproximativo)”; de ahí surgió la tesis, que tenía el mismo título, y con la cual Quijano obtuvo el grado de doctor en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en 1965. Posteriormente formó el capítulo dos del libro *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, publicado en 1980.

Los zorros y el nudo arguedeano

En los últimos escritos que ha realizado Aníbal Quijano sobre José María Arguedas ha vuelto a reflexionar sobre lo que en la década de los noventa comenzó a llamar el *nudo arguedeano* o el *nudo histórico de América Latina*. Esta idea remite de manera indirecta a una situación que según Quijano expresa una relación personal de Arguedas con la historia de Perú: ese conflicto irresoluble plasmado en la novela póstuma *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Esta relación quedó apuntada por primera vez en el prólogo al libro *Dominación y cultura*, en donde se afirma que la derrota política del cholo y la cancelación del cambio social expresaba en Perú un conflicto cultural de dimensiones profundas que implicaba el aspecto de la heterogeneidad histórico-estructural.

Es en relación con eso [la reconfiguración de la sociedad por la transformación del capital a fines de los sesenta] que debe leerse la breve incursión acerca del papel de la minería bajo control del capital imperialista en la transformación del universo cultural andino y en particular en la nueva etapa del conflicto cultural que la cuestión del cholo plantea, ilustrada de modo muy relevado en la región del Mantaro. Sigo pensando que ese es un problema cuya investigación es indispensable y aún está por hacer; campo de encuentro entre la problemática económico-social y cultural del mundo andino, como más tarde fue y sigue siendo la actividad pesquera, bajo los cielos de la costa, pero con pedernales andinos. *El zorro de arriba y el zorro de abajo* es, hasta ahora, la única y frustrada exploración de ese nuevo lugar de encuentro y de encrucijada de la cultura en el Perú, cuyo nudo trágico fue, acaso, lo que llevó al autor de ese ardiente mural a su decisión última, porque nadie como él, individualmente, fue tan absolutamente atravesado por los encuentros y desencuentros de esa encrucijada, desde *Yawar fiesta* hasta esos terribles *Zorros* (Quijano, 1980:14).

Como podemos ver, ya desde este texto comienza a aparecer la idea del nudo, e insisto, ligada a la lectura de los Zorros. Aníbal Quijano menciona que él tuvo conocimiento de la escritura de esta novela póstuma debido a las largas pláticas que tuvo con Arguedas en Chile, pláticas que duraban hasta siete horas y que mantuvieron hasta un día antes de su muerte. La idea del nudo histórico remite, por un lado, al *nudo gordiano*, el cual alude a una situación difícil de resolver, y también a la anécdota de Alejandro Magno:

¿Cómo es que este nudo histórico fue asumido, vivido y finalmente *morido* por José María Arguedas? No es posible explicar la vida, la trayectoria y el final de Arguedas sin este nudo histórico, que fue plenamente asumido como nudo personal. Es por esto que podemos llamar a este nudo histórico latinoamericano el *nudo arguediano*. Como todos saben, el famoso nudo gordiano, que el mítico

rey de Friga armó, era absolutamente imposible de desatar, hasta que Alejandro lo cortó con su espada. De algún modo los nudos de ese carácter parecen tener soluciones violentas y eso, sin duda, es lo que desde un momento muy temprano –como se puede leer en su trayectoria y en sus testimonios– sintió, maduró y finalmente decidió José María Arguedas. El nudo histórico se había transformado para él en un nudo personal que no tenía otra solución que esa, la equivalente a la de Alejandro (Quijano, 2011:18).

Históricamente lo que se anuda son tres procesos: la identidad, la modernidad y la democracia. La literatura latinoamericana en el fondo y a su modo ha tratado de expresar esa problemática, en este sentido es que Arguedas no se encuentra solo sino que comparte la veta más profunda de la poética latinoamericana al lado de figuras que van desde César Vallejo hasta Oswald de Andrade en la poesía, o Miguel Ángel Asturias, Gabriel García Márquez, Juan Rulfo, Augusto Roa Bastos, hasta Guimarães Rosa (Quijano, 2011:19) –y yo añadiría a José Revueltas a quien Arguedas recuerda con cierta deferencia en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*– (Arguedas, 2015:22).⁷

Hagamos un breve paréntesis para anotar que estos autores, en su mayoría, están inscritos a una estética del realismo mágico o de lo real maravilloso, corriente sobre la cual Quijano siempre tuvo una gran predilección, desde su temprana compilación de cuentos hasta cierto posicionamiento que tiene de ella en el texto *Modernidad, identidad y utopía*. Así nos dirá que esta corriente no sólo logró zafarse de la racionalidad instrumental del capitalismo y del impulso de la modernización, sino que tuvo la sensibilidad de comprender ese sentido histórico de América Latina en relación con ese nudo.

Por lo menos para muchos de nosotros, ese era el más genuino sentido de nuestras búsquedas y nuestras perplejidades durante el periodo de los agitados debates de la dependencia. Pero esa verdad, sin duda, sólo fuimos capaces de entreverla a trechos. No es, pues, de ningún modo un accidente que no fuera un sociólogo, sino un novelista como Gabriel García Márquez el que, por fortuna o por conciencia, encontrara el camino de esta revelación, por lo cual, en verdad, se hizo merecedor del Premio Nobel. Porque, ¿de qué modo si no estético-mítico, se puede dar cuenta de esta simultaneidad de todos los tiempos históricos en un mismo tiempo? ¿Y qué si no mítico puede ser ese tiempo de todos los tiempos? Paradójicamente, ese modo extraño de revelar la intransferible identidad de una historia, resulta ser una racionalidad, pues hace intangible el universo. Eso es, a mi juicio, lo que básicamente hizo o logró García Márquez con sus *Cien años de soledad* (Quijano, 1988:61-62).

7 El estudioso de la obra de José Revueltas, Jorge Fuentes Morúa, trazó el vínculo entre Arguedas y Revueltas en varios de sus textos. Véase Jorge Fuentes Morúa, “Geometría enajenada: Lima y Ciudad de México”, en <<https://socialismoperuanoamauta.blogspot.mx/2011/12/jorge-fuentes-geometria-enajenada-lima.html> revisada el 07/02/2017>.

Pero también vale la pena recordar que la novelística de Arguedas está íntimamente relacionada con esta manera en la cual el realismo mágico o lo real maravilloso sirven como una estética de la resistencia para configurar una nueva percepción de lo latinoamericano. Recordemos lo que señalaba Tomás G. Escajadillo ya desde la década de los setenta respecto a esta problemática en Arguedas:

Es curioso observar cómo la presencia de elementos simbólicos, la existencia de una prosa poética y el empleo de lo que desde Alejo Carpentier se ha llamado *realismo mágico* o *real maravilloso*, tienen en Arguedas un empleo que va de menos a más. Es decir, casi no existen o aparecen muy débilmente en los libros iniciales, para ir empleándose posteriormente cada vez con mayor fuerza y frecuencia [...] Queremos señalar tan sólo que todo ello produce una nueva *apertura* mediante la cual su narrativa se enriquece y comienza ya a incomodarse con la etiqueta del *indigenismo*. En la explicación de esta segunda *ampliación* de Arguedas entraría no solamente un examen del extraordinario lirismo de que está impregnado *Los ríos profundos*, sino también un estudio de la presencia de símbolos y lo *real maravilloso* en su narrativa a partir de esta novela (Escajadillo, 1985:130-131).

Quijano observó que en la década de los ochenta se estaba viviendo un proceso de reoriginalización tanto en América Latina como en Estados Unidos negro (Quijano, 1990:38), los dos lugares de instauración de una lógica de poder que tuvo sus inicios en el siglo XVI. También es significativo que ponga la literatura de Toni Morrison y de José María Arguedas como dos de los autores que enraizando su novelística en la reoriginalización de la cultura americana se sitúan como críticos de ese patrón de poder de la colonialidad. La mención a la escritora afroestadounidense no deja de ser interesante. La novela de ella que menciona Quijano, *Song of Solomon* (1977), en la cual el personaje principal, Macon Dead, redescubre sus orígenes y la esencia afroamericana de su identidad (Giménez-Rico, 1989:2-3), muestra la influencia afro que aparece en la narrativa de Morrison, incluida su novela de 1989, *Beloved*, en la cual podemos observar un simbolismo que se expresa de la siguiente manera:

Hay magia en *Beloved*, rituales negros que nos hablan de toda una cultura africana: Baby Suggs representa al curandero con poderes sobrenaturales de la tribu, porque adivina las muertes, “huele” el peligro cuando acecha y es, por tanto, enterrada junto al pequeño cuerpo de la ahora inmortal *Beloved*, por no tener líneas en las manos. Aparece también el ritual de las marcas en el cuerpo, que ya vimos en Pilate de *Song of Solomon*, quien carecía de ombligo. Ahora es Sethe quien tiene un “árbol” en su espalda, como respuesta a la marca *xo* que tenía su madre como señal de identidad. El ritual del retorno a África, a las raíces, puede interpretarse en el refugio hecho de hojas donde Denver se recluye a disfrutar de

su soledad; o el ritual de los ciclos naturales (ciclo lunar, ciclo menstrual) de esos veintiocho días de felicidad de Sethe; o el ritual religioso en esa alusión a Jesucristo de la frase “*people who die bad don't stay in the ground*” (Giménez-Rico, 1989:41).

Esta mención no es casual pero hay que recordar que parte de ese Estados Unidos negro está conectado con la experiencia siempre conflictiva de la relación que ese país ha mantenido con Puerto Rico. Este país además fue el lugar en donde Quijano residió a principios de los ochenta y que a decir de él mismo le brindó la posibilidad de comprender el Caribe. Esta comprensión le llegó por vía de las discusiones que tuvo con Ángel G. Quintero Rivera sobre la importancia de la música de uno de los timbaleros y congueros puertorriqueños más importantes. A las sesiones se sumó el novelista Edgardo Rodríguez Julia, parte de estas reflexiones fueron la base para que Ángel G. Quintero elaborará su libro *¡Salsa, poder y control!* (1998). Lo relevante para el tema que estamos tratando es que justo a partir de esas experiencias Quijano llega a la conclusión de esa convergencia de la raíz latinoamericana con la tradición afroamericana:

En la migración humana de este tiempo, son las relaciones sociales diarias que están en crisis, producen procesos de re-etnificación (jerga de antropólogos), de re-identificación inacabada, cimarrona, toda una subversión cultural. Ser “latinoamericano” en el actual corazón mayor del eurocentro, es una subversión idéntica a ser “afro-americano”, “nativo-americano”, porque las luchas de liberación de la sociedad tienen ahora otro punto de partida, parte del escenario mayor de la confrontación: la lucha contra la colonialidad del poder, contra la clasificación “racista/etnicista” de las gentes del mundo, eje central del patrón de poder mundial del capitalismo colonial/moderno (Quijano, 1999:30).

El “nudo arguediano” del que nos habla Quijano es pues “ese entrelazamiento peculiar de la utopía de liberación social y de la identidad” el cual se creó con la articulación del patrón de poder de la colonialidad (Quijano, 1990:38). Para Quijano es claro que el nuevo periodo de acumulación de capital, o para decirlo en otros términos, la reestructuración capitalista que se estaba abriendo en la década de los noventa, en el marco de los tratados de libre comercio de Estados Unidos y América Latina, especialmente México (Quijano, 2014 [1991]), además del avasallador avance del capitalismo, teniendo como correlato el derrumbe del bloque socialista, implicaba que los problemas relacionados con el poder ya no sólo permanecieran en la cuestión de la lucha salarial, sino que también implicaban una lucha más potente en términos de la identidad o de la reoriginalización de las sociedades:

En América Latina, la lucha contra la dominación de clase, contra la discriminación de color, contra la dominación cultural pasa también por el camino de devolver la honra a todo lo que esa cultura de la dominación deshonra, de otorgar

libertad a lo que nos obligan a esconder en los laberintos de la subjetividad; de dejar de ser lo que nunca hemos sido, que no seremos y que no tenemos que ser (Quijano, 1990:42).

El nudo arguediano implica un repunte de la utopía, pero no de cualquier utopía sino de aquella que Quijano relacionaba con José María Arguedas y que tiene su punto central en la subversión indígena:

Ese derrotero llevó a Arguedas a otro descubrimiento. ¿Cuál estructura narrativa sería más eficaz para su necesidad de narrar la magmática constitución de una sociedad, de una cultura, sobre los desiertos arenales costeños donde se arracimaban las multitudes en cuyo universo se agitaba, precisamente, ese tenso diálogo entre cultura dominante y la dominada? *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, su novela póstuma, contiene su propuesta. De nuevo tuvo que optar por la estructura narrativa de los dominadores. Pero, otra vez, a condición de que todas las necesidades narrativas de ese oscuro conflicto, pudieran ser el contenido real del producto narrativo. Ese es un programa de subversión narrativa, punto de llegada de un itinerario de subversión cultural iniciado con una subversión lingüística. De algún modo, esa es aún la propuesta mayor que siguen los protagonistas de ese prolongado conflicto de identidad, porque esa también es una propuesta de liberación (Quijano, 1988:64-65).

