

PIEL BLANCA, MÁSCARAS NEGRAS

Crítica de la razón decolonial

Gaya Makaran



Pierre Gaussens

Coordinadores



PIEL BLANCA, MÁSCARAS NEGRAS

Crítica de la razón decolonial

Gaya Makaran
Pierre Gaussens
(cordinadores)

Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial –Gaya Makaran y Pierre Gaussens (coordinadores)—

México: Bajo Tierra A.C. y Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Universidad Nacional Autónoma de México, 2020.

344 pp: 23 cms x 17 cms

Incluye referencias bibliográficas

Foto de portada: mural de Beco do Batman, Villa Madalena, São Paulo, octubre de 2019, autora Gaya Makaran

Diseño de portada: P. (A). M.

Diseño de interiores: Bajo Tierra Ediciones

Cuidado de la edición: Bajo Tierra Ediciones

Primera edición: noviembre de 2020

D.R. © Bajo Tierra A.C.

Necaxa 72 apto. 11, Col. Portales Sur, CP 03300, Ciudad de México

bajotierraediciones@gmail.com Facebook: Bajo Tierra Ediciones

D.R. ©Universidad Nacional Autónoma de México

Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, CP 04510, Ciudad de México

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe

Torre II de Humanidades, 8° piso, Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, CP 04510, Ciudad de México.

ISBN UNAM 978-607-30380-4-1

ISBN Bajo Tierra A. C. 978-607-98901-6-2

Esta obra se editó gracias al apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la UNAM, a través del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) que ha permitido desarrollar el proyecto IN 300320 “Autonomía vs. hegemonía. Estado y emancipación social en América Latina, aportes de los pueblos indígenas, afrodescendientes y sectores populares”.

Impreso en México

PIEL BLANCA, MÁSCARAS NEGRAS

Crítica de la razón decolonial

Gaya Makaran
Pierre Gaussens
(cordinadores)



Índice

<i>Autopsia de una impostura intelectual</i>	
Gaya Makaran y Pierre Gaussens	9

PRIMERA PARTE

Las antinomias de la razón decolonial

<i>La historia en disputa: el problema de la inteligibilidad del pasado</i>	45
Daniel Inclán	
<i>El lado oscuro de la decolonialidad: anatomía de una inflación teórica</i>	67
Rodrigo Castro Orellana	
<i>La teoría decolonial: buscando identidad en el mercado académico</i>	105
Jeff Browitt	
<i>Reflexiones críticas en torno a la conceptualización de la colonialidad, el eurocentrismo y la epistemología de Ramón Grosfoguel</i>	121
Bryan Jacob Bonilla Avendaño	
<i>Una pobre ontología del origen y la pureza. Sobre Marx, marxismos y crítica decolonial</i>	145
Martín Cortés	

<i>Limitaciones y peligros de los estudios decoloniales: lecciones del zapatista Luis Villoro</i>	175
---	-----

Gregory Fernando Pappas

<i>De ciertas desventuras de la razón decolonial y poscolonial: homenaje crítico y libertario al cuestionamiento descolonizador</i>	205
---	-----

Philippe Corcuff

SEGUNDA PARTE

“No es decir nomás”

El anticolonialismo como lucha

<i>Los pueblos en movimiento como sujetos anticoloniales</i>	227
--	-----

Raúl Zibechi

<i>Jineología y educación libertaria: una lucha anticolonial de las mujeres kurdas</i>	251
--	-----

Ana Paula Massadar Morel

<i>Debates en torno a lo decolonial desde la acción feminista: el proceso de la Huelga Feminista en el Estado español</i>	271
---	-----

Inés Gutiérrez Cueli, Pilar García Navarro

y Ángeles Ramírez Fernández

<i>No se puede descolonizar sin despatriarcalizar</i>	289
---	-----

María Galindo

<i>TIPNIS. La larga marcha por nuestra dignidad</i>	315
---	-----

Silvia Rivera Cusicanqui

Autopsia de una impostura intelectual

Gaya Makaran
Pierre Gaussens

*Yo, hombre de color, sólo quiero una cosa:
que nunca el instrumento domine al hombre.
Que cese siempre el sometimiento del hombre por el hombre.
Es decir, de mí por otro. Que se me permita descubrir y querer al hombre, allá
donde se encuentre. El negro no es. No más que el blanco.*

FRANTZ FANON (2009: 190)

*Lo “decolonial” es una moda
lo poscolonial es un deseo
y lo anticolonial es una lucha.*

SILVIA RIVERA CUSICANQUI ¹

Evocando a Fanon

Con máscaras y disfraz, entre usurpación y ventriloquía, en el juego carnavalesco de las identidades blanquinegras se confunden los unos y los otros, atrapados juntos en un laberinto de espejos. Es para salir de allí que hemos decidido retomar, con cierto atrevimiento, el título original de una obra que puede orientarnos, *Piel negra, máscaras blancas*, de Frantz Fanon (2009) [1952], mediante una inversión de términos que busca jugar con la multiplicidad de mensajes simbólicos que de este ejercicio se desprenden. Por un lado, al proponernos una crítica de los estudios decoloniales evocando el espíritu fanoniano, queremos posicionarnos desde su anticolonialismo activo, crítico, interrogante y antiesencialista, frente a lo que

¹ Palabras retomadas de una comunicación personal por correo electrónico el día 30 de agosto de 2019.

consideramos una tergiversación de su legado por una moda intelectual. Por el otro, estamos movilizandó la imagen de las máscaras para referirnos al problema de la impostura y la representación ventrílocua de las alteridades, de “los otros”. En este sentido, nuestra reflexión acerca de la marca colonial que se estampa sobre las estructuras sociales de la dominación en América Latina, más que anclarse en la alegoría de la piel y su color como (des)legitimadores de quienes hablan, parte del principio de su honestidad derivada de la no suplantación y, en contraste, proyecta desenmascarar los discursos académicos que pretenden hablar en nombre de los subalternos.

Ahora bien, más allá de los juegos de palabras y las asociaciones simbólicas, el mencionado libro de Fanon, menos conocido que su obra maestra, *Los condenados de la tierra* (1961), introduce una serie de reflexiones que pueden servir como base para nuestra crítica colectiva, las cuales se verán reflejadas, aunque sea de manera indirecta e implícita, en varios de los cuestionamientos del presente tomo. Además, nos parece sumamente útil recurrir a la obra fanoniana como fuente de una propuesta anticolonial revolucionaria y libertaria, en la que “la libertad es lo que hay más humano en el hombre” (Fanon, 2009: 183), una propuesta —hay que subrayarlo— abierta a cuestionamientos y enemiga de verdades absolutas.

Al emplear su experiencia clínica como psiquiatra, Fanon (2009) dedica su análisis a la psicología de los sujetos negros colonizados, con la ambición de trascender el enfoque individualista de la patología y abarcar su dimensión social y económica (a manera de un sociodiagnóstico). El enfoque puesto sobre el sujeto colonizado, las maneras con que internaliza la dominación ejercida sobre él por el colonizador, su “blanco-centrismo” y, en suma, su alienación, tienen como objetivo “nada menos que liberar al hombre de color de sí mismo” (Fanon, 2009: 42). En este sentido, el filósofo caribeño de origen martiniqués plantea la “desalienación” del sujeto colonizado —que podríamos traducir como descolonización— a través de su liberación de la trampa colonial, la cual impone una división dicotómica entre lo “blanco” y lo “negro”, esencializada e inamovible, en la que el colonizado no es, puesto que sólo existe frente y hacia el colonizador, sea para asemejarse a él, sea para diferenciarse de él: “a partir del momento en el que

el negro acepta la división impuesta por el europeo, no conoce ya tregua y ‘así, ¿no es comprensible que trate de elevarse hasta el blanco? ¿Elevarse en una gama de colores a los que asigna una especie de jerarquía?’ Nosotros veremos que otra solución es posible. Ésta implica una reestructuración del mundo” (Fanon, 2009: 91).