Este programa de subversión lingüística que Quijano ve como la base de una subversión cultural, como un reacomodo del sentido histórico de los pueblos latinoamericanos, implicaba el “esplendor de la fiesta [del origen] contra la razón instrumental” (Quijano, 1990:41). Esta fiesta del origen establece la importancia que algunos elementos de las identidades indígenas mostraban como la base del establecimiento de una nueva manera de entender la articulación entre la liberación social y la identidad, es decir, una nueva racionalidad que implique su aspecto lúdico y mítico debe establecer también otro tipo de relaciones sociales no dominantes, no explotadoras: relaciones que no sean de dominación. Estas prácticas sociales pueden encontrarse en la alegría de la solidaridad colectiva y del ejercicio de la reciprocidad.

Las posibilidades de este rescate y el fortalecimiento de una modernidad andina están en la vigencia de los elementos centrales de la comunidad que permitirían la creación de una racionalidad no eurocéntrica. César Germana observará que el proyecto de una nueva configuración de una racionalidad alternativa en Perú se puede observar como un proyecto socio-cultural que iniciaría con Mariátegui pero que de algún modo se expresa también en la obra literaria de José María Arguedas:

Lo que José María Arguedas expresaba en su obra era una tendencia profunda de la realidad peruana donde convergían dos tradiciones culturales: la andina y la occidental. En ella se fundaba una nueva racionalidad. Como A. Quijano ha

señalado, ésta integra la “reciprocidad y la solidaridad” andinas y la “libertad y la democracia” occidentales. En la sociedad peruana, por las particulares condiciones de su formación, esta tendencia ha estado actuando permanentemente. En los momentos de crisis, cuando los patrones del conjunto social no han sido capaces de mantener la estabilidad de la sociedad, emergen esas formas diferentes de vida social. La década del veinte fue un periodo de esas características y José Carlos Mariátegui fue capaz de aprehender esa racionalidad alternativa. En los años sesenta, en una coyuntura parecida, José María Arguedas la expresó en la obra literaria de ese momento (Germana, 1995:248).

Bibliografía

- Antología de Cuento Latinoamericano* (1957), selección y notas de Aníbal Quijano, Lima, Populibros.
- Arguedas, José María (2015), *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Chile, LOM.
- Escajadillo, Tomás G. (1985), *Narradores peruanos del siglo XX*, La Habana, Casa de las Américas.
- Favre, Henri (1967), *La hacienda en el Perú*, Lima, IEP.
- Germana, César (1995), *El “Socialismo Indo-americano” de José Carlos Mariátegui: proyecto de reconstrucción del sentido histórico de la sociedad peruana*, Lima, Amauta.
- Giménez-Rico, Isabel Durán (1989), “La tradición afroamericana en *Beloved* de Toni Morrison”, en *Revista Alicantina de Estudios Ingleses*, núm. 2.
- Mariátegui, José Carlos (1956), *Ensayos escogidos*, Selección de Aníbal Quijano, prólogo de Manuel Scorza, Lima, Primer Patronato del Libro.
- Ortega, Jaime y Yuri Gómez Cervantes (2016), “Mariátegui y los molinos de viento: el itinerario de Aníbal Quijano”, Mimeo.
- Quijano, Aníbal (1962), “C. Wright Mills, conciencia crítica de una sociedad de masas”, en *Revista del Museo Nacional*, Lima, tomo XXXI.
- Quijano, Aníbal (1980), *Dominación y cultura. El Cholo y el conflicto cultural en el Perú*, Lima, Mosca Azul.
- Quijano, Aníbal (1988), *Modernidad, identidad y utopía*, Lima, Mosca Azul.

- Quijano, Aníbal (1990), “Estética de la utopía”, en *Hueso Humero*, núm. 27, Perú, diciembre.
- Quijano, Aníbal (1999), “Fiesta y poder en el Caribe”, en *Diálogo*, San Juan de Puerto Rico, abril.
- Quijano, Aníbal (2011), “El nudo arguediano”, en *Centenario de José María Arguedas. Sociedad, nación y literatura*, Lima, Universidad Ricardo Palma.
- Quijano, Aníbal (2013), “Aníbal Quijano: Padre de la Colonialidad del Poder. Entrevista de Eduardo Arroyo Laguna”, en <www.urp.edu.pe/urp/pdf/anibal_quijano.pdf>. Vista 07/02/2016.
- Quijano, Aníbal (2014 [1991]), “¿Sobrevivirá América Latina?”, en Zulma Palermo y Pablo Quintero (comps.), *Anibal Quijano: Textos de fundación*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- Quijano, Aníbal (2015), “La vasta empresa narrativa de *Todas las sangres*”, en Carmen María Pinilla Cisneros (editora), *Todas las sangres cincuenta años después*, Perú, Ministerio de Cultura.
- Rama, Ángel (2006), “Introducción”, en José María Arguedas, *Formación de una cultura nacional indoamericana*, México, Siglo XXI.
- Rochabrún, Guillermo (ed.) (2000), *¿He vivido en vano? La mesa redonda sobre Todas las sangres del 23 de junio de 1965*, Lima, IEO/PUCP.
- Scorza, Manuel (2006), “Literatura: Primer Territorio Libre de América”, en *Mariátegui. La revista de las ideas*, en <<http://www.nodo50.org/mariategui/literaturaprimerterritoriolibre.htm>>. Vista 07/02/2016.

Parte 4

HISTORIOGRAFÍAS DE LA COLONIALIDAD

Entre la raza y la colonialidad: la historiografía en torno a la Revolución Haitiana

Perla Patricia Valero Pacheco*

Aimé Césaire, el poeta martiniqués, pensaba que Haití era el problema colonial que el siglo xx no había podido resolver pues fue allí, en esa pequeña mitad-isla situada en el corazón del Caribe, donde primero se ató el nudo colonial y donde primero fue desatado; fue en ese lugar donde la negritud se puso de pie por primera vez (Césaire, 2004). En Haití sucedió una revolución imposible, un suceso inédito que ha quedado escrito en la historia de la humanidad como la única revolución triunfante de esclavos que lograron romper por sí mismos sus propias cadenas, que fundaron la primera república negra e inauguraron un ciclo revolucionario en Hispanoamérica que cimbró las bases del régimen colonial que se derrumbaría durante el siglo xix.

La revolución de los esclavos de Saint-Domingue, nombre que los franceses dieron a su colonia antillana más próspera –la que explotaba más trabajo cautivo–, que fue establecida en la mitad de la isla La Española, se ha vuelto un objeto de estudio de gran interés para los estudiosos de la modernidad que han encontrado en la Revolución Haitiana un hito que refleja su contracara colonial. Esta interpretación ha ganado fuerza en las últimas décadas, nutrida por discursos radicales desarrollados durante el siglo pasado, especialmente por el pensamiento anticolonial de intelectuales negros caribeños como C. L. R. James, Frantz Fanon, Edouard Glissant y el mismo Césaire pero también por la tradición del radicalismo negro norteamericano a la W. E. B. DuBois y por la teoría poscolonial lanzada por intelectuales asiáticos y africanos. Esta interpretación intenta explicar por qué la más radical de las revoluciones atlánticas eclosionó en los márgenes coloniales de la modernidad capitalista y pone de manifiesto, al mismo tiempo, que esta misma situación colonial que permitió su desarrollo también determinaría su fracaso, mostrando así las contradicciones intrínsecas de la modernidad sintetizadas en la Revolución Haitiana.

* Perla Patricia Valero Pacheco, maestra y doctorante en Estudios Latinoamericanos (UNAM). Se desempeña como profesora en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM donde ha impartido cursos sobre historia de América Latina y su relación con la historia global. Ha sido docente en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM así como en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Sus líneas de investigación incluyen historia e historiografía global, racismo y blanquitud en América Latina y anticolonialismo y colonialidad en América Latina. Ha publicado en revistas indexadas como *Trashumante*, *Revista Americana de Historia Social* y *De Raíz Diversa*. *Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos*. Obtuvo la Medalla Gabino Barreda generación 2008-2012 (CELA, FFYL, UNAM) y su tesis de maestría fue reconocida con una mención honorífica en el VI Concurso de Tesis de Posgrado sobre América Latina y el Caribe (2015) convocado por el Cialc, UNAM.

Proclamas en favor de la libertad universal, principios jurídicos autoritarios, republicanismo radical, simpatías por la monarquía y el imperio, condenas de la esclavitud, defensa de la propiedad privada, emancipación de los trabajadores cautivos y mantenimiento de la economía de plantación fueron algunos de los elementos que se manifestaron dentro del complejo proceso de la Revolución Haitiana, los cuales encarnan en sí mismos algunas de las contradicciones generales de la propia modernidad.

Los protagonistas del proceso revolucionario haitiano fueron conscientes de estas contradicciones modernas y las identificaron en el seno de uno de sus símbolos: la Revolución Francesa. Esto quedó registrado en la carta que Biassou, Jean François y Toussaint, líderes del levantamiento esclavo, escribieron a la Asamblea colonial de Saint-Domingue en julio de 1792. En el documento, uno de los más radicales que la revolución legó, se acusa:

Vosotros, caballeros, que pretendéis someternos a la esclavitud, ¿no habéis jurado defender la Constitución francesa? [...] ¿Habéis olvidado que os habéis comprometido con la Declaración de los Derechos del Hombre, que dice que los hombres han nacido libres, iguales en derechos; que sus derechos naturales incluyen la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión? [...] con vuestros decretos reconocéis que todos los hombres son libres, pero queréis mantener la servidumbre de 480.000 individuos que os permiten disfrutar de todo lo que poseéis. A través de vuestros enviados ofrecéis la libertad sólo a nuestros patronos (Biassou *et al.*, 2013).

Más de doscientos años después, la historiografía sobre la Revolución Haitiana comenzó a poner su atención en estas mismas contradicciones que los esclavos ya habían observado en su época. El resultado ha sido una nueva lectura que recupera herramientas conceptuales de análisis de las teorías poscoloniales para explicar el proceso haitiano. El objeto de este trabajo es recuperar algunas de estas recientes interpretaciones construidas por la historiografía que han encontrado en la gesta de Saint-Domingue un punto de inflexión que permite hacer una lectura alternativa a la tradicional idea de la modernidad occidental y eurocentrada que ha dejado de ser considerada un monolito homogéneo para ser comprendida de manera integral como una totalidad que no puede dejar de ser producto de sus relaciones coloniales.

Historiografía y contramodernidad: la nueva lectura de la revolución de los esclavos

“Estudiar Saint-Domingue es estudiar uno de los orígenes, una de las fuentes de la civilización occidental contemporánea” (Césaire, 2004), en el sentido de que el colonialismo europeo, desplegado primero sobre el Caribe, fue condición de posibilidad para el desarrollo de la Modernidad occidental. Esta tesis ha sido puesta sobre la

mesa por diversos autores que han seguido los señalamientos de la teoría poscolonial al voltear la mirada hacia la Ilustración y la Revolución Francesa como dos fuentes fundamentales de la Modernidad. El resultado del estudio de estos procesos ha sido el descubrimiento de su cara oscura, la del colonialismo, que había sido soslayada por la historiografía tradicional.

Ejemplos de lo anterior son la obra del catalán Lluís Sala-Molins, *The Dark Side of the Light. Slavery and French Enlightenment* (2005); los ensayos de la norteamericana Susan Buck-Morss recogidos en *Hegel, Haití y la Historia Universal* (2013), y el trabajo del alemán Sebastian Conrad, “Enlightenment in a Global History: A Historiographical Critique” (2012). Los dos primeros autores profundizan sobre el discurso de los ilustrados franceses respecto a la esclavitud colonial para señalar los alcances pero también los límites de las Luces, rastreando un discurso ambiguo en los ilustrados que denuncian solamente la esclavitud política abstracta que sufren los pueblos europeos a manos del absolutismo sin atender la esclavitud real concreta que le han infringido a los esclavos negros en América. Si bien es cierto que esta acusación no le cabe a la totalidad del movimiento ilustrado que tiende a ser percibido como un monolito homogéneo sin considerar sus diferencias internas, especialmente aquellas puestas por los ilustrados radicales,¹ Sala-Molins y Buck-Morss intentan probar que fueron las relaciones coloniales las que pusieron las condiciones para el desarrollo de un movimiento ilustrado que está atrapado dentro de sus propios límites históricos eurocentrados. Conrad, por su parte, intenta demostrar que la Ilustración fue un movimiento global y que no pudo ser de otra manera al estar cimentado sobre una intensa red de comercio mundial que benefició a Europa y que se desplegó a través del colonialismo. Después de todo, los mismos años de la Ilustración serán la época que reportó los picos más altos de producción de azúcar cultivado en las plantaciones caribeñas con trabajo esclavo.

Estos presupuestos teóricos de las teorías poscoloniales de los que han hecho eco los autores antes citados en las academias del norte global no han sido del todo bien recibidos en la historiografía latinoamericana reciente o sólo en ciertos ámbitos, como el de la historia social, más abierta a asumir la influencia de la escuela subalternista. Sin embargo, en el caso de los estudios sobre la era de la revolución que eclosiona en el mundo atlántico donde se enmarcan las revoluciones hispanoamericanas *modernas*, la academia historiográfica latinoamericana ha optado por cultivar preponderantemente

1 Aquí habría que estudiar más a fondo la postura de los ilustrados radicales como Denis Diderot, quien en *Historia de las dos Indias* predice la insurrección de un Espartaco negro e incluso debemos reconsiderar la complejidad del discurso de ilustrados más moderados. Este es el caso de Adam Smith, padre del liberalismo económico y abolicionista convencido, y el propio Voltaire, quien plasmó una devastadora imagen en el *Cándido* donde describe a un esclavo con una pierna y un brazo mutilados recostado en un prado de los bosques tropicales de Surinam, colonia holandesa en el Caribe continental, que le expresa a dos europeos blancos estas palabras: “A este precio es que comen azúcar en Europa”, en una representación que denuncia la esclavitud colonial.

los desarrollos del giro lingüístico estimulando el estudio de los conceptos y lenguajes políticos. Si bien es cierto que este estudio de la era de la revolución a través de la historia conceptual ha asumido un enfoque atlantista con miras en las interconexiones, redes e intercambios intelectuales, no se ha asumido completamente la crítica a la tradicional visión de la modernidad bajo cuyos supuestos epistemológicos se interpretan estos procesos revolucionarios.

Las herramientas conceptuales puestas por la teoría poscolonial y su “giro descolonial” hecho por pensadores latinoamericanos en las últimas décadas, que han propuesto la noción de modernidad/colonialidad, no son utilizadas por los historiadores latinoamericanos cuya disciplina ha sido reacia a asumir esta interpretación crítica de la modernidad a diferencia de otros campos más receptivos. No obstante, parece existir una excepción que confirma la regla y que precisamente se ha interesado en estudiar la gesta de Saint-Domingue como el hito que abre el ciclo de las revoluciones atlánticas en Hispanoamérica y cuya propia existencia cuestiona en sí misma la lectura eurocentrada del modelo de la revolución basado en la experiencia francesa de 1789.

Curiosamente, no han sido las academias latinoamericanas de historia sino las anglosajonas las que se han dedicado con mayor ahínco al estudio de la revolución de Saint-Domingue, mucho más influenciadas por las teorías poscoloniales vía los estudios culturales. Esto ha derivado en una singular interpretación de la modernidad y de este particular proceso revolucionario que tiene desdoblamiento políticos importantes que señalaremos más adelante.

Por ahora basta decir que el desarrollo de los estudios haitianistas en Estados Unidos son consecuencia de la ocupación norteamericana (1915-1934) de esta pequeña nación caribeña. La ocupación trajo consigo la creación de un imaginario orientalista sobre Haití que fue construida como una nación oscura y trágica en un relato que fue cristalizado en imágenes visuales y literarias que transmitieron estereotipos y prejuicios sobre este país. Una consecuencia más de la ocupación norteamericana fue la expropiación de los archivos históricos haitianos que hoy día son resguardados en bibliotecas norteamericanas para la consulta de los haitianistas norteamericanos y para aquellos selectos investigadores que logren ingresar a la nación de las barras y las estrellas para hacer pesquisas.

El interés de la historiografía norteamericana en Haití, y particularmente en la revolución de los esclavos de Saint-Domingue, está vinculado al estudio de la propia historia nacional. Los historiadores de la esclavitud, institución fundamental para comprender la historia de Estados Unidos y su consolidación como Estado-nación, se han dado cuenta de la importancia de las repercusiones sociales, políticas y culturales del proceso haitiano no sólo en el movimiento abolicionista sino en los levantamientos de esclavos cuyos líderes tomaron a Toussaint como símbolo de esperanza llevando relicarios y cuadros con su imagen. Haití fue un hito crucial para el despliegue de políticas implementadas en los estados sureños para conservar y modernizar la institu-

ción esclavista incidiendo, de manera relativa, en el desarrollo de la propia guerra de secesión (Hunt, 1988; White, 2010; Clavin, 2011). Los historiadores norteamericanos han rastreado esta influencia de la Revolución Haitiana incluso entre los intelectuales negros del siglo xx y los movimientos culturales afroamericanos tales como el *Harlem Renaissance* (West y Martin, 2009).

Además de esto, se han dado a la tarea de recabar nuevas fuentes, por ejemplo, en los documentos de propietarios de esclavos exiliados por la revolución en Haití que se establecieron en los estados sureños de la Unión llevando consigo documentos personales que han fungido como fuentes para los historiadores. Este es el caso del francés Méderic Moreau de St. Méry, residente de Saint-Domingue exiliado en Filadelfia, que escribió la primera historia de Saint-Domingue mientras estallaba la revolución.

Esto nos lleva a hablar sobre el nacimiento de la tradición historiográfica haitiana que tomaría un primer impulso a mediados del siglo xix, en un momento de auge de las historias nacionales tanto en Europa como en América Latina. *Histoire d'Haïti* (1848) de Thomas Madiou y *Études sur l'histoire d'Haïti* (1853) de Beaubrun Ardouin fueron las primeras historias nacionales haitianas que integraban la revolución de Saint-Domingue a la historia del país empleando para ello fuentes documentales coloniales y metropolitanas, así como fuentes orales recabadas de entrevistas hechas a supuestos testigos de los sucesos. El resultado fue una suerte de crónica que ensalza la Revolución Francesa y su influencia política sobre el levantamiento de Saint-Domingue que es considerado como una extensión del proceso francés (McCloy, 1966), lectura que se tornó canónica entre la historiografía tradicional tanto europea como americana.

Por la misma época comenzaron a aparecer biografías de los próceres haitianos; Joseph Saint-Rémy, originario de Guadalupe pero radicado en Haití, publicó las memorias de Toussaint Louverture así como una biografía de Alexandre Pétion en seis volúmenes titulada *Pétion et Haïti* (1851). Este impulso continuaría en el siglo xx en plena ocupación norteamericana, cuando fue publicada una biografía de Toussaint cuidadosamente documentada, *Histoire de Toussaint Louverture* (1919-1933), realizada por el historiador Horace Paulius Sannon, fundador de la Sociedad Haitiana de Historia y Geografía.

Sería hasta la década de 1930 cuando comenzaría a cuestionarse esta tradicional lectura del levantamiento de Saint-Domingue como una extensión de la Revolución Francesa. Este parteaguas fue la obra del trinitario C. L. R. James, *Los jacobinos negros* (1938),² que interpretó la revolución como una guerra racial y anticolonial producto de la conciencia y movilización política de las masas esclavas, que se yerguen como protagonistas y sujetos históricos activos del proceso rompiendo con la interpretación tradicional que leía la gesta de Saint-Domingue como receptáculo pasivo de la influencia revolucionaria francesa.

2 La obra fue publicada originalmente en inglés en 1938 y traducida al español apenas en 2003, año de la edición mexicana del FCE/Turner; le siguió una edición cubana de Casa de las Américas en 2010 y una edición argentina de Razón y Revolución en 2013.

Con un temprano enfoque de historia desde abajo, la tesis de James puso a la institución esclavista en el núcleo del relato señalando la importancia del Caribe y sus plantaciones modernas dentro del desarrollo de la historia trasatlántica en un momento en el que los estudios sobre la esclavitud abstraían a los trabajadores negros del análisis. Esta novedosa y radical interpretación vertida en *Los jacobinos negros* debe ser enmarcada en una red de intelectuales caribeños que bebió de los férreos cuestionamientos a la desigualdad racial hechos a finales del siglo XIX por los haitianos Louis-Joseph Janvier y Joseph-Anténor Firmin, así como el cubano José Martí. Estos autores fundamentaron la crítica de la intelectualidad caribeña del siglo XX sobre el problema del negro en la sociedad blanca colonial occidental, tal como lo hicieron el cubano Fernando Ortiz, el martiniqués Frantz Fanon y el trinitario Eric Williams, este último connacional de James que, al igual que el autor de *Los jacobinos*, estudió en la metrópoli británica y se relacionó con los intelectuales radicales negros norteamericanos simpatizantes del marxismo en un momento de auge del movimiento obrero.

A pesar de este cambio de paradigma que inauguró la obra de James —que ha permitido una lectura renovada de la historia haitiana en autores nativos de esta nación como Laennec Hurbon y Jean Casimir—, la historiografía especializada en las revoluciones atlánticas continuó ignorando la importancia del Caribe en el desarrollo del mundo moderno y negando el estatus revolucionario al proceso haitiano. Una revolución hecha por las masas esclavas no podía ser una verdadera revolución. Especialistas en la memoria de la gesta de Saint-Domingue han denunciado que la negación del estatus revolucionario del proceso haitiano comenzó a ocurrir inmediatamente después del triunfo de la revolución. En la Francia napoleónica fue común referirse a dicho proceso como motín, sedición, revuelta, levantamiento y complot criminal realizados por bárbaros ingratos o africanos feroces (Geggus y Fiering, 2004). Esto puede explicarse debido a que, en la mirada de sus coetáneos, la Revolución Haitiana era impensable incluso mientras estaba sucediendo pues sus observadores contemporáneos sólo podían leer el proceso a través de categorías preconcebidas desde su bagaje cultural occidental, incompatibles con la idea de una revolución hecha por esclavos (Trouillot, 1995).

Autores como el antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot han hablado de un silenciamiento deliberado por parte de la política imperial que ha alcanzado a la historiografía y permeado en la memoria colectiva y la opinión pública señalando con esto la relación entre historiografía y poder que muchas veces pasamos por alto. Esto parece confirmarse cuando observamos la vaga recepción que la Revolución Haitiana tuvo en la literatura francesa del siglo XIX, donde este acontecimiento trascendental para la historia de Francia aparece de manera elusiva, con la excepción de dos textos: la novela *Bug-Jargal* (1826) de Victor Hugo y el drama *Toussaint Louverture* (1850) de Alphonse de Lamartine (Geggus y Fiering, 2004).

La tesis del silenciamiento de Trouillot hizo escuela en la academia norteamericana que acogió a este autor y ha sido desarrollada por otros historiadores como Sibylle

Fischer, quien habla de una “modernidad desautorizada” construida desde una historiografía occidental que necesitaba desautorizar la revolución de los esclavos para poder desarrollar un concepto hegemónico de modernidad occidental (Fischer, 2004). En un análisis cercano a la lectura descolonial de la revolución, la autora señala que la gesta esclava retó las certezas de la modernidad occidental conformadas por la concepción universal del particularismo europeo, el colonialismo, la esclavitud, el racismo y las ideas de la libertad e igualdad universal. Una tesis parecida es desarrollada por el sociólogo argentino Eduardo Gruner en *La oscuridad y las luces*, trabajo publicado al calor de los bicentenarios de las independencias latinoamericanas construido desde un enfoque abiertamente decolonial sobre el que volveremos más adelante.

Para Trouillot y Fischer, que beben de la lectura poscolonial de la modernidad, la Revolución Haitiana interrumpió la institución esclavista modificando su desarrollo de manera crucial, pues sin Haití el siglo XIX no sería el siglo de la emancipación del trabajo esclavo. Es decir, Haití implicó un cambio de rumbo de la modernidad que se vio obligada a abandonar la esclavitud a través de procesos abolicionistas graduales que no estuvieron exentos de tensiones y resistencias. Sin Haití no se explica el viraje de Inglaterra, de campeona del tráfico negrero a abanderada del abolicionismo liberal, a pesar de las propias contradicciones del discurso liberal con su defensa de un igualitarismo político sin igualitarismo económico que defendía el carácter sagrado e inviolable de la propiedad privada que protegía a los propietarios de esclavos (Losurdo, 2010).

Esta interpretación es asumida por otros historiadores norteamericanos contemporáneos que no sólo ponen en duda la existencia de una modernidad monolítica tradicionalmente occidental y eurocentrada, sino que encuentran en la Revolución Haitiana el dislocamiento de esta modernidad colonial al cimbrar sus bases. Después de todo, se trata del proceso más transformador en la historia del colonialismo (Celucien, 2012), o quizás es la transformación política más radical de toda la era de la revolución (Dubois, 2005) e incluso puede encarnar el origen del internacionalismo negro y el pan-africanismo (Garraway, 2008).