Fanon advierte que una rebeldía anticolonial que no rompe con este esquema de fijaciones tiende a reproducir, a modo de espejo, dinámicas, categorías y puntos de referencia establecidos por el mismo hecho colonial. De ahí, plantear lo “negro” desde una presunta esencia racial/étnica/cultural en contra de lo “blanco”, incluso con el objetivo declarado de su dignificación, sólo consigue retenerlo, atrapado en la jaula colonial: “el blanco está preso de su blancura y el negro de su negrura. Para nosotros el que adora a los negros está tan ‘enfermo’ como el que los abomina [...] Tanto el negro es esclavo de su inferioridad, como el blanco de su superioridad” (Fanon, 2009: 44). ¿Cómo salir de ahí?, se pregunta Fanon, cuyo propósito es liberar a ambos, al colonizado y al colonizador, de la esclavitud de su raza y encontrar al ser humano perdido en el camino, rescatando el “universalismo inherente a la condición humana”. Así, la “descolonización” que propone Fanon implicaría romper con el esquema colonial de manera radical, en vez de profundizarlo: “No hay que intentar fijar al hombre, pues su destino es estar suelto” (Fanon, 2009: 189), terminando con la esclavitud y el aprisionamiento del sujeto² del “círculo infernal” trazado por una determinación externa sobre sí mismo.

Tomar en cuenta esta postura nos ayuda a entender la crítica de Fanon a la corriente culturalista de la negritud que él, arriesgándose a la impopularidad y la denostación, pone en juicio hasta ridiculizarla, como un reflejo más de la patología colonial:

Yo soy blanco, es decir, yo poseo la belleza y la virtud... Yo soy el color del día. Yo soy negro, yo experimento una fusión total con el mundo, una comprensión simpática con la tierra, una pérdida de mi yo en el corazón del cosmos, y el blanco, por muy inteligente que sea, no sabría comprender a Louis Amstrong y los cantos del Congo... Yo soy verda-

² Al elegir estas palabras, retomamos el estilo del mismo Fanon, quien en su libro usa en abundancia términos como “prisión”, “ancla”, “cadenas”, “esclavo” o “atrapamiento”.

deramente una gota del sol sobre la tierra. Y se enzarzan en un cuerpo a cuerpo, con su negrura o su blancura, en pleno drama narcisista, encerrado cada uno en su particularidad (Fanon, 2009: 67).

De esta manera, Fanon diagnostica los esfuerzos del colonizado por “recuperar” su propia historia, cultura, especificidad, lenguaje, etc., como un paso necesario en su lucha personal y colectiva por la dignidad contra la negación y la inferiorización que le fueron impuestas por el colonizador; un paso, sin embargo, insuficiente y hasta peligroso si no supera la esencialización y el sentimiento de revancha y superioridad anclados en la particularidad racial/étnica. Cuando Fanon declara que “mi piel negra no es depositaria de valores específicos”, se niega a ser sujetado a un colectivo abstracto, sea éste el “pueblo negro”, la “gente negra” o la “cultura negra”, que, una vez más, sería tan sólo una reproducción de la marca colonial, una réplica estéril de los estereotipos blancos sobre lo negro y una caricaturización de “lo propio” construida frente y hacia el colonizador.

Es por eso que el anticolonialismo de Fanon reivindica ser parte del legado cultural de la humanidad, en toda su heterogeneidad y sin derechos de propiedad por parte de grupos específicos, sobre todo si este legado se refiere al pensamiento y la acción emancipadora que los seres humanos han emprendido a lo largo de su historia:

soy un hombre y, en ese sentido, la guerra del Peloponeso es tan mía como el descubrimiento de la brújula [...] Yo soy un hombre y puedo recuperar todo el pasado del mundo. No soy únicamente responsable de la revuelta de Santo Domingo. Cada vez que un hombre ha conseguido que triunfe la dignidad del espíritu, cada vez que un hombre ha dicho no ante un intento de sometimiento de su semejante, me he sentido solidario de su acción (Fanon, 2009: 186-187).

El anticolonialismo fanoniano se basa en una universalidad humanista y libertaria, unida al diagnóstico marxista de la explotación capitalista, en que la emancipación del colonizado no solamente supone la toma de conciencia y la lucha activa contra las estructuras sociales y económicas colonialistas, sino la liberación de quien se beneficia de éstas, el colonizador mismo. Así, la opresión que están viviendo los “negros” como eslabón de

una cadena mundial de acumulación —que es legitimada, pero no causada por el racismo— sólo puede ser combatida en el marco de la lucha contra la injusticia social que surge de la vivencia corporal y concreta del sujeto explotado: “para el *negro* que trabaja en las plantaciones de caña de Robert no hay sino una solución: la lucha. Y emprenderá y continuará esta lucha, no tras un análisis marxista o idealista, sino porque, sencillamente, no podrá concebir su existencia si no es bajo la forma de un combate contra la explotación, la pobreza y el hambre” (Fanon, 2009: 185). La rebeldía del colonizado no nace entonces por descubrir una cultura propia o un pasado glorioso, o por tomar conciencia de su “raza”, sino porque la opresión socioeconómica vivida imposibilita su existencia plena (enfoque desarrollado en *Los condenados de la tierra*).

De ahí que, mientras que no se resuelva la cuestión social de los colonizados, la apuesta culturalista por un “renacimiento” está condenada al fracaso:

Los pocos compañeros obreros que he tenido la oportunidad de conocer en París nunca se han planteado el problema del descubrimiento de un pasado negro. Sabían que eran negros, pero, me decían ellos, eso no cambia nada. Y en eso tenían todita la razón (Fanon, 2009: 160).

Estamos convencidos de que sería de gran interés entrar en contacto con la literatura o una arquitectura negras del siglo III antes de Jesucristo. Estaríamos muy contentos de saber que existe una correspondencia entre tal filósofo negro y Platón. Pero no vemos en absoluto en qué podría cambiar ese hecho la situación de los niños de ocho años que trabajan en las plantaciones de caña de Martinica o Guadalupe (Fanon, 2009: 189).

Fanon advierte que el problema del “negro” no es el “blanco”, sino “una sociedad capitalista, colonialista accidentalmente blanca” (Fanon, 2009: 170) que lo explota y lo racializa para legitimar tal explotación. Así, al mismo tiempo que reconoce su identidad subalterna, Fanon se niega a ser su esclavo y apuesta por la superación del trauma colonial a través de la lucha por la dignidad y la emancipación humana: “Soy negro y toneladas de cadenas, tormentas de golpes, ríos de escupitajos fluyen sobre mis

hombros. Pero no tengo derecho a dejarme anclar. No soy esclavo de la esclavitud que deshumanizó a mis padres” (2009: 189).