El tratamiento de la Revolución Haitiana por parte de la historiografía norteamericana es tal que desborda al mucho más modesto trabajo de nuestra historiografía latinoamericana, que en términos generales no ha logrado restituir la importancia y trascendencia del proceso haitiano no sólo en la era de la revolución sino en la propia lectura del desarrollo de la modernidad. En realidad, son contados los esfuerzos dedicados al estudio de la Revolución Haitiana y entre ellos encontramos los trabajos de los cubanos José Luciano Franco *Historia de la revolución de Haití* (1971) y Digna Castañeda *La Revolución Haitiana, 1791-1804* (1992), mientras que en Venezuela, Eleazar Córdova escribe *La independencia de Haití y su influencia en Hispanoamérica* (1967); en México encontramos a Johanna von Grafenstein con *Haití, una historia breve* (1988), a Dolores Hernández Guerrero autora de *La Revolución Haitiana y el*

fin de un sueño colonial (1997) y recientemente a Jorge Victoria Ojeda, autor de *Tendencias monárquicas en la revolución haitiana* (2005) y a Luis Fernando Granados, autor de *En el espejo haitiano* (2016); por otra parte, Torcuato di Tella de Argentina, autor de *La rebelión de esclavos de Haití* (1984). En Argentina han surgido sugerentes trabajos recientes de la pluma de Eduardo Gruner, *La oscuridad y las luces* (2010) y Juan Francisco Martínez Peria, *¡Libertad o muerte!* (2012).

La historiografía latinoamericana pareciera manifestar desinterés sobre el proceso haitiano, ánimo que fue visible en las celebraciones de los bicentenarios de las independencias latinoamericanas que, salvo Cuba, donde se publicó una compilación titulada *La Revolución de Haití en su bicentenario* (2004), y el particular caso de Gruner y Martínez Perea en Argentina, se dijo poco o casi nada sobre la trascendencia de la Revolución Haitiana en los procesos de independencia de América Latina.

El bicentenario de la Revolución Haitiana, que se conmemoró en 2004, fue aún más sombrío al ocurrir en medio de una crisis política que terminó por destituir por la vía golpista y con apoyo norteamericano al presidente Jean Bertrand Aristide, quien había puesto sobre la mesa de la política internacional una petición que reclamaba la restitución del daño por el crimen histórico de la esclavitud emprendida por el colonialismo en el Caribe. Esta demanda fue aterrizada en la exigencia del gobierno de Aristide de restituir a los haitianos la deuda pagada a Francia con motivo de la indemnización exigida por el gobierno francés después de la Revolución de 1791 a causa de los daños a las propiedades y a la pérdida de los esclavos como propiedad de los amos.

La prensa francesa calificó los 200 años de la independencia haitiana como el “triste bicentenario” (Linard, 2004), expresión del diario *Le Monde Diplomatique*, donde se afirmó que la situación de crisis por la que pasaba Haití en ese momento en realidad había acompañado la historia del país durante los últimos dos siglos, desde que emergió como nación independiente y Estado fallido. Este discurso fue replicado al interior de Haití donde algunos sectores alzaron la voz para decir que no había nada que celebrar porque en Haití no se habían cumplido las promesas de la revolución.

De nuevo, fue la academia norteamericana la que publicó, en el marco de la conmemoración del bicentenario haitiano, una compilación titulada *The World of the Haitian Revolution* (Geggus y Fiering, 2009) donde una pléyade de historiadores haitianistas exploran novedosas vertientes como la ciudadanización de los esclavos, la política de la violencia, el impacto en Francia y América Latina, las representaciones literarias, las solidaridades raciales transnacionales entre los esclavos haitianos y norteamericanos así como la contribución crucial de África que no sólo proveyó soldados que se rebelaron como esclavos en Saint-Domingue sino una ideología política africana que fue tan decisiva como la ideología política de la Revolución Francesa.

Este último punto es interesante para pensar la revolución desde una perspectiva descolonial que la considere como proceso no sólo americano sino también africano y, por lo tanto global, entretejido con la acción de sujetos colonizados en tránsito. El

acento africano de la Revolución Haitiana fue puesto desde la década de los noventa del siglo pasado por el historiador africanista John Thornton que recuperó el pensamiento político del Congo como fuente de las posturas regalistas de monarquías electivas presentes en los esclavos de Saint-Domingue, describiendo el proceso como una revolución más africana que latinoamericana (Thornton, 1993).

Historiografía y política a propósito de la Revolución Haitiana

Esta apresurada y breve revisión historiográfica no puede omitir el papel de la academia norteamericana como potencia y vanguardia en el estudio de la Revolución Haitiana. No podemos ser ingenuos y pensar que el contenido interpretativo de estas obras descansa en un mero posicionamiento teórico, no; expresa también posicionamiento político. Tendríamos que preguntarnos cuál es el sentido de la academia norteamericana y de su particular lugar de enunciación por recuperar la Revolución Haitiana, un acontecimiento de enorme trascendencia que trastocó completamente a la modernidad.

No queda del todo claro aún cuáles son las implicaciones políticas de esta lectura de la academia norteamericana pues se requeriría una revisión con mucho mayor detalle señalando los límites y alcances de sus modelos teóricos dentro de la propia diversidad de posturas. No obstante, una primera y somera aproximación vislumbra la presencia de una cierta apología de la civilización moderna occidental en algunos autores que desaparecen el filo crítico que posee la Revolución Haitiana al leerla como un evento que completó a la Revolución Francesa, como señala textualmente Laurent Dubois.

En un franco distanciamiento de las lecturas liberales de un antieurocentrismo progresista, pero todavía de matriz occidental, se encuentra uno de los trabajos más destacados de la historiografía latinoamericana sobre la Revolución Haitiana muy marginal respecto a la escuela norteamericana que marca el paso de la fábrica académica. Se trata del ya citado texto de Eduardo Gruner *La oscuridad y las luces*, donde el autor argumenta que el estudio de la Revolución Haitiana es un gesto de reivindicación del pensamiento crítico para Latinoamérica, además toma el caso haitiano como el cuestionamiento más radical para comprender la modernidad como parte orgánica de un sistema-mundo colonial y capitalista.

Gruner lanza tres hipótesis. La primera señala que la esclavitud afroamericana cumplió un rol histórico de primera magnitud en la conformación del sistema-mundo moderno. La segunda plantea que las resistencias esclavas que culminaron en la revolución desmienten *de facto* las supuestas pretensiones universalistas de la modernidad expresadas en la Revolución Francesa cuando el artículo 14 de la Constitución haitiana de 1805 declara que, a partir de este momento, “todos somos negros”, elevando a una verdadera universalidad los principios del igualitarismo político de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789. Este punto marca una diferencia diametral con la escuela norteamericana para la cual Haití es la expresión más concreta

de la verdadera universalidad de los derechos proclamados por la Revolución Francesa (Dubois, 2005). La tercera hipótesis retoma el silenciamiento de la revolución propuesto por Trouillot señalando que las consecuencias históricas inmensas de Haití han sido renegadas y reprimidas por el pensamiento hegemónico como respuesta a la radicalidad del proceso que se constituyó como una contramodernidad que desterritorializó a la Revolución Francesa y cuestionó los paradigmas eurocéntricos fundantes de la modernidad (Gruner, 2010).

El trabajo de Gruner es un aporte importantísimo, pero hace falta mayor producción para equilibrar la asimetría que existe en la historiografía latinoamericana frente al franco monopolio de la academia norteamericana sobre el estudio de la Revolución Haitiana que es interpretada como un momento más del despliegue de la democracia engendrada por la modernidad. Si bien es cierto que las influencias poscoloniales de la tradición norteamericana le permiten reconocer la dimensión colonial constitutiva de la modernidad, su tratamiento no es suficiente para asumir una postura política verdaderamente anticolonial. No olvidemos que la historiografía es también un campo de batalla donde las academias de los márgenes coloniales están siendo despojadas del estudio de sus propios referentes históricos.

Las interpretaciones del proceso haitiano que pueda desarrollar la historiografía latinoamericana tendrán que sortear el reto de no caer en lecturas románticas e idealizadas de la revolución que en aras de mostrar su filo crítico se nieguen a profundizar en las contradicciones que se manifestaron dentro de la propia revolución al ser en sí misma un producto de la modernidad colonial. No olvidemos que, después de todo, se trata de una revolución que se encontró con grandes límites que no pudo atravesar: nunca logró prescindir de la economía de plantación con trabajo ya no esclavo pero asalariado que no es otra cosa más que esclavitud perfeccionada no forzada; no se deshizo de la parafernalia del monarquismo; no pudo desaparecer el racismo, desarticular las relaciones clientelares y superar la dominación ahora neocolonial. La verdadera descolonización mental, social, política y económica fue una meta que la Revolución Haitiana no consiguió y habría que explicar por qué.

Hoy día estudiar la Revolución Haitiana desde América Latina implica desarrollar una autoconciencia crítica sobre el lugar de enunciación desde el que pensamos y participamos en el debate a través del uso público de la razón. Se trata de asumir los márgenes como un lugar de enunciación que no es geográfico sino ético-político pues implica un posicionamiento frente a las interpretaciones eurocentradas y apologetas de una visión parcial de la modernidad que sólo se preocupa por mostrar su lado bello y civilizatorio mientras oculta –por ignorancia, desdén o ingenuidad– su cara colonial. También implica una batalla contra el monopolio de las academias del norte global y sus centros hegemónicos que expropián la memoria documental de los pueblos colonizados a los cuales exportan los productos de la fábrica académica empaquetados para el consumo de su propia historia. Escribir sobre la Revolución Haitiana hoy tiene

un sentido de desarrollo teórico pero también un sentido político insoslayable: recuperar una tradición anticolonial que aporta pequeños esfuerzos que pueden incidir en el combate de la colonialidad del poder que también se juega en el discurso de las ciencias sociales.

Bibliografía

- Biassou, Jean François, Toussaint (2013), “Carta de Biassou, Jean François, Toussaint”, *Toussaint L’Ouverture y la Revolución Haitiana*, México, Akal.
- Buck-Morss, Susan (2013) *Hegel, Haití y la historia universal*, México, FCE.
- Castañeda Fuertes, Digna (1992), *La Revolución Haitiana, 1791-1804*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- Celucien L., Joseph (2012), ““The Haitian Turn”: An Appraisal of Recent Literary and Historiographical Works on the Haitian Revolution”, *The Journal of African Studies*, vol. 5, núm. 6, September.
- Césaire, Aimé (1971), *La tragedia del rey Christophe. Una tempestad*, Barcelona, Barral.
- Césaire, Aimé (2004), *Toussaint Louverture: la Revolution et le problème colonial*, Paris, Présence Africaine.
- Clavin, Matthew (2011), *Toussaint Louverture and the American Civil War: The Promise and Peril of a Second Haitian Revolution*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press.
- Conrad, Sebastian (2012), “Enlightenment in Global History: A Historiographical Critique”, *The American Historical Review*, vol. 117, núm. 4, October.
- Córdova Bello, Eleazar (1967), *La independencia de Haití y su influencia en Hispanoamérica*, Caracas, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Di Tella, Torcuato (1984), *La rebelión de esclavos de Haití*, Buenos Aires, IDES.
- Dubois, Laurent (2005), *Avengers of the New World: Story of the Haitian Revolution*, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press/Belknap Press.
- Franco, José Luciano (2004), *Historia de la revolución de Haití*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- Fischer, Sibylle (2004), *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, Durham, Duke University Press.

- Edwards, Brent (2013), *Practice of Diaspora: Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Garraway, Doris (2008), *Tree of Liberty: Cultural Legacies of the Haitian Revolution in the Atlantic World*, Charlottesville, Virginia and London, University of Virginia Press.
- Geggus, David y Norman Fiering (comps.) (2009), *The World of the Haitian Revolution*, Indiana, Indiana University Press.
- Geiss, Immanuel (1974), *The Pan-African Movement: A History of Pan-Africanism in America, Europe, and Africa*, New York, Africana Publishing Co.
- Grafenstein, Johanna von (1988), *Haití, una historia breve*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/Universidad de Guadalajara/Alianza Editorial Mexicana.
- Granados, Luis Fernando (2016), *En el espejo haitiano. Los indios del Bajío y el colapso del orden colonial en América Latina*, México, Era.
- Gruner, Eduardo (2010), *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*, Buenos Aires, Edhasa.
- Hart, Armando (coord.) (2004), *La Revolución de Haití en su bicentenario*, La Habana, Oficina del Programa Martiano.
- Hernández Guerrero, Dolores (1997), *La Revolución Haitiana y el fin de un sueño colonial (1791-1803)*, México, UNAM.
- Hunt, Alfred (1988), *Haiti's Influence on Antebellum America: Slumbering Volcano in the Caribbean*, Baton Rouge, Louisiana University Press.
- Hurbon, Laennec, “La Révolution Haïtienne: une avancée postcoloniale”, *Revue Rue Descartes*, vol. 4, núm. 58, 2007.
- Hurbon, Laennec (2000), *L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue (22-23 août 1791)*, Paris, Les Éditions Karthala.
- James, C. L. R. (2003), *Los jacobinos negros*, México, FCE/Turner.
- Linard, André (2004), “Triste bicentenaire en Haiti”, *Le Monde Diplomatique*, février, 2004, <<https://www.monde-diplomatique.fr/2004/02/LINARD/10850>>.
- Losurdo, Doménico (2010), *Contrahistoria del liberalismo*, España, Viejo Topo.
- Martínez Peria, Juan Francisco (2012), *¡Libertad o muerte! Historia de la Revolución Haitiana*, Buenos Aires, Ediciones del CCC.

- Martínez Peria, Juan Francisco (2015), “La independencia de Haití y el bicentenario olvidado”, *La revista del CCC* [en línea], 23, julio/diciembre, <http://www.centro-cultural.coop/revista/articulo/544/>.
- McCloy, Shelby T. (1966), *The Negro in the West French Indies*, Kentucky, University of Kentucky Press.
- Nesbitt, Nick (2008), *Universal Emancipation: The Haitian Revolution and the Radical Enlightenment*, Charlottesville, University of Virginia Press.
- Popkin, Jeremy D. (2012), *A Concise History of the Haitian Revolution*, Blackwell, John Wiley.
- Popkin, Jeremy D. (2007), *Facing Racial Revolution: Eyewitness Accounts of the Haitian Revolution*, Chicago, University of Chicago Press.
- Popkin, Jeremy D. (2010), *You Are All Free: The Haitian Revolution and the Abolition of Slavery*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sala-Moulin, Louis (1992), *Les Misères des Lumières: Sous la raison, l’outrage*, Paris, Éditions Robert Laffont.
- Sala-Moulin, Louis (2005), *The Dark Side of the Lights. Slavery and the French Enlightenment*, Minneapolis, University of Minneapolis Press.
- Thornton, John (1993), “‘I am the Subject of the King of Congo’: African Political Ideology and the Haitian Revolution”, *Journal of World History*, 4, núm. 2, otoño.
- Trouillot, Michel-Rolph (1995), *Silencing the Past: Power and Production of History*, Boston, Beacon Press.
- Victoria Ojeda, Jorge (2005), *Tendencias monárquicas en la revolución haitiana. El negro Francisco Petecou bajo las banderas francesa y española*, México, Universidad de Quintana Roo/Siglo XXI.
- West, Michael y Martin William (2009), *From Toussaint to Tupac: The Black Internationalism since the Age of Revolution*, North Carolina, The University of North Carolina Press.
- White, Ashli (2010), *Encountering Revolution: Haiti and the Making of the Early Republic (Early America: History, Context, Culture)*, Baltimore, John Hopkins University Press.

Un acercamiento a lo político en la historiografía de los Estudios Subalternos en América Latina

Javier David Saldaña Martínez*

En este trabajo se pretende relacionar la *política de los subalternos* en su práctica explícita en sus historiografías precursoras, con la dimensión política del concepto de subalternidad elaborado por Gramsci. De este modo, se realiza una síntesis de los elementos que configuran la política de los subalternos presentes en los trabajos de algunos autores que asumen este enfoque. Para ello es necesario distinguir entre la historiografía propiamente subalternista y la historiografía marxista de los grupos subordinados.

La historiografía de la subalternidad generalmente se adscribe a esta corriente con algunas excepciones que, aún sin declararse como tales, parten de enfoques y procedimientos similares. Por su lado, la historiografía marxista estudia la composición de grupos sociales a partir de condiciones económicas, sociales o socio-raciales; contempla sus actos, estrategias, posiciones políticas e ideológicas; delimita sus tiempos históricos de origen, auge y decadencia, así como sus espacios de acción. Muchos autores siguen considerando a los subalternos latinoamericanos como sectores “premodernos” al tener prácticas políticas y organizativas distintas de las consideradas propiamente modernas. Aunado a ello han puesto poca o nula atención en su dinámica política interna y en sus relaciones con otros grupos, aspectos que modifican y condicionan en diversos niveles su composición, su desarrollo y su comportamiento. Además de que la inquietud central de esta historiografía continúa siendo la cuestión nacional y la pretensión de dilucidar cómo integrar a los sectores marginados a la nación.

A partir del concepto de subalternidad bajo tres premisas: a) como un presupuesto del poder político, aunque no siempre éste implique la dominación; b) como una relación de poder, específicamente una relación de dominación, y c) como una condición de la existencia humana que en un tiempo, en un lugar y en un ámbito específico —sea éste económico, social, cultural o político— sitúa a las personas en una posición de subordinación política respecto a otro u otros. En cualquier ámbito en que se es

* Licenciado en Ciencia Política y Administración Pública, UNAM. Licenciado en Historia, UAM Iztapalapa. En proceso de titulación de la maestría en Estudios Latinoamericanos, UNAM. Ha participado como ponente en diversos eventos sobre Historia crítica, Estudios Subalternos y Movimientos Sociales. Cuenta con dos publicaciones sobre Metodología de la Historia Política. Sus líneas de investigación incluyen los Movimientos Sociales en América Latina, los Estudios Subalternos y la Historiografía Política.

subalterno, lo político está presente a través de la relación de poder dada. Es decir, la relación de poder, en este caso de subordinación, es la condición necesaria para caracterizar una situación como subalterna.

Una lectura panorámica de la historiografía subalternista en América Latina nos permite observar cómo su formación estuvo relacionada con la crisis del socialismo real, con los eventos que caracterizaron su derrumbe, y los efectos que ésta tuvo en los países latinoamericanos. Los Estudios Subalternos en el contexto latinoamericano abrieron un espacio académico para reorganizar postulados teóricos, epistemológicos y políticos ante la crisis del socialismo real y los paradigmas de orientación liberal y marxistas que orientaron y enmarcaron las luchas contra el capitalismo.

De modo que los precursores de los Estudios Subalternos en América Latina lograron reformular planteamientos críticos relacionados con el historicismo, el eurocentrismo y con el economicismo determinista asociado al marxismo ortodoxo. Este proceso introdujo debates enriquecedores, tanto en sus disciplinas correspondientes como en las corrientes de pensamiento críticas, discusiones que configuraron nuevos temas, problemas, enfoques y metodologías, tanto al interior de cada área como en lo referente a una perspectiva epistemológica multidisciplinar. Si bien en el terreno de la historia es donde se realizan las primeras investigaciones monográficas desde la perspectiva subalterna propiamente (Rivera Cusicanqui, 1984), no se adscribió sólo a este campo, sino que permeó en todas las ciencias sociales y humanidades configurándose como un paradigma multidisciplinario, en un cuerpo de teorías y perspectivas metodológicas “sin disciplina”, parafraseando a Castro Gómez (1998), o en términos de Eduardo Mendieta (1998), en “teorías trascendentales”.

De esta forma, si bien se advierte la influencia conceptual marxista en los orígenes de los Estudios Subalternos en América Latina, es preciso señalar que también hay otros puntos de encuentro que comparten las mismas problemáticas en términos epistemológicos y práctico-políticos. Primero, porque Gramsci (1970) elabora una ampliación crítica del marxismo desplegando (Modonesi, 2010) el concepto de clase social hacia el de clases subalternas y después, al de grupos subalternos ampliando el concepto para incluir a otros grupos sociales en el campo de la política y para precisarlo en términos teóricos. Ejercicio similar se realizará con la cuestión del poder y con el concepto de hegemonía, problemas generales abordados en la historiografía subalternista de América Latina en sus orígenes y aún vigentes. Segundo, porque comparten la concepción crítica de la historiografía tradicional y liberal como una historia de las clases dominantes con énfasis en el papel de los individuos, al señalar que si bien los grupos subalternos están disgregados en la sociedad civil, también tienen historia a partir de su actuación política. Y tercero, porque tanto el marxismo como los Estudios Subalternos en América Latina se insertaron en el mismo horizonte histórico de pretensiones emancipatorias, es decir, ambas con intenciones de proyección política. En síntesis, sin dejar de lado las críticas de la subalternidad al marxismo y viceversa,

podemos decir que los Estudios Subalternos en América Latina pueden configurar una tendencia original, pero complementaria del marxismo crítico en nuestro continente.

Ahora bien, al referirnos a *lo político en la historiografía de los Estudios Subalternos* aludimos a una distinción entre la concepción tradicional de la política y la de la propuesta subalterna: por un lado, la concepción tradicional, entendida como una actividad cuyo referente y marco es el Estado, las labores en sus instituciones y la posibilidad de influir en el poder político; y por otro, la subalterna, entendida como un fenómeno cuyo eje articulador es la dinámica de las relaciones de poder que pueden establecerse entre asociaciones de sujetos antes negados de esta posibilidad y en otros marcos históricos y espaciales, sin excluir al Estado. Respecto a la concepción general de la política hay dos derivas predominantes: la asociación de la política con las actividades que se realizan en los lugares de gobierno, en el aparato del Estado, en el parlamento y en los partidos políticos, y la otra, la visión de que la política es la ocupación propia, casi exclusiva, de gobernantes y dirigentes, en la que los subalternos no participan o su acción política no es considerada como tal. En suma, ambas derivas excluyen otras formas de prácticas políticas.

Por el contrario, estudiosos de América Latina provenientes de distintas disciplinas –entre ellos Silvia Rivera Cusicanqui (1984), Florencia Mallon (1995), John Beverley (2001), Friedrich Katz (2003), Ileana Rodríguez (2001), José Rabasa (2010), Gustavo Verdesio (2005), Gareth Williams (2001), Rina Roux (2005), por mencionar algunos– demuestran de forma explícita o implícita que campesinos, obreros, indígenas o mujeres eran conscientes de su actividad política. Asimismo, comprueban que sus rebeliones y acciones combinaron elementos de planeación y de espontaneidad y, por tanto, que son sujetos políticos tan relevantes como sus contrapartes. También indican que esa consciencia política, en un contexto de dominación, se definía y elaboraba en términos negativos al tomar como referente a sus dominadores. Constantemente señalan las formas en que los insurgentes adaptaron, de forma inversa, los códigos de conducta y vestimenta de sus adversarios. En sus vastos estudios explican que las demandas, la adopción o construcción de ciertos símbolos y la destrucción de los mismos, eran manifestaciones políticas complejas que difícilmente podrían ser explicadas en el marco de la concepción tradicional de la política.

Mostraron empíricamente la ruptura epistemológica que plantearon en el “Manifiesto inaugural” del grupo de Estudios Subalternos en América Latina (1995), señalando que la política no es una actividad exclusiva de los grupos sociales que controlan el aparato del Estado –denominados genéricamente como clase política– y que, por tanto, lo político también se erige sobre relaciones de poder más allá del Estado y su correlato nacional, de sus espacios institucionales y que puede ser configurado también por los subalternos.

De esta forma, podemos identificar dos tendencias epistemológicas en la trayectoria historiográfica de los Estudios Subalternos en América Latina desde su génesis formal

—o sea desde la publicación de su “Manifiesto inaugural”— hasta la actualidad. En la formación de tales derivas es preciso reconocer la heterogeneidad de procedencias de los Estudios Subalternos en América Latina, dado que no todos los pensadores latinoamericanos arribaron por la misma ruta ni interpretaron del mismo modo los postulados innovadores de los Estudios Subalternos sur asiáticos. Incluso, para muchos otros, el conocimiento de éstos vino a confirmar reflexiones y propuestas ya realizadas referentes a la historia y a la cultura latinoamericanas que ya contemplaban la cuestión de la etnicidad, la raza, lo campesino y sus relación con el poder, aunque antes no hayan encontrado la fórmula o las condiciones para agruparse en torno a una escuela de pensamiento. En este sentido, podemos mencionar a algunos precursores como José Carlos Mariátegui (1928), S. L. R. James (1938), J. Womack (1969), Katz (1980), Quijano (1988), Melgar Bao (1988) y Steve Stern (1990).

Estas dos tendencias son:

1. La original o fundacional, que hace énfasis en las relaciones de poder y en el contenido político del concepto de subalterno en Gramsci.
2. La de carácter posestructuralista, con la deconstrucción como método y la cuestión de los discursos y narrativas como problema epistemológico, con un distanciamiento pleno del marxismo y donde lo subalterno queda despojado de su contenido político.