Como hemos apuntado al inicio de esta introducción, la obra de Fanon fue adoptada por los estudios decoloniales, de hecho, la edición española (Akal) del año 2009 que estamos citando fue acompañada por los textos apéndices —entre otros— de Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres y Walter D. Mignolo, quienes intentan inscribir el legado de Fanon en su propia corriente intelectual, sin respetar su autonomía ni las circunstancias históricas y teóricas desde las que surgió. Así es barajada la terminología propia del “giro decolonial” sobre el pensamiento fanoniano, al hablar, como lo hace Grosfoguel (2009: 261), de “la contribución de Fanon a la decolonización de la colonialidad del saber y del poder”, o, como lo hace Mignolo (2009: 311), de “una de las enseñanzas capitales del libro de Frantz Fanon para comprender la lógica de la colonialidad del saber y del ser y para operar, hacia el futuro, en la decolonialidad”. Siguiendo el comentario de Mignolo, Fanon efectuaría una “ruptura epistémica espacial”, instaurando un “conocimiento-otro” desde una “geografía de la razón”, en su calidad de “sujeto moderno/colonial” que se erige en contra de “sujetos modernos/imperiales” —entiendan, sus homólogos europeos— y da un “grito decolonial del sujeto”. Ahora bien, ¿cómo entender esta acumulación de términos extraños, ajenos a los que usa el mismo Fanon? ¿En qué consiste esa llamada “(de)colonialidad” en la que estos autores pretenden inscribir la obra del pensador martiniqués? En las siguientes líneas, procederemos a una primera caracterización de los estudios decoloniales, que se verá complementada a lo largo del libro, particularmente en los capítulos que componen su primera parte.

Los estudios decoloniales, un colonialismo intelectual

Por *estudios decoloniales* entendemos principalmente al grupo original de académicos que, a inicios de los años 2000, conformó el autollamado Grupo Modernidad-Colonialidad, como colectivo de producción constituido activamente mediante la organización de publicaciones colegiadas y eventos compartidos, sobre todo en universidades de Estados Unidos,

entre cuyos principales exponentes figuran: Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Dignolo, Ramón Grosfoguel, Edgardo Lander, Nelson Maldonado-Torres, Catherine Walsh y Santiago Castro-Gómez. Es en contra de los planteamientos de estos últimos, en particular, que queremos dirigir nuestras críticas, las cuales, sin embargo, pueden ser extensivas a otros universitarios que luego —al paso del éxito académico— fueron engrosando las filas decoloniales u otras corrientes que han adoptado algunos de sus planteamientos (por ejemplo, el llamado feminismo decolonial). Desde luego, somos plenamente conscientes de la diversidad interna de los estudios decoloniales, así como de las diferentes fases que han caracterizado su desarrollo como producción académica —desde la convergencia inicial en torno al Grupo Modernidad-Colonialidad, hasta su fragmentación y múltiples derivaciones—, y de las disputas internas, controversias y señalamientos que han podido nacer tanto de esta diversidad como de este desarrollo, cuestiones que serán abordadas —aunque sea parcialmente— en este libro, incluyendo el rescate de algunos supuestos teóricos o conceptos.

Sin embargo, no por ello los estudios decoloniales dejan de compartir un mismo zócalo filosófico, por lo que hablamos de una *razón decolonial* como objeto de nuestra crítica. ¿Cuál es esta última? Inspirados en el trabajo del peruano Aníbal Quijano y de su homólogo estadounidense, Immanuel Wallerstein, su planteamiento central rechaza la idea de una época poscolonial para América Latina, debido a que los procesos de descolonización de las sociedades latinoamericanas quedaron incompletos, por lo que siguen reproduciéndose en ellas, más allá del final formal del colonialismo; se trata de relaciones sociales que obedecen a unos esquemas velados de dominación, los cuales han sido históricamente contruidos desde las metrópolis europeas, heredados de su dominio colonial por las ex colonias y no alterados en sus fundamentos por los procesos de independencia política, en el siglo xix, y la construcción de los Estados nacionales en el xx. Por tanto, los estudios decoloniales postulan la reproducción de unas estructuras de dominación colonial de larga duración, formadas a partir de 1492, como lógica de poder global que nace con la modernidad capitalista, pero se extiende hasta la actualidad para seguir explotando y mantener dominadas a las sociedades latinoamericanas.

Este patrón de poder global es lo que los estudios decoloniales llaman “colonialidad” (del poder, del saber y del ser), que se expresa tanto en el eurocentrismo de los conocimientos dominantes, como en las jerarquías de las relaciones sociales imperantes, particularmente en el racismo —ignorando, a propósito, conceptualizaciones previas, sea dicho de paso, como ocurre en el emblemático caso del *colonialismo interno*—. ³ En este sentido, como afirma Quijano, la raza representa la “categoría básica” sobre la que se construyeron las formas sociales y se articularon las identidades nacidas de la Conquista, estableciendo una clasificación fenotípica de la población —en un orden decreciente de poder— entre los europeos y sus descendientes, de un lado, y los mestizos, negros e indios, del otro, para legitimar el nuevo orden social producto de la dominación colonial. La perpetuación de este último requiere entonces la naturalización del imaginario cultural europeo y, al mismo tiempo, la represión de las cosmogonías de los pueblos colonizados. Es a este vasto proceso de homogeneización cultural que hace referencia la categoría de “eurocentrismo”. Así, los estudios decoloniales pretenden corregir los análisis de la teoría del sistema-mundo formulada por Wallerstein, recalcando la importancia fundamental de la Conquista de América en el desarrollo histórico del capitalismo como economía-mundo y, al mismo tiempo, enfatizando la dimensión cultural de los procesos de este desarrollo, con la que es introducida una “diferencia colonial” —retomando la expresión de Mignolo— entre los países del Norte y los del Sur, por medio de un universalismo que basa la justificación moral del colonia-

³ Como inventor del término “colonialidad”, Quijano emplea una estrategia de ruptura sumamente rudimentaria con el concepto de colonialismo interno, desarrollado principalmente por los mexicanos Rodolfo Stavenhagen (1963) y Pablo González Casanova (1963), para dar cuenta de la reproducción contemporánea de las estructuras coloniales y el racismo de las relaciones sociales dentro de las sociedades latinoamericanas —el cual ha sido tradicionalmente usado por los movimientos anticoloniales y la intelectualidad comprometida con sus luchas en América Latina—, al afirmar de manera simplista que la “colonialidad es un concepto diferente, aunque vinculado con el concepto de colonialismo [...] Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen propusieron llamar ‘colonialismo interno’ al poder racista/etnicista que opera dentro de un Estado-nación. Pero eso tendría sentido sólo desde una perspectiva eurocéntrica sobre el Estado-nación” (Quijano, 2007: 93), inaugurando así el típico ejercicio decolonial que consiste en estigmatizar un concepto, o —peor aún— a un autor, tildándolo de supuestamente “eurocéntrico”, para mejor desecharlo en vez de intentar refutarlo.

lismo en la superioridad cultural de los pueblos colonizadores “blancos” sobre los colonizados “no blancos”.

Desde la perspectiva de los estudios decoloniales, sólo un proyecto político o “giro” —entiendan, ellos mismos— que interpele radicalmente e introduzca una ruptura definitiva con la colonialidad del sistema-mundo moderno será capaz de representar una verdadera alternativa. En cambio, toda lucha social con fines emancipadores que no contemple esta perspectiva será condenada a reproducir la colonialidad y, por lo tanto, a ser eurocéntrica. Más bien, la descolonización representa una tarea pendiente e imprescindible que ha de pasar por una crítica radical de los fundamentos epistemológicos del eurocentrismo, para realizar la cual los teóricos decoloniales, desde luego, serían los expertos legítimos. Desde los campos universitarios que ocupan, estos últimos instalan en la agenda pública un desafío político que sólo ellos estarían en condiciones de encarar al encontrarse en unas coordenadas “epistémicas” supuestamente alternativas, en los linderos de un pensamiento “fronterizo” (*border thinking*) que les permite producir genealogías “otras”, revelando los conocimientos allí presentes, pero “encubiertos” por el “lado oscuro” de la racionalidad moderna.