Ante la cantidad de autores en América Latina que se podrían ubicar en cualquiera de estas dos tendencias, para propósitos de este texto únicamente seleccionamos a los más representativos de cada una de ellas.

En la primera deriva encontramos la obra temprana de Silvia Rivera Cusicanqui, Florencia Mallon e Ileana Rodríguez. Su posterior desarrollo intelectual en el contexto histórico político de nuestro continente y de los debates poscoloniales las ubicará en la segunda.

En efecto, en *Oprimidos, pero no vencidos. Luchas del campesinado Quechua. 1900-1980* (1984), uno de sus primeros textos publicados, Silvia Rivera Cusicanqui propone el concepto de *horizonte histórico* como una forma de mostrar la conciencia política campesina en dos registros de la memoria, uno corto y otro largo, relativos a una herencia de luchas políticas en las que la *memoria larga* corresponde a los procesos indígenas anticolonialistas, mientras que la *memoria corta* se expresa en la insurrección popular de 1952. Postulados que desarrollará plenamente a lo largo de su obra, pero que se condensan en *Violencias reencubiertas*, publicado en 2010. Además de las aportaciones que realiza sobre la conciencia campesina mediante la idea de múltiples planos dentro de la conciencia histórica de los subalternos, expone su enfoque estructuralista incorporándole la potencialidad histórica de la perspectiva subalterna. De este procedimiento resultan sus conceptos fundamentales como sus tres horizontes históricos: el horizonte colonial, el liberal y el populista, mediante los cuales critica

explícitamente las formas históricas de dominación política y exclusión, e implícitamente señala las limitaciones de la concepción de la política liberal.

Por su parte Florencia Mallon, en su obra más conocida *Campesinos y Nación. La construcción de México y Perú poscoloniales* (1995), además de criticar el “Manifiesto Inaugural” de los Estudios Subalternos en América Latina (1995) por invisibilizar las aportaciones de la historia social en nuestro continente y por enfatizar su inclinación por la deconstrucción de los discursos, analiza la resistencia de grupos campesinos en México y Perú en el siglo XIX, ante invasiones extranjeras. A través de las nociones de hegemonía y poder concibe una política subalterna entre la tensión dominación-resistencia en la que encuentra además la iniciativa de los campesinos que, afirma, no padecieron pasivamente la dominación, sino que fueron capaces de establecer negociaciones y elaborar proyectos alternativos a los de las élites (Mallon, 1995:34).

El pensamiento subalternista de John Beverley procede de forma inversa. Es decir, su primer acercamiento a los Estudios Subalternos lo hace desde su formación como crítico literario, para después abordarlos desde los Estudios Culturales en Estados Unidos y recientemente para reintroducir un giro político en el debate de los Estudios Subalternos tanto surasiáticos como latinoamericanos:

Efectivamente, el énfasis general de estos ensayos tiene que ver con un desplazamiento desde las disputas éticas y epistemológicas que han acompañado el desarrollo de los “Subaltern Studies” en la universidad metropolitana y que han marcado su “estancamiento”, para reorientarlos hacia la problemática del Estado y de la hegemonía en el contexto sociopolítico regional (Beverley, 2011:4).

Beverley (2011) transitó de las cuestiones teóricas y éticas trascendentales, para situarse epistemológicamente en *la política real*, conformada por los órdenes discursivos e institucionales relativos a la organización del poder en la sociedad capitalista global. Poder, democracia, representación y emancipación son las cuestiones que aborda y que mejor expresan su vuelta a lo político en la subalternidad y su preocupación por resolver los obstáculos de los movimientos sociales actuales. En resumen, vuelve “a poner en discusión la necesidad de la organización política y del poder popular, de la lucha contrahegemónica y de la centralidad del Estado” (Villalobos-Ruminott, 2011).

El cruce de estas trayectorias intelectuales en direcciones invertidas expresa la vigencia del debate de los Estudios Subalternos en América Latina como una discusión inacabada, vigente todavía y como un proyecto epistemológico-político que aún tiene mucho que ofrecer a pesar de la disolución del grupo original de Estudios Subalternos Latinoamericanos y de su absorción por la pluralidad de postulados de las Teorías Poscoloniales.

Hasta aquí, en lo que se podría denominar un primer momento o etapa de los Estudios Subalternos en América Latina, se encuentra, por un lado, una convergencia epistemológica respecto a la preocupación por lo político y por la práctica política

de los subalternos y, por otro, una coincidencia relacionada con el interés por indagar los elementos constitutivos de esta política, a saber, la organización comunitaria de la vida social, sus tradiciones orales, su memoria histórico-política, sus manifestaciones culturales como forma de resistencia, su inclinación a la autonomía o al antagonismo y los modos organizativos y prácticas de que se dotan para actuar políticamente.

En un segundo momento o etapa, no como secuencia cronológica sino desarrollado de forma paralela, se advierte un proceso de despolitización o de desvanecimiento de lo político que tendrá consecuencias directas en el propio concepto de subalterno que perdería, o está en riesgo de perder, su estatus conceptual para quedar como simple término, dado que lo político, como se formuló antes, es parte fundamental de dicho concepto.

De modo que, ni crítica a la política liberal ni a la concepción de lo político tradicional, sino a una despolitización casi plena, lo que en términos prácticos implica la ausencia de conflicto, “el fin de lo social”, “la muerte del sujeto”, como enunciaron Derrida, Deleuze y Lyotard, entre otros precursores del pensamiento posmoderno (Ahmed, 1996). Este proceso de desvanecimiento de lo político en los Estudios Subalternos, José Gandarilla lo plantea como “una transición de cierto ‘materialismo cultural’, maquinada en el marco original de los Estudios Subalternos, hacia una agenda más decididamente posestructuralista” (2016) que se tradujo en lo que Carlos Durán denomina “subalternismo deconstruccionista” (2011).

Así, al desdibujarse lo político en el segundo momento de los Estudios Subalternos se precipitó: “La absorción de lo subalterno por lo poscolonial [...] De los planteos originales se encaminó hacia la pérdida del componente subalterno con un fuerte cambio de significado de tal categoría y un cierto ensombrecimiento de la fuerte carga referencial hacia la escuela de la historia social marxista británica” (Gandarilla, 2016:306).

En síntesis, y a modo de conclusión, un balance historiográfico más amplio que este puede abrir respuestas sobre las causas por las que algunos autores declararon el debate subalternista sin nuevas perspectivas (Moreiras, 2000; Moraña, 1995) y también, sobre la asimilación de los Estudios Subalternos como mera teoría o discurso poscolonial. Por el contrario, el debate latinoamericano entre subalternistas cuestionó las concepciones tradicionales de la práctica intelectual y renovó la vieja polémica entre teoría y práctica, o específicamente entre teoría y política. Debate aún vigente en temas fundamentales como la potencialidad hermenéutica para comprender procesos políticos de articulación entre subalternos y la invitación a reformular críticamente concepciones sobre lo político y la política que superen las tendencias despolitizadoras y fragmentarias.

Por último, es pertinente señalar que es sintomático de una probable crisis de este proyecto historiográfico que existan muchos más textos, compilaciones y artículos de carácter teórico, que trabajos de investigación empírica, monográficos u obras generales en el marco de los Estudios Subalternos.

Bibliografía

- Bartra, Roger (1972), “Campesinado y poder político en México: un modelo teórico”, en *Revista Mexicana de Sociología*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, XXXIV, núm. 3-4, pp. 659-684.
- Beverley, John (2004), *Subalternidad y representación Debates en teoría cultural*, Madrid, Iberoamericana, 222 pp.
- Beverley, John (2011), *Políticas de la teoría. Ensayos sobre subalternidad y hegemonía*, Caracas, CELARG.
- Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta (eds.) (1998), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, colonización y globalización a debate*, México, Porrúa, 221 pp.
- Davidson, David (1966), “Negro slave control and resistance in colonial Mexico, 1519-1650”, en *Hispanic American History Review*, núm. 46, pp. 235-253.
- Escobar Ohmestede, Antonio, Romana Falcón Vega y Raymond Buve (coords.) (2010), *La arquitectura histórica del poder. Naciones, nacionalismos y Estados en América Latina. Siglos XVIII, XIX y XX*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios y Documentación Latinoamericano, 339 pp.
- Gandarilla Salgado, José (2016), “Teoría poscolonial y encare decolonial: hurgando en sus genealogías”, en K. Bidaseca, *Genealogías críticas de la colonialidad*, CLACSO, pp. 297-315.
- Katz, Friedrich (comp.) (1990), *Revolución, rebelión y revolución: la lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, México, Era.
- Katz, Friedrich (1980), *La servidumbre agraria en México en la época porfiriana*, México, Era (Problemas de México), 115 pp.
- Mallon, Florencia (1995), *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, Berkeley, University of California Press, 443 pp.
- Mallon, Florencia (1995), “Promesa y dilema de los estudios subalternos: perspectiva a partir de la historia latinoamericana”, en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, 3ª serie, 2º semestre, pp. 117-154.
- Mallon, Florencia, “En busca de una nueva historiografía latinoamericana: un diálogo con Tutino y Halperin”, en *Historia mexicana*, vol. XLVI, enero-marzo, 1997, pp. 563-580.

- Mezzadra, Sandro (comp.) (2008), *Estudios Poscoloniales. Ensayos fundamentales*. Marta Malo (trad.), Madrid, Traficantes de Sueños, 278 pp.
- Modonesi, Máximo (2010), *Subalternidad, antagonismo y autonomía. Marxismos y subjetivación política*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Prometeo Libros, 185 pp.
- Melgar Bao, Ricardo (1988), *El movimiento obrero latinoamericano. Historia de una clase subalterna*, Madrid, Alianza Editorial (Alianza América Monografías), 491 pp.
- Rabasa, José (2010), *Without History. Subaltern Studies, the Zapatista Insurgency*, EUA, Pittsburg University.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (1984), *Oprimidos pero no vencidos*, La Paz, CUSTCB.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010), *Violencias reencubiertas en Bolivia*, La Paz, Piedra Rota.
- Roux, Rhina (2005), *El príncipe mexicano. Subalternidad, historia y Estado*, México, Era, 260 pp.
- Roux, Rhina (2002), “La política de los subalternos”, en Gerardo Ávalos Tenorio (coord.), *Redefinir lo político*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, pp. 229-256.
- Sandoval, Pablo (comp.) (2010), *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*, 2ª. ed., Lima, Instituto de Estudios Peruanos/Enviación, 401 pp.
- Stern, Steve (1990), *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes: siglos XVIII al XX*, Carlos Iván Degregori (trad.), Lima, Instituto de Estudios Peruanos, (Serie Historia Andina, 17), 413 pp.

“*La hybris del punto cero*”: para una historia colonial de la modernidad

Rodrigo Gastón García Reyes*

Comenzar todo de nuevo significa tener el poder de nombrar por primera vez el mundo; de trazar fronteras para establecer cuáles conocimientos son legítimos y cuáles son ilegítimos, definiendo además cuáles comportamientos son normales y cuáles patológicos. Por ello, el punto cero es el del comienzo epistemológico absoluto, pero también el del control económico y social sobre el mundo.

Santiago Castro-Gómez (2005:25).

La historia colonial de la modernidad

A pesar de los intensos y polémicos debates sostenidos internacionalmente y desde diferentes puntos de vista durante las últimas cuatro largas décadas del siglo xx sobre la condición moderna-posmoderna de la América Latina, y con la anunciada clausura de la historia después de la caída del socialismo pesando sobre los hombros, la discusión acerca de la modernidad sigue dando lugar a reflexiones interesantes. Una deriva de estas reflexiones es el llamado pensamiento o teoría poscolonial, que ha refrescado en considerable medida el pensamiento crítico en general y que, en el circuito latinoamericano, particularmente, ha despertado notable interés. En su libro *La hybris del punto cero: ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez parte del aparato crítico poscolonial para indagar sobre la relación entre el saber ilustrado y la geopolítica colonial borbónica en el interior de los territorios del Virreinato de la Nueva Granada.

* Licenciado en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Galardonado con la Medalla Gabino Barreda, Generación 2011. También realizó estudios parciales de la licenciatura en Psicología Social en la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. Fue miembro fundador de *Horizontes. Revista del Colegio de Estudios Latinoamericanos*, en la cual se desempeñó durante varios años como miembro del Consejo de Redacción. Publicó de manera conjunta el artículo “La epistemología ecológica desde la nueva perspectiva paradigmática de Enrique Leff y su aplicación en la comunidad de Bajos de Coyula, Oaxaca”, en el libro *Oaxaca Verde* (Cuernavaca, Letras del Lobo/Ocho Venado, 2016), y la reseña del libro *Saber y soñar América Latina*, en *Andamios. Revista de Investigación Social*, núm. 30, enero-abril, 2016. Sus líneas de investigación versan sobre posmodernidad, subjetividad y procesos de subjetivación. Actualmente desarrolla el proyecto de investigación “Consumo ritual de enteógenos en contextos urbanos en América Latina”.

El autor puntualiza, sin embargo, en el epílogo del libro, que la lectura de algunos textos inaugurales del pensamiento poscolonial cambió profundamente el proyecto inicial, que a partir de 1998 se proyectaba más bien como un estudio sobre el nacionalismo del siglo XIX y la conciencia criolla neogranadina, inspirado por un texto “muy de moda entre los latinoamericanistas” en ese entonces: *Comunidades imaginarias* de Benedict Anderson (1983).

Estos trabajos me mostraron que no tenía mucho sentido investigar sobre la formación del nacionalismo criollo sin tener en cuenta el problema de la colonialidad. Hasta ese momento yo pensaba que la etapa colonial había “finalizado” en América Latina con el advenimiento de los Estados nacionales en el siglo XIX, pero la lectura de los teóricos poscoloniales me obligó a revisar ese presupuesto. Fue entonces que comencé a leer con otros ojos el libro de Anderson (Castro-Gómez, 2005:307).

Por supuesto que esta disociación radical entre modernidad y colonialismo no es inusual en la literatura sobre estos temas. José Joaquín Brunner (*América Latina: cultura y modernidad*, 1992) piensa, por ejemplo, que la modernidad no llega a América Latina hasta entrada la segunda mitad del siglo XX, “con el surgimiento de circuitos especializados de producción, transmisión y consumo de bienes simbólicos” y “de las ciencias humanas como disciplinas académicas. Los discursos ilustrados y humanistas de épocas anteriores eran, en opinión de Brunner, tan sólo una ‘trizadura ideológica’ de las élites en medio de una cultura fundamentalmente *colonial* y *premoderna*” (Castro-Gómez, 2005:17).

Como Castro-Gómez explica, el giro de tuerca aportado por el pensamiento poscolonial se posibilita precisamente por la sospecha sobre el lado oscuro/colonial de la modernidad, a contrapelo de la visión predominante e iluminista de la modernidad. Si “buena parte de la teoría social de los siglos XIX y XX, tributaria de la idea moderna del progreso, nos acostumbró a pensar en la colonialidad como el *pasado de la modernidad*, bajo el supuesto de que para ‘entrar’ en la modernidad, una sociedad debe necesariamente ‘salir’ de la colonialidad”, el pensamiento poscolonial propone, con el concepto mismo de *colonialidad*, una deshabituación o desnaturalización del antagonismo entre modernidad y colonialismo. De esta manera, la premisa inicial del aparato teórico poscolonial es que no existe un “desencuentro radical” entre lo moderno y lo colonial; que no se trata de fases evolutivas o sucesivas en el tiempo y que su acontecimiento en la historia es estrictamente indisociable (Castro-Gómez, 2005:17-18).

Los valiosos aportes de Dussel y Mignolo en torno a la paradigmática discusión de la propuesta del *sistema-mundo* hecha por Immanuel Wallerstein son retomados por Castro-Gómez. Dussel, orientado por una crítica del eurocentrismo como el “alma mítica” de la modernidad, ha mostrado que ésta, tomada como el momento histórico inicial de la mundialización o establecimiento de un sistema mundial, no puede sino

surgir colonialmente. De aquí la idea del paradigma planetario: la modernidad no es un acontecimiento intraeuropeo; “es un fenómeno del sistema-mundo que surge como resultado de la administración que diferentes imperios europeos [...] realizan de la centralidad que ocupan en este sistema” (Castro-Gómez, 2005:49).

Pero el “nacimiento” de este sistema mundial no se corresponde con la pretendida emancipación de las luces promovida por Francia a partir de su revolución, sino con la conquista y colonización de América y su administración por la metrópoli española. Todas las partes del mundo quedan así entrelazadas, cientos de años antes de la emergencia del llamado nuevo régimen.

El sistema-mundo moderno/colonial empieza con la *constitución simultánea* de España como centro frente a su periferia americana. La modernidad y la colonialidad pertenecen entonces a una misma matriz genética, y son por ello *mutuamente dependientes*. No hay modernidad sin colonialismo y no hay colonialismo sin modernidad porque Europa sólo se hace “centro” del sistema-mundo en el momento en que constituye a sus colonias de ultramar como “periferias” (Castro-Gómez, 2005:51).

Y, además: “Lo que el mundo hispánico de los siglos *xvi* y *xvii* aportó al sistema-mundo no fueron sólo territorios, mano de obra y materias primas, como piensa Wallerstein, sino también elementos discursivos que servirían para la constitución misma de la modernidad” (Castro-Gómez, 2005:52). Es decir, que a partir de la conquista de América se gesta no solamente una geoeconomía (el mercado mundializándose) sino también, y en igualdad de importancia, una geocultura (la universalización de una visión del mundo).

Es por esto que Mignolo, tras Dussel, insiste en que el gran discurso que acompaña y legitima la expansión de la “civilización occidental” puede rastrearse hasta el siglo *xvi*; es decir, hasta el nacimiento mismo del orden moderno-colonial con la conquista de América. Así, “el primer discurso universalista” no emana de la “mentalidad burguesa liberal” sino de la “mentalidad aristocrática cristiana”: es “el discurso de la limpieza de sangre”. La aparente paradoja de esta afirmación se esfuma si tomamos en cuenta que este discurso operó en el siglo *xvi* como el primer esquema de clasificación de la población mundial. Aunque no surgió en el siglo *xvi*, sino que se gestó durante la Edad Media cristiana, el discurso de la limpieza de sangre se tornó “mundial” gracias a la expansión comercial de España hacia el Atlántico y el comienzo de la colonización europea. Esto significa que una matriz clasificatoria perteneciente a una *historia local* (la cultura cristiana medieval europea), se convirtió, en virtud de la hegemonía mundial adquirida por España durante los siglos *xvi* y *xvii*, en un *diseño global* que sirvió para clasificar a las poblaciones [jerárquicamente] (Castro-Gómez, 2005:54).

Esta geocultura, cuya historia ha sido descrita por Edmundo O’Gorman en *La invención de América* (1958), toma como referencia fundamental el relato bíblico del Antiguo Testamento, según el cual los tres continentes hasta entonces conocidos habían sido poblados por los descendientes de los tres hijos de Noé. Esta mítica

distribución de los habitantes del mundo posee una explícita jerarquización étnica que se justifica religiosamente. Durante un episodio narrado en el libro del *Génesis*, Noé, una vez concluido el diluvio, se embriaga con vino y se queda dormido desnudo. Cam, al entrar a la carpa de su padre, ve la desnudez de su padre y sale a contárselo a sus hermanos. Sem y Jafet van al encuentro de su padre y, caminando de espaldas para no verlo en tal estado, toman un manto para cubrir su cuerpo. Al despertar y enterarse de lo sucedido, Noé profiere una maldición: “¡Maldito sea Canaán [el hijo de Cam]! Será de sus dos hermanos el más bajo de sus esclavos. ¡Bendito sea el Señor, Dios de Sem! ¡Que Canaán sea su esclavo! ¡Que Dios extienda el territorio de Jafet! ¡Que habite Jafet en los campamentos de Sem, y que Canaán sea su esclavo!” (Génesis 9, 25-27). De este modo, la jerarquía se establece así: “primero Jafet, el hijo mayor de Noé y padre de los europeos, luego Sem, padre de los asiáticos y por último Cam, el hijo maldito, padre de las naciones africanas” (Castro-Gómez, 2005:56).

Es importante apuntar que antes de la conquista y explotación de América, Europa no sólo no era el centro del mundo mediterráneo, sino que incluso era una región periférica frente a Asia y el norte de África; sin embargo, de acuerdo al relato bíblico, era “la sede de la única sociedad del mundo fundada en la fe verdadera” (Castro-Gómez, 2005:55). Por lo tanto, la jerarquización poblacional que acompaña el nacimiento de la modernidad tiene una profunda impronta étnica y pone a los europeos en su cúspide: Noé no había condenado solamente a la descendencia negra de Cam a servir a los hijos de Jafet, sino que había pedido a Dios la extensión de los territorios de su hijo predilecto.

La visión de los territorios americanos como una prolongación de la tierra de Jafet hizo que la explotación de sus recursos naturales y el sometimiento militar de sus poblaciones fuera tenida como “justa y legítima”, porque solamente de Europa podía venir la luz del conocimiento verdadero sobre Dios. La evangelización fue entonces el imperativo estatal que determinó por qué razón únicamente los “cristianos viejos”, es decir, las personas que no se encontraban *mezcladas* con judíos, moros y africanos (pueblos descendientes de Cam o de Sem) podían viajar y establecerse legítimamente en territorio americano. El Nuevo Mundo se convertía entonces en el escenario natural para la *prolongación del hombre blanco europeo* y de su cultura cristiana (Castro-Gómez, 2005:57).

De modo que, reiteramos, la primera geocultura de la modernidad no es el ethos ilustrado o burgués, que correspondería a un segundo momento, sino el imaginario aristocrático y católico de la limpieza de sangre.

Es la identidad fundada en la *distinción étnica frente al otro*, aquello que caracteriza la primera geocultura del sistema-mundo moderno/colonial. Una distinción que no sólo planteaba la superioridad de unos hombres sobre otros, sino también *la superioridad de unas formas de conocimiento sobre otras* (Castro-Gómez, 2005:59).

“La hybris del punto cero”: una crítica epistemológica de la modernidad

El concepto de “hybris del punto cero”, propuesto por Santiago Castro-Gómez, hace énfasis precisamente en este aspecto de superioridad epistémica de la modernidad-colonial que, aunque tiene su despliegue específico y profuso en el siglo XVIII (el llamado Siglo de las Luces), hunde profundamente sus raíces en el primer gran discurso de la modernidad. Dicho de otro modo, una de las ideas centrales en *La hybris del punto cero* es que el pensamiento ilustrado, la segunda geocultura del sistema-mundo, está afectado en su núcleo por el imaginario étnico y racista del discurso de la limpieza de sangre. El resultado más relevante de esto es que el pensamiento protocientífico de la Ilustración es fundamentalmente una razón colonial que expresa los intereses geopolíticos de los imperios europeos y que toma como punto de partida la visión del mundo de la primera geocultura. Sin embargo, se presenta a sí mismo como una observación puramente descriptiva del mundo: científica, objetiva, libre de presupuestos irracionales, aséptica y sobre todo universal.

Hybris es una palabra griega que se traduce como desmesura, exceso o arrogancia. Castro-Gómez la usa para denotar la magnitud de las pretensiones que el pensamiento de la Ilustración se atribuye a sí mismo, las cuales serían, por supuesto, heredadas por el discurso de las llamadas ciencias modernas. De acuerdo a sus propias palabras:

Durante el siglo XVIII la Ilustración eleva la pretensión de crear un *metalenguaje universal* capaz de superar las deficiencias de todos los lenguajes particulares. El lenguaje de la ciencia permitiría generar un conocimiento exacto sobre el mundo natural y social, evitando de este modo la indeterminación que caracteriza a todos los demás lenguajes. El ideal del científico ilustrado es tomar distancia epistemológica frente al lenguaje cotidiano –considerado como fuente de error y confusión– para ubicarse en lo que en este trabajo he denominado el *punto cero*. A diferencia de los demás lenguajes humanos, el lenguaje universal de la ciencia no tiene un lugar específico en el mapa, sino que es una plataforma neutra de observación a partir de la cual el mundo puede ser nombrado en su esencialidad. Producido ya no desde la cotidianidad (*Lebenswelt*) sino desde un punto cero de observación, el lenguaje científico es visto por la Ilustración como el más perfecto de todos los lenguajes humanos, en tanto que refleja de forma más pura la estructura universal de la razón (2005:14).

“La hybris del punto cero” es entonces, en pocas palabras, un “punto absoluto de partida, en donde el observador hace tabula rasa de todos los conocimientos aprendidos previamente” (Castro-Gómez, 2005:25). Punto de partida que, en el nombre del conocimiento científico, inauguraría como universal una mentalidad occidental u occidentalizada.

Siguiendo las ideas del filósofo Stephen Toulmin (*Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, 1990), Castro-Gómez argumenta que a partir del siglo xvii comienza a gestarse una nueva mentalidad; una concepción rigurosa o abstracta que se desmarca de una manera más bien pragmática o vitalista de ver el conocimiento (representada por Descartes, Galileo y Newton). Desde este punto de vista, necesariamente despojado de prenociones o creencias irracionales,

[...] aparece la pretensión de elaborar un tipo de conocimiento que tome al hombre y a la sociedad como objetos de estudio sometidos a la exactitud de las leyes físicas, de acuerdo al modelo elaborado por Newton; desde un punto de vista político, aparece la pretensión de crear una sociedad racionalmente ordenada desde el poder central del Estado.