Es por eso que los estudios decoloniales buscan tener como telón de fondo, en su empresa de legitimación intelectual, las tradiciones silenciadas de una resistencia anticolonial con la que lucran simbólicamente. Mediante una estrategia profética rudimentaria, lo que también buscan es anunciar el advenimiento de otra utopía política, alternativa a un socialismo considerado eurocéntrico —como enésima “tercera vía”—, que no sólo libere a las primeras víctimas de la colonialidad (los pueblos originarios), sino también a las sociedades latinoamericanas en su conjunto. En resumen, en su calidad de nueva vanguardia intelectual —como les gusta pensarse—, los estudios decoloniales pretenden constituirse en los heraldos de la verdadera emancipación, en los nuevos libertadores de América Latina, gracias a un “giro” que subvierta el patrón de poder que la ha mantenido históricamente subyugada.

Ahora bien, de este último sucedáneo vanguardista, las ideas que queremos discutir son las asociadas a la colonialidad y el eurocentrismo,

así como las concepciones que los principales autores decoloniales tienen de la modernidad, la racionalidad, la identidad, la raza y, en términos más abstractos, la cultura o la civilización, así como sus visiones y definiciones sobre los sujetos subalternos, en especial, sobre los pueblos originarios. Asimismo, resulta inevitable revisar sus conceptualizaciones acerca de América Latina, Europa y Occidente, que suelen ser tratados como bloques homogéneos de características fijas y confrontadas. En suma, nos interesa debatir sobre el núcleo teórico de los estudios decoloniales, sus debilidades y los peligros esencialistas que conllevan, con el objetivo de esclarecer y explicar las contradicciones en las que éstos incurren, así como las diferencias existentes con los proyectos políticos genuinos de las clases y los grupos subalternos, en nombre de los cuales los estudios decoloniales pretenden hablar.

En este sentido, es necesario aclarar desde dónde parten nuestras críticas. Si tomamos posición contra los estudios decoloniales, no es porque negamos la vigencia actual del colonialismo, muy al contrario. Tampoco buscamos uno de aquellos típicos ejercicios de distinción intelectual, consistentes en tomar posición frente a una escuela de pensamiento para existir dentro del juego de las posiciones académicas. En cambio, si nos posicionamos de manera crítica ante los estudios decoloniales, es más bien por la necesidad de separarlos de un vasto y rico campo de reflexión y acción anticolonial, en el que se encuentran: los estudios poscoloniales —que anteceden a los decoloniales y que éstos buscan “superar”—, tales como el orientalismo de Edward Said, los estudios subalternos (*subaltern studies*) de la India o, más recientemente, la epistemología del Sur de De Sousa Santos;⁴ pero, y sobre todo, el anticolonialismo revolucionario de los siglos XIX

⁴ Algunos ubican la propuesta de De Sousa Santos (2009) como parte del “giro” decolonial; nosotros no, la consideramos, de manera sustantiva, en una posición teórica intermedia entre los estudios decoloniales y poscoloniales —pero la discusión queda abierta y excede el carácter de esta introducción—. En resumidas cuentas, lo que podemos decir es que, si bien la epistemología del Sur se acerca a los estudios decoloniales en varios sentidos —empezando por un afán compartido de profundizar la crítica poscolonial—, al mismo tiempo, mantiene una sana distancia crítica con ellos —como veremos a continuación a través de las citas que haremos a De Sousa Santos—, así como un carácter abierto y reflexivo que contrasta con el sectarismo y el dogmatismo de los estudios decoloniales —de cuyo grupo fundador no fue miembro el portugués—, lo que hace dialogar la epistemología del

y xx, por ejemplo, desde el movimiento intelectual de la negritud —con Aimé Césaire o Léopold Sédar Senghor, y en el que participó Fanon—, o desde el pensamiento crítico latinoamericano, con José Martí, José Carlos Mariátegui y Dolores Cacuango, hasta Fausto Reinaga, Pablo González Casanova o Silvia Rivera Cusicanqui, entre muchos otros —y de los que, no obstante, los estudios decoloniales suelen reivindicarse sin pudor—. De ahí, uno de los principales objetivos de este libro consistirá en trazar y explicar las diferencias existentes entre los estudios decoloniales y un anticolonialismo genuino, tanto de manera teórica como desde los diversos frentes de lucha contruidos por las clases y los grupos subalternos, en su resistencia frente a un colonialismo vivido y sufrido hasta la actualidad.

Esta necesidad de revisión crítica responde, en primer lugar, a la relativa influencia que han logrado los estudios decoloniales como moda intelectual en los últimos años, principalmente en los campos universitarios del continente, pero no solamente. En un plano académico, nos resulta preocupante tanto la lógica básica de los planteamientos decoloniales, como la fuerza que éstos han ganado dentro de las humanidades y las ciencias sociales, y particularmente, en los estudios latinoamericanos. En este sentido, los numerosos problemas teóricos que presentan los estudios decoloniales encierran potenciales peligros, cuyas interpretaciones pueden contribuir a justificar prácticas discriminatorias y excluyentes, cuando no abiertamente racistas y xenofóbicas, en los espacios donde éstos logren obtener eco, sobre todo entre el estudiantado universitario, pero también entre las organizaciones sociales, especialmente las de los pueblos indígenas y afrodescendientes.

En segundo lugar, nuestras críticas se deben al escenario político que ha caracterizado una historia contemporánea en la que, por un lado, las luchas sociales han tenido un protagonismo central, con los destacados ejemplos de los movimientos indígenas en Ecuador y Bolivia, y en la que, por el otro, hemos observado una instrumentalización de estas luchas, sus discursos, símbolos y proyectos políticos por parte de unos gobiernos “pro-

Sur con muchos de los planteamientos del anticolonialismo clásico y de los estudios poscoloniales, inscribiéndose de hecho en estos últimos, a pesar de las críticas de De Sousa Santos en su contra.

gresistas” y su intelectualidad, en que la corriente decolonial ha desempeñado un papel cierto para su defensa y, por lo tanto, la legitimación de la apropiación.⁵ En efecto, una vez traducida en políticas públicas —cuando el giro decolonial acompañó al progresista—, hemos podido ver las consecuencias prácticas de la usurpación decolonial, en particular en los Estados formalmente plurinacionales de Ecuador y Bolivia, donde, tras la fachada de los discursos descolonizadores, se han impuesto políticas nacionalistas y extractivistas, profundizadoras del capitalismo y el colonialismo en nuestro continente. Con los estudios decoloniales, nos encontramos, entonces, frente a una nueva forma de ventriloquía, la última versión de una piratería intelectual que no sólo tiene efectos de pacificación y anulación de proyectos políticos rebeldes y emancipadores, sino que, además, ha sido cómplice activo de la dominación.