Así, a través de la instrumentalización de la ciencia, el orden natural (*cosmos*) se volvía susceptible de ser reproducido en el orden social (*polis*) (Castro-Gómez, 2005:24).

Sin embargo, este plan maestro de organizar por primera vez el mundo de acuerdo a la razón, que podemos identificar claramente con el segundo momento de la modernidad –tenido como la modernidad por excelencia–, se funda en las “representaciones habituales” o *habitus* –es decir, “toda una serie de supuestos, valoraciones y prenociones de carácter irreflexivo”– de sus cultivadores, tanto europeos como americanos. Por esta razón, Castro-Gómez habla de una *sociología espontánea de las élites*: los hombres ilustrados, quienes pertenecían a un sector privilegiado y étnicamente limpio, proyectan su *habitus* al tiempo que pretenden observar objetivamente la realidad (2005:73).

La manera en que ilustrados europeos como John Locke¹ o Jacques Turgot² toman a los pueblos de América como el pasado primitivo o infancia de la humanidad, o el modo en que Immanuel Kant³ pone a las diferentes razas humanas en una escala

1 John Locke, siguiendo el modelo newtoniano de la ciencia, pensaba que la observación (indirecta, por cierto) de los pueblos indígenas de América era la clave para comprender el “pasado primitivo” de la humanidad. Castro-Gómez lo explica del siguiente modo: “La observación comparativa de Locke establece que entre las sociedades contemporáneas europeas y las americanas existe una relación de *no simultaneidad*. Mientras que las sociedades europeas han logrado desarrollar un modo de subsistencia basado en la división especializada del trabajo y el mercado capitalista, las sociedades americanas se encuentran ancladas en una economía perteneciente al ‘pasado de la humanidad’. La relación que existe entre un jornalero de Inglaterra y un pastor indígena de la Nueva Granada es de asimetría temporal. Ambos viven en el siglo xvii, pero pertenecen a *estadios diferentes del desarrollo de la humanidad*” (2005:35).

2 En sus propias palabras: “una ojeada a la tierra nos muestra hasta hoy día, la historia entera del género humano, al exponer los vestigios de su tránsito y los monumentos de los diversos grados por los que ha pasado, desde la barbarie, aún subsistente en los pueblos americanos, hasta la civilización de las naciones más ilustradas de Europa. ¡Ay de mí!, ¡Nuestros antepasados y los pelagos que precedieron a los griegos se asemejaron a los salvajes de América!” (Castro-Gómez, 2005:36-37).

3 Para Kant, la raza tenía que ver principalmente con el “carácter moral” de los pueblos, con la capacidad o incapacidad de educar su naturaleza moral. Al respecto, escribió: “La humanidad existe en su mayor perfección (*Vollkommenheit*) en la raza blanca. Los hindúes amarillos poseen una menor cantidad de talento. Los negros son inferiores y en el fondo se encuentra una parte de los pueblos americanos” (Castro-Gómez, 2005:41).

jerárquica, son claros ejemplos de lo anterior. Pero los ilustrados neogranadinos criollos, quienes han pasado toda su vida en el lado cómodo de una sociedad de *apartheid*,⁴ no necesariamente piensan de otro modo. Uno de ellos, Manuel del Socorro Rodríguez, atribuía el origen de las enfermedades entre los pobladores de la Nueva Granada a su ancestral gusto por la embriaguez y el ocio:

La barbarie en que vivían todas las Naciones de América en los siglos de su gentilidad, sus costumbres brutales, su natural desidia acerca de la agricultura, y su total abandono en todas las artes que miran a la racional y sólida conservación de la especie, los hizo tan propensos a la embriaguez, que casi todas sus observaciones físicas se dirigían al conocimiento de aquellas plantas, frutos y raíces que les podían ministrar las substancias más acres y a propósito para formar un sinnúmero de composiciones fuertes, con que alimentaban su viciosa propensión a la bebida (Castro-Gómez, 2005:199).

Francisco José de Caldas y Tenorio, conocido por sus contemporáneos como “El sabio” Caldas, por su parte, describe así al hombre negro que habita en las costas:

Simple, sin talentos, sólo se ocupa de los objetos presentes. Las imperiosas necesidades de la naturaleza son seguidas sin moderación y sin freno. Lascivo hasta la brutalidad, se entrega sin reserva al comercio de las mujeres. Estas, tal vez más licenciosas, hacen de ramerías sin rubor y sin remordimientos. Ocioso, apenas conoce las comodidades de la vida, a pesar de poseer un país fértil [...] Vengativo, cruel, celoso con sus compatriotas, permite al europeo el uso de su mujer y de sus hijas. Ñame, plátano, maíz, he aquí el objeto de sus trabajos y el producto de su miserable agricultura (Castro-Gómez, 2005:266-267).

Apoyándose en diversos ejemplos y acontecimientos de la historia de la Nueva Granada, Castro-Gómez subraya que la frontera que separaba la ciencia ilustrada de la mera opinión –el conocimiento legítimo del engaño– era una frontera primordialmente étnica que, en la Nueva Granada, separaba cognitivamente a los criollos de las castas. Una barrera que se estableció y se legitimaba “por un acto de *expropiación epistémica*, es decir, por un *acto fundacional de violencia simbólica*”, el cual ocurrió al menos en dos sentidos: como apropiación de los saberes de pueblos indígenas y negros en clave moderno-ilustrada y como descalificación de los mismos cuando no resultaban útiles a la “gente de razón”. Desde esta perspectiva, el discurso ilustrado, adoptado

4 Recogiendo documentos de la época y apoyado en fuentes secundarias, el autor colombiano muestra fehacientemente que la sociedad neogranadina poseía dinámicas culturales profundamente racistas. Entre muchas otras prácticas, los negros e indios (y las demás castas) no podían vestirse como los blancos, no se podía acceder a cargos públicos o a las universidades si no se certificaba la limpieza de la sangre, los blancos tenían privilegios si eran encarcelados... Mientras mayor era la mezcla de sangre de una persona, menores sus posibilidades de movilidad social.

tanto por el Estado metropolitano como por los pensadores ilustrados en la Nueva Granada, [...] no sólo plantea la superioridad de unos hombres sobre otros, sino también *la superioridad de unas formas de conocimiento sobre otras*. Por ello jugó como un [dispositivo] de expropiación epistémica y de construcción de la hegemonía cognitiva de los criollos en la Nueva Granada (Castro-Gómez, 2005:186).

Para reunir las ideas planteadas anteriormente sobre el concepto de “*hybris del punto cero*” propuesto por Castro-Gómez, sirve una última larga cita de su autoría:

Una de las consecuencias de la *hybris del punto cero* es la invisibilización del lugar particular de enunciación para convertirlo en un lugar sin lugar, en un universal. Esta tendencia a convertir una historia local en diseño global, corre paralela al establecimiento de ese lugar particular como centro de poder geopolítico. A la centralidad de España, luego de Francia, Holanda, Inglaterra y los Estados Unidos en el sistema-mundo, corresponde la pretensión de convertir su propia historia local en lugar único y universal de enunciación y de producción de conocimientos. Los conocimientos que no se produzcan en esos centros de poder o en los circuitos controlados por ellos, son declarados irrelevantes y “pre-científicos” (2005:61).

Por esto, consideramos que dicho concepto resulta una herramienta útil para estudiar la historia colonial de las ciencias y, además, para ejercer la más visceral sospecha ante la pretensión de hablar desde una posición aséptica, neutral y universal. Particularmente cuando, como lo recuerda nuestro autor, la desmesura del punto cero sería heredada por los Estados nacionales que prefigurarían a la América Latina contemporánea.

¿Nos permiten acaso estas reflexiones reconsiderar la satírica respuesta de Arif Dirlik a la pregunta sobre la emergencia histórica del pensamiento poscolonial? La pregunta a la que nos referimos (“¿Cuándo, exactamente, [...] es que empieza lo ‘poscolonial’?”), hecha por la autora israelí Ella Shohat, es respondida por aquél de un modo “parcialmente” burlón: “Cuando los intelectuales del Tercer Mundo llegaron al ambiente académico del Primer Mundo” (Dirlik, 2010:53-54).

Un interlocutor notable de Enrique Dussel, el filósofo italiano Gianni Vattimo, se pregunta, por su parte: “¿Cuándo se llega a dejar de pensar en la historia como algo unitario y progresivo, algo que mientras avanza tiende a completarse?” Y responde: “En el momento en que los pueblos coloniales nos obligan a dejar de ser eurocéntricos, porque si hay una línea unitaria de la historia es la que llevamos adelante los europeos [...] Los demás eran primitivos, bárbaros, subdesarrollados” (Vattimo y Paterlini, 2008:160).

Después del desarrollo de este ensayo, estas preguntas y sus respuestas no nos parecen tan descabelladas. ¿Es posible que la razón poscolonial se habilite precisamente

cuando los bárbaros aprenden a hablar el lenguaje de la modernidad de finales del siglo xx? Cuando no solamente escriben desde la universidad, usando archivos y aparatos críticos con maestría, citando correctamente y con un buen estilo, sino que lo hacen desde Cornell, Iowa, Columbia, Harvard, Yale, Duke... Cuando sus voces, por fin, están autorizadas por las normas académicas internacionales para ser escuchadas. Precisamente cuando se trasgrede, en diversos lugares, la frontera étnica que había mantenido seguro y “limpio” al pensamiento científico moderno. Porque el pensamiento poscolonial, en su diversidad de trayectorias, sólo ha hecho visible algo que ha ocurrido desde el nacimiento mismo de la modernidad: las resistencias de los pueblos colonizados y sus diversas formas de conocer, que han persistido, mutables, frente a enormes dificultades.

Esto debe servir como una permanente advertencia para las reflexiones pos-, de- o descoloniales actuales y venideras. No principalmente para mantener nuestras ideas lejos del punto cero (pues eso lo damos por sentado), sino para estar atentos para cuestionar, allí donde se le encuentre, esa desmesurada asepsia de hablar desde el no-lugar de lo universal, contando con la idea, a manera de la brújula, de que “de hecho existen (simultáneamente) y han existido (históricamente) diversos sistemas conceptuales mediante los cuales diversos grupos de seres humanos obtienen conocimiento acerca del mundo”. Esta “inconmensurabilidad epistemológica y axiológica” (Pérez, 2006:27) es la hoja de ruta mínima que mantendrá al pensamiento poscolonial como un campo crítico indisciplinario e indisciplinado.

Bibliografía

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

Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.) (2007), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre.

Dirlik, Arif (2010), “El aura poscolonial”, en Pablo Sandoval (comp.), *Repensando la Subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, pp. 53-100.

Grupo de Estudios sobre Colonialidad (GESCO) (2012), “Los avatares de la crítica decolonial. Entrevista a Santiago Castro-Gómez”, en *Tábula rasa*, núm. 16, enero-junio, pp. 213-230. Disponible en <<http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n16/n16a12.pdf>>.

Hinkelammert, Franz (2008), *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*, México, Editorial Dríada.

Martínez, Luis (2013), “Hay que tomarse el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad”, entrevista a Ramón Grosfoguel en *Metapolítica*, año 17, núm. 83, octubre-diciembre, pp. 38-47.

Nisbet, Robert (1991), *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa.

Pérez Ransanz, Ana Rosa (2006), “Una mirada retrospectiva a la propuesta epistemológica de León Olivé”, en María Cristina Di Gregori y María Aurelia Di Berardino (comps.), *Conocimiento, realidad y relativismo*, México, UNAM.

Said, Edward (1990), *Orientalismo*, Barcelona, Libertarias.

Vattimo, Gianni (2008), *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos*, Barcelona, Paidós.

A finales de la década de los noventa, en el mundo académico latinoamericano comenzó a formularse una nueva vertiente del pensamiento crítico latinoamericano. Éste retomaba el concepto de *post-colonialidad* desarrollado en torno a los trabajos del grupo subalterno de la India. En esos años fue objeto de fuertes críticas por su acercamiento a los postulados del discurso posmoderno; para la Red Modernidad/Colonialidad, estas formulaciones permitían pensar en las transformaciones ocurridas en la región tras la derrota política del proyecto revolucionario latinoamericano y las grandes transformaciones de la globalización y el neoliberalismo. A casi tres décadas, en este trabajo ofrecemos una genealogía de la discusión en su despliegue decolonial y los procesos de descolonización que en los últimos años se han convertido en un referente para los movimientos sociales. En este libro convergen distintas perspectivas y autores para tratar de reconocer la especificidad de una discusión que ha crecido y diversificado sus planteamientos desde el Sur Global. Al reconocer su heterogeneidad, tensiones y diálogos no explícitos, proponemos una mirada desde nuestro lugar de enunciación.