Por lo anterior, la crítica de los estudios decoloniales parece todavía más pertinente, con el objetivo de contrarrestar los efectos de una moda intelectual cuya legitimación académica encierra potenciales peligros, no sólo en el estricto ámbito académico, sino también en el político y el organizativo. Es por estas dos grandes razones que hemos percibido, de manera creciente, la necesidad de coordinar un libro colectivo que reúna, desde

⁵ Basta revisar algunas declaraciones al respecto, cuando, por ejemplo, Mignolo (2007: 31) afirma que “son otras las reglas del juego que están planteando Chávez en Venezuela y Evo Morales en Bolivia” o Dussel asevera en una entrevista (Martínez Andrade, 2015) que “yo le doy a García Linera, a Hugo Chávez y a la gente que tiene un poquito de inquietud teórica, la clave de una política que se debe desarrollar”, entre otras. También, hechos concretos ilustran la alianza “bolivariana-decolonial”. Por ejemplo, cuando la puesta bajo tutela del Foro Social Mundial en 2006, con su organización en Caracas, cuenta con la participación activa de varios teóricos decoloniales, dentro de un espacio ahora domesticado donde ellos pueden vulgarizar su experticia y hacer pasar por revolucionaria su empresa académica-política de contrainsurgencia intelectual, sobre todo ante unos movimientos sociales en pleno proceso de cooptación. Como lo reconocen los propios interesados (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 12), “es necesario decir que el Grupo Modernidad/Colonialidad no se especializa sólo en publicar libros dirigidos a expertos, sino que participa también en varios proyectos académico-políticos. Algunos de sus miembros se encuentran vinculados con el movimiento indígena en Bolivia y Ecuador, y otros organizan actividades en el marco del Foro Social Mundial. En el último Foro Mundial de Caracas el grupo coordinó tres paneles”. Hasta fechas muy recientes se ha mantenido dicha colaboración, por ejemplo, con el anuncio de la creación del Instituto Nacional para la Descolonización por Nicolás Maduro en 2018, en presencia de Dussel y Grosfoguel.

una diversidad de perspectivas, un conjunto de críticas a los principales autores decoloniales. Estas oposiciones eran preexistentes, pero hasta el momento habían sido fragmentadas, encontrándose dispersas en textos aislados o debates truncos, como en el emblemático caso de la crítica pionera de Silvia Rivera Cusicanqui (2010) a “Mignolo y compañía” —mencionada en la mayoría de los capítulos que integran este libro—.

Ante tal panorama, nos dimos a la tarea de rastrear estas críticas para invitar a quienes las escribieron a retomarlas e integrar un conjunto complementario que hoy es materia del presente tomo. En él colaboramos 16 personas, siete mujeres y nueve hombres, desde diferentes países de América Latina y el Caribe (Argentina, Bolivia, Brasil, México, Puerto Rico y Uruguay) y del mundo (Australia, España y Francia), a partir de varias perspectivas académicas, desde algunas disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades —como la filosofía, los estudios latinoamericanos, la sociología y la antropología— y militantes, desde varios frentes de lucha —el feminismo, el indianismo o el ecologismo—, cuyo denominador común es el anticolonialismo; es decir, la necesidad de poner fin a la confusión que introdujeron los estudios decoloniales para pensar la descolonización efectiva y enfrentar el colonialismo actual.

En efecto, los problemas que provoca esta nueva moda intelectual son numerosos, dependiendo de la perspectiva que adoptemos. Es precisamente a este escrutinio crítico, metódico y diverso que se dedica la primera parte del libro: “Las antinomias de la razón decolonial”, la cual reúne siete capítulos que plantean una serie complementaria de críticas desde una pluralidad de perspectivas teóricas. En términos generales, estos capítulos apuntan las profundas contradicciones en las que incurren los estudios decoloniales, las cuales, a su vez, no dejan de reflejar la ambigüedad de las posiciones académicas desde las que éstos son producidos. Para sólo mencionar algunos de estos problemas, entre los principales encontramos: un determinismo geográfico; un simplismo historiográfico; un maniqueísmo permanente; el esencialismo de una visión culturalista; una fuerte impronta posmoderna; un provincianismo latinoamericanista; una aparente crítica al eurocentrismo, que, en realidad, esconde un férreo occidentalismo

(entendido como lo contrario del orientalismo); y, un antimarxismo primario, entre otros. La lista es larga. Pasemos ahora a revisar estos puntos de manera detallada, uno por uno, relacionándolos con los capítulos que componen la primera parte del libro. Con este ejercicio queremos evitar la enumeración monótona del capitulado y mostrar más bien sus enlaces y cruces argumentativos.

Descolonizando los estudios decoloniales

Un primer problema deriva de la idea de eurocentrismo presentada por los estudios decoloniales, dado que tiende a determinar las obras intelectuales por sus condiciones geográficas de producción. Así, se establece un supuesto correlato entre ubicación geohistórica y posición epistemológica —o cuando “en Europa” es transformado *ipso facto* en “de Europa” por Mignolo—, como si el saber tuviera patria. Por el contrario, cabe recordar que las coordenadas espaciales de una obra no son más que un epifenómeno, pues no intervienen en el sentido geopolítico del texto. Este último se ubica más bien en las condiciones sociales de producción de la obra, es decir, en la posición social (dominante o dominada) que ocupa quien la produce en los espacios sociales a los cuales se destina su producción. Esta posición es la que realmente da sentido a los contenidos de toda obra intelectual y permite ubicar su locus de enunciación. Sin embargo, como en el caso de los estudiosos decoloniales, quienes se dedican a abstraer la quintaesencia textual a menudo olvidan que la construcción de un corpus resulta inseparable de la construcción de las condiciones sociales de producción de las obras que lo constituyen y que, [...] a la inversa, el análisis de las características sociales de los productores y de los lugares de producción introducen incesantemente nuevos interrogantes sobre los textos (Bourdieu y Boltanski, 2009: 19).

Por ende, toda “geografía de la razón” o “geopolítica del conocimiento” —siguiendo las expresiones de Grosfoguel y Walsh— confunde casualidad con causalidad. Por más metafórica que sea, la formulación poco afortunada del término “eurocentrismo” tiende a tomar a Europa como dato unitario y realidad hipostasiada, cuando “Europa” como tal no existe, pues

“las culturas sólo son monolíticas cuando se ven de fuera o a distancia. Cuando las vemos de dentro o de cerca es fácil ver que están constituidas por varias y a veces conflictivas versiones de la misma cultura” (De Sousa Santos, 2009: 146). En este sentido, la distancia de los escritorios universitarios desde los que escriben los autores decoloniales los hace esencialistas. Es lo que advierte Daniel Inclán en su capítulo: “La historia en disputa: el problema de la inteligibilidad del pasado”, al exponer la pobreza y el simplismo que padece la historiografía decolonial, particularmente, en relación con su idea de Europa:

En las formulaciones del giro decolonial no hay cabida para pensar la dialéctica de Europa en los procesos colonizadores, ya que es presentada como unidad, como una sustancia maligna que se expande por el mundo. Para el giro decolonial es inconcebible que la invención del mundo colonial sea, al mismo tiempo, una reinención de Europa. Ahí donde se inventa América hay una reinención de lo que tan fácilmente se llama Europa. La invención como proceso colonial es siempre dialéctica, no es una relación unívoca que va de un punto a otro, de un polo activo a una geografía pasiva que sufre los efectos de una voluntad perniciosa (p. 40).

La “Europa” que los estudios decoloniales tanto critican se convierte en el fantasma de la teoría del complot que atormenta el espíritu de sus doctrinarios, cuando ellos buscan sin cesar —y así terminan por inventar— los signos de algunos viejos demonios en toda obra producida por alguien considerado por ellos como europeo —signos de los que no estaremos exentos, desde luego, quienes coordinamos el presente libro—. Al erigir a “Europa” como el sujeto de sus verbos, ellos atribuyen supuestas voluntades a un ectoplasma. Como bien advirtió De Sousa Santos (2009: 354) hace ya más de 10 años, “lo mismo que provincializan a Europa, la esencializan, o sea, la convierten en una entidad monolítica que se contrapone de modo uniforme a las sociedades no occidentales. Tal esencialización descansa siempre en la transformación de una parte de Europa en su todo. Así [...] [se] universaliza la experiencia colonial a partir del colonialismo británico”.

Esta transmutación de una parte en el todo hace que los autores de-

coloniales omitan —con excepción de Quijano— que la historia de los pueblos europeos, antes de ser marcada por el colonialismo exterior, fue y sigue siendo marcada por el colonialismo interior —sea en Cataluña, Escocia o Crimea, por sólo mencionar algunos casos con una actualidad reciente—. En este mismo sentido, los estudios decoloniales omiten que las últimas cruzadas, originalmente destinadas a luchar contra la ocupación mahometana de Jerusalén, se volcaron en contra de los pueblos cátaros y albigenses. De igual manera omiten que la conquista de América fue hecha por moros y judíos (empezando por Colón) que huían de la Inquisición. Como lo recuerda De Sousa Santos, omiten que el colonialismo español o portugués era periférico al dominio británico central. Así, sus omisiones hacen que los estudios decoloniales no puedan concebir que haya dominados entre los dominantes —a diferencia de la figura del colonizador colonizado que plantea Fanon— y que, al revés, haya dominantes entre los subalternos,⁶ pues reconocer estas contradicciones obligaría a los estudios decoloniales a complejizar sus planteamientos y dejar de lado la lectura simplista que hacen de la historia de la dominación colonial, la cual reducen al maniqueísmo de una lucha entre buenos y malos, con base en un “barómetro teórico del bien y el mal” —según la expresión de Gregory Pappas—.

Al erigir a Europa u Occidente como la fuente de todos los males, los estudios decoloniales comparten inconscientemente las premisas de la teoría del choque de civilizaciones, y ello a pesar de sus críticas formales a Samuel Huntington, puesto que atribuyen primacía a la idea de raza como “eje fundamental de la globalización” (Quijano) y a la idea de una civilización latinoamericana en conflicto con Occidente, desde un provincianismo que erige a América Latina como supuesto “episteme” (Lander) y “primera identidad geo-cultural moderna y mundial” (Quijano). Una vez más, lo que omiten —con excepción de Dussel— es que, como lo demuestra Edward Said, el mito de Occidente se construye en contraposición con el mito

⁶ Por ejemplo, en la denuncia de Mignolo sobre el “total desmedro y olvido” del kichwa por la “lengua hegemónica” castellana se omite que, a su vez, el kichwa es un idioma igualmente hegemónico con respecto a los idiomas de los demás pueblos originarios, como relación derivada de la historia de un Tawantinsuyo hecho de invasiones, sometimientos y *mitimaes*.

de Oriente, pero de ninguna manera en referencia al mito de El Dorado.

Este eje Oriente-Occidente contiene [...] una rivalidad civilizatoria y, por ello, es mucho más conflictivo que el eje Norte-Sur, que se constituye por la relación entre la civilización y su contrario, la naturaleza y el salvaje. Aquí no hay conflicto propiamente porque la civilización tiene una primacía natural sobre lo que no es civilizado. Según Hegel, África no forma parte siquiera de la historia universal. Para Occidente, Oriente es siempre una amenaza, mientras que el Sur es apenas un recurso” (De Sousa Santos, 2009: 215).

Es decir, si el mito de Oriente, construido en siglos pasados en torno al poder del Imperio otomano, es la alteridad civilizada para Occidente, como su reflejo en el espejo, de ninguna manera la es el Sur, sea americano, africano o asiático. El mito de El Dorado representa más bien la inferioridad salvaje, cuya humanidad misma es sistemáticamente puesta en duda, con categorías que resisten el transcurrir del tiempo desde las del Sepúlveda de la Controversia de Valladolid, hasta las del Huntington del choque de civilizaciones.

A pesar de la advertencia de Said —según la cual la respuesta al orientalismo no es el occidentalismo ni el provincianismo negativo que de él deriva—, los estudios decoloniales siguen cargando el peso de la culpabilidad nacida de las sentencias de Hegel, no tanto sobre África, sino sobre el hecho de que Europa terminaría en los Pirineos, en una clara referencia del filósofo alemán hacia una “España mora” y un “Portugal judío”. En este sentido, si los estudios decoloniales critican tanto a Europa, es para mejor existir ante los ojos de la academia europea, pues “el giro decolonial surgió y continúa gestándose en diálogo conflictivo con la teoría política de Europa” (Mignolo, 2007: 32) y “aspira, en parte, a completar aquello que Europa pudo haber hecho” (Maldonado-Torres, 2007: 161). Si ellos denuncian una “nordo-manía”, es porque sigue siendo el Norte el que orienta sus brújulas intelectuales —muestra de ello es el espacio dedicado en sus escritos a la filosofía dominante, con capítulos enteros sobre Descartes, Kant, Tocqueville, Hegel, Heidegger o Habermas—. Si los estudios decoloniales cuestionan el método científico, alimentando a propósito la confusión entre ciencia y positivismo, objetividad y neutralidad, es porque las necesidades

del rigor científico se oponen a las comodidades del ensayismo, confortablemente abocado a “la exploración de los límites de las ciencias europeas” (Maldonado-Torres, 2007: 135). Si se enfrascan en discusiones “epistémicas”, sin fin ni efectos, es porque su empresa intelectual carece de un trabajo empírico que la justifique. En esto radica otra de las críticas formuladas por Daniel Inclán, en los siguientes términos:

Para el giro decolonial es funcional hacer contranarrativas y críticas epistémicas, porque se exime de hacer investigaciones empíricas [...] Destaca, en ese sentido, que ninguna de las personas notorias del giro decolonial habla alguna lengua indígena ni practica algún tipo de acercamiento directo con las comunidades que son objeto de su interés, ya sea por medio de etnografías, historias orales o registros audiovisuales. Su obsesión a la crítica de la epistemología es un argumento a favor de la no-investigación empírica cercana a los grupos subalternos. Tampoco hay un proceso de construcción de renovados cuerpos documentales para generar otras historiografías, otras maneras de construir interpretaciones sobre el pasado. Estas tareas las delegan a los jóvenes investigadores (p. 36).

Además, si los estudios decoloniales tanto critican a la academia y su eurocentrismo, es porque no son más que académicos que sueñan con lo que no pudieron obtener por sus propios méritos: el reconocimiento de sus pares y, en especial, de sus homólogos europeos. Es aquí donde sus doctrinas se revelan como víctimas de sus propias críticas, cuando se presentan como una inversión inconsciente del etnocentrismo de origen europeo, con Anáhuac, Tawantinsuyo y el condenado como reflejos negativos de Grecia, Roma y el Dasein. Es así como incurren en lo que Wallerstein —con justa razón— denomina “eurocentrismo anti-eurocéntrico”, puesto que se convierten a sí mismos en los mejores defensores de lo que pretenden criticar. En efecto, al criticar un universalismo supuestamente europeo, sus escritos se sostienen en formas ocultas y aún más perversas de universalismo. Ésta es precisamente la conclusión a la que llega el capítulo de Jeff Browitt: “La teoría decolonial: buscando identidad en el mercado académico”, al enseñar que ésta

ha asumido dentro de la academia el estatus de un culto, especie de

secta religiosa con sus devotos y sumos sacerdotes, quienes hablan con una autoridad autorreferencial y lucran simbólicamente con un antieuropeísmo sin matices. Sin embargo, muchos de sus argumentos no resisten el más mínimo examen. Los teóricos decoloniales tergiversan el pensamiento crítico latinoamericano, mismo que tiene una parte de sus raíces en la epistemología de la Ilustración, pero queriendo poner esta última entre corchetes y extraerse de la modernidad por medio de un mundo indígena y afrodescendiente del que usurpan conceptos y reinterpretan prácticas [...] A fin de cuentas, lo decolonial no es más que una rudimentaria estrategia académica, basada en un terrorismo intelectual, que busca ante todo identidad en el mercado y reconocimiento de sus pares, empezando irónicamente por el de sus contrincantes europeos. (p. 87)

Ahora bien, siguiendo con la perspectiva decolonial, nuestro pensamiento estaría forzosamente contaminado por premisas eurocéntricas — de hecho, este argumento será una predecible réplica a nuestras críticas—. Por tanto, sería necesario emprender la elaboración de nuevos andamiajes conceptuales con base en “epistemologías descolonizadas”. Es en este punto donde los autores decoloniales —desde los campos universitarios que buscan colonizar— organizan espacios institucionales que ellos convierten en auténticos *think tanks* encargados de una labor de contrainsurgencia intelectual contra el legado del pensamiento crítico latinoamericano. Es lo que demuestra la sabia argumentación desplegada por Martín Cortés en su capítulo: “Una pobre ontología del origen y la pureza. Sobre Marx, marxismos y crítica decolonial”, en el que denuncia la operación de borramiento que orquestan los estudios decoloniales, que niega la riqueza de los múltiples legados del pensamiento crítico, con el fin no declarado de sustituir al marxismo en el lugar que este último perdió como vanguardia intelectual de América Latina. Con este proceder, “un siglo y medio de luchas políticas y reflexiones críticas latinoamericanas caen en la desgracia de reificar el discurso eurocéntrico: nos quedamos sin tradiciones, y apenas podemos aspirar a enlazarnos, vía pensamientos fronterizos y giros decoloniales, con el origen esquivo de la región” (p. 115).

No es casualidad, entonces, que buena parte de los teóricos decoloniales sean renegados del marxismo, pues Marx llegó “a ser consciente del

eurocentrismo de su perspectiva histórica. Pero no llegó a dar el salto epistemológico correspondiente” (Quijano, 2000: 360). Tampoco es casualidad que los estudios decoloniales replacen al capitalismo por la modernidad, la acumulación por el desarrollo, la plusvalía por el racismo, la clase por la raza, el capital por Europa, la burguesía por Occidente, la subalternidad por la otredad, la conciencia por la identidad, el imperialismo por el eurocentrismo y el internacionalismo por la interculturalidad. Ahora bien, lo que los ellos no replazan son los esquemas binarios de un marxismo vulgar que, a pesar de sus exorcismos, siguen estructurando su pensamiento ahora “descolonizado”.

En esta empresa de contrainsurgencia intelectual resulta importante la invención de un lenguaje que permita dar la apariencia de una nueva alternativa. Es así como los estudios decoloniales destacan por sus neologismos y galimatías: “pluri-versalismo transmoderno” (Grosfoguel), “*shift* epistémico” (Mignolo), “*ego conquiro*” (Dussel), “diferencia trans-ontológica” o “escepticismo misantrópico maniqueo” (Maldonado-Torres); desarrollando declinaciones rimadas de taxonomías sobre el sufijo de la modernidad y su colonialidad: “alteridad como identidad en la exterioridad” (Dussel), racionalidad, heterogeneidad, otredad, globalidad, “europeidad” [*sic*], intersubjetividad, “unilinealidad”, “etno-racialidad”, “corporeidad”, “coetaneidad”, “pluri-versalidad”, interculturalidad, “mismidad” [*sic*], entre otras; mientras que, de manera concomitante, los vocablos de clase social o de capital brillan por su ausencia, por ser perentoriamente revocados con el pretexto de su obsolescencia presumida.

Este vocabulario decolonial es el producto de un imperialismo simbólico. Sus efectos de realidad son tan fuertes y perniciosos como la impostura a la que se prestan los defensores de la llamada “revolución posmoderna”, quienes, bajo el falso postulado posmaterialista, pretenden visitar el mundo haciendo *tabula rasa* del legado de dos siglos de lucha clasista, descrita por ellos como un arcaísmo. Una vez más, tampoco es casualidad que los estudios decoloniales, más allá de sus críticas formales al posmodernismo, no dejen de construirse en relación con este último (sea un Lander con Baudrillard o un Castro-Gómez con Lyotard), con el fin de “repen-

sar la tradición de la teoría crítica a la luz de la teorización posmoderna” (Castro-Gómez, 2000: 95) y así estructurar el “giro decolonial” en torno a los tópicos típicamente posmodernos “de las percepciones cognitivas, de los modos de producir u otorgar sentido a los resultados de la experiencia intersubjetiva, del imaginario, del universo de relaciones intersubjetivas del mundo, de la cultura en suma” (Quijano, 2014: 788). De esta manera, los estudios decoloniales vuelven a incurrir en una inversión estéril, suerte de “posmodernismo anti-posmoderno” que sólo revela las posiciones sociales dominantes desde las que son enunciados.

En general, sea con respecto al eurocentrismo o el posmodernismo, ésta es quizá la crítica más fuerte sobre la que concuerda la mayoría de los textos que componen este libro, es decir, sobre el hecho de que los estudios decoloniales, al criticar lo que ellos consideran son los elementos de la colonialidad, terminan siendo de manera paradójica una simple inversión del objeto de sus ataques, reproduciendo precisamente lo mismo que critican. En este punto clave radica la principal contribución del capítulo de Rodrigo Castro Orellana: “El lado oscuro de la decolonialidad: anatomía de una inflación teórica”, cuya deconstrucción sistemática del discurso decolonial demuestra su permanente estado de contradicción, al explicar por qué “aquello que se justifica como la apuesta inclusiva de un pensamiento otro, oculta una operación de exclusión de discursos similar a la que denuncia” (p. 55), y, en consecuencia, cómo la colonialidad denunciada “ha quedado completamente invertida y reproducida en el interior del proyecto decolonial” (p. 59).

En efecto, no basta con poner de cabeza las categorías dominantes o voltear los mapas, colocando el sur en lugar del norte, pues una inversión de las dicotomías sigue siendo dicotómica, como vimos con Fanon y su advertencia sobre la trampa colonial. Al criticar los esencialismos coloniales, los estudios decoloniales son igualmente esencialistas, pero ahora al revés. Su populismo intelectual convierte la indispensable revalorización de los conocimientos subalternos en una idealización de los pensadores latinoamericanos —no sin cierto chauvinismo— y, en particular, de los indígenas, mientras que la necesaria reflexividad crítica acerca de las teorías

dominantes cae en una satanización de las filosofías europeas, tal como lo muestra —a partir de la interpretación de Descartes, Hegel y Marx por Grosfoguel— el capítulo de Bryan Bonilla Avendaño, intitulado: “Reflexiones críticas en torno a la conceptualización de la colonialidad, el eurocentrismo y la epistemología de Ramón Grosfoguel”. Como si glorificando a los unos y denigrando a los otros —incluso *ad hominem*, como en el caso de este último— pudiera resolverse el problema de fondo. Es más, resulta por demás absurdo suponer que vivir en un país del Sur o estar en una posición de subordinación social brinda una ventaja cognoscitiva —o viceversa— como a menudo lo dejan pensar los juicios decoloniales. Así como ser indígena o afrodescendiente (y mujer) no debería representar una desventaja, tampoco puede otorgar virtudes *a priori* o algún tipo de privilegio, sin caer en una especie de demagogia epistemológica.

El radicalismo gratuito de esta última es puesto al descubierto si lo comparamos con la sutileza analítica de otras propuestas filosóficas que, si bien comparten inquietudes respecto del pasado colonial y expresan solidaridades con los pueblos originarios y sus luchas, se alejan de las tergiversaciones decoloniales para encarar la complejidad real de los procesos históricos y sociales de una manera inteligente, hecha de matices, como en el caso de la producción filosófica de Luis Villoro, presentada por Gregory Pappas en su capítulo: “Limitaciones y peligros de los estudios decoloniales: lecciones del zapatista Luis Villoro”, o de las obras de José Carlos Mariátegui y Oswald de Andrade, como las recuerda el texto de Martín Cortés.

Es más, si proseguimos con el ejercicio comparativo y confrontamos la apariencia crítica de los estudios decoloniales con la genuina radicalidad del anticolonialismo, por ejemplo, cuando Fanon (2011: 98) explica que “la aparición del racismo no es fundamentalmente determinante. Porque el racismo no es una totalidad en sí, sino sólo el elemento más visible, más cotidiano [...] y en ciertos momentos, el más grosero de toda una estructura dada”, o, cuando Aimé Césaire, en su célebre *Discurso sobre el colonialismo*, afirma que al final del capitalismo está Hitler,⁷ observamos que, a diferen-

⁷ En este punto hay un claro ejemplo de cómo los autores decoloniales tergiversan a los clásicos, en este caso, Grosfoguel a Fanon y Césaire acerca del nazismo, que los anticolonialistas atribuyen a la compleja exacerbación de las contradicciones del capitalismo

cia del pensador anticolonial que se expone al exponer las contradicciones profundas del capitalismo histórico, el decolonial expone sin exponerse. Lejos de buscar el conocimiento y de luchar por el reconocimiento de las culturas subalternas, marginadas por los cánones académicos, los estudios decoloniales lucran simbólicamente con la miseria del mundo. La ambigüedad de sus planteamientos expresa las contradicciones específicas de su posición social como *homo academicus*, que no dispone de otro terreno para invertir su libido política —cuando no se alía con algún gobierno “progresista”— que el de las querellas de capilla disfrazadas de epopeyas conceptuales.

Asimismo, la defensa acérrima de la interculturalidad por los estudios decoloniales, por más “crítica” que sea (Walsh), no es más que la importación de una corriente intelectual producida desde el campo universitario estadounidense. Otra vez, no es casualidad que la mayoría de los teóricos decoloniales ocupe puestos en este campo —en sus textos, las citas en inglés a menudo ni siquiera son traducidas—, pues ellos no son más que agentes activos de la dominación de dicho campo sobre la academia latinoamericana. Como lo advierte Rivera Cusicanqui:

sin alterar para nada la relación de fuerzas en los “palacios” del Imperio, los estudios culturales de las universidades norteamericanas han adoptado las ideas de los estudios de la subalternidad y han lanzado debates en América Latina, creando una jerga, un aparato conceptual y formas de referencia y contrarreferencia que han alejado la disquisición académica de los compromisos y diálogos con las fuerzas sociales insurgentes. Los Mignolo y compañía han construido un pequeño imperio dentro del imperio (2010: 57-58).

Amparados en el provincianismo “nuestroamericano”, los autores decoloniales son los encargados comerciales de la exportación de doctrinas ajenas a las realidades periféricas de América Latina, situación que repro-

histórico, mientras que el decolonial lo reduce al esencialismo de “los europeos” —en abstracto y sin distinciones con respecto a las víctimas reales del nazismo y el Holocausto—, quienes, según Grosfoguel (2009: 281), “antes de ser sus víctimas fueron cómplices del nazismo”...

duce, además, los vicios que suelen caracterizar a una parte del pensamiento académico estadounidense.⁸

En resumidas cuentas, los estudios decoloniales se agrupan en el caballo de Troya de un complejo mediático-intelectual que introduce en el espacio académico la lógica del *show-business*, la búsqueda cínica de la visibilidad a toda costa, el tráfico de capital simbólico, cuando ellos se asocian para la explotación de casos sociales de un espectacular desamparo y la puesta en escena en el teatro académico del pobre, el indio o el negro. Adornan su férreo occidentalismo con la presentación de una imagen insostenible de los pueblos originarios, así como de los tiempos prehispánicos, bajo la aparente legitimidad de su indignación y la falsa identificación, según unos esquemas de percepción y apreciación que no son los de estos pueblos, empezando por el idioma. Mediante la pose de un compromiso político que reducen a la indignación moralizadora de la “bella alma europea” y de sus vagas culpabilidades retrospectivas en cuanto al escenario colonial, su supuesta defensa de los pueblos originarios sólo puede oscilar entre el miserabilismo filantrópico y la exaltación milenarista. Son varios los autores participantes en este libro que denuncian estos peligros, como Gregory Pappas, por ejemplo, quien advierte que

los decoloniales deberían estar preocupados por el peligro de la malversación. Si no tienen cuidado con la manera en la que usan el pensamiento indígena, puede que terminen llegando a una seria inconsistencia, donde ellos mismos estén colonizando al pensamiento indígena. De esta manera, lo anterior se relaciona con el peligro de la ventriloquía, es decir, cuando un intelectual no indígena asume una postura autoritaria y empieza a hablar en nombre de los indígenas (p. 150).

En contraposición, estamos convencidos de que la importancia del colonialismo y de sus herencias aún presentes es lo suficientemente signi-

⁸ En nuestra opinión, estos vicios son: el legalismo, que convierte divisiones sociales consagradas oficialmente en principios de conocimiento; el populismo, que remplace el estudio sobre los mecanismos estructurales de dominación por la celebración de las esencias culturales de los subalternos; y, el moralismo, que obstaculiza el análisis sociológico y condena toda idea a un debate metafísico sin fin sobre el reconocimiento de identidades.

ficativa como para no dramatizarla de manera teatral, sobre el tópico de la “herida colonial” (Mignolo). Por más que ellos mismos lo advierten, lo que los estudios decoloniales no dejan de omitir es que, como recuerda Fanon, los estudios culturales no dispensan de la economía política. En este sentido, si bien es cierto que la investigación de las prácticas culturales presenta una indudable importancia para entender el escenario colonial, así como la imposibilidad para el colonizado de expresarse en términos propios, esta importancia no debe justificar el encierro en una visión culturalista que oscurece la materialidad de las relaciones de dominación que hacen posible la reproducción del racismo y las jerarquías sociales. Con esta visión, los estudios decoloniales se encuentran en un estado de total desarme político, pues “tiene igualmente poco sentido hacer una crítica culturalista a la modernidad occidental, por más radical que sea, [...] dejando en la sombra los procesos económicos, sociales y políticos que tanto se reproducen en la crítica de la cultura, como en la cultura de la crítica” (De Sousa Santos, 2009: 13). Lo que los estudios decoloniales no pueden (o quieren) ver es que el problema de la producción de conocimientos desde los campos universitarios europeos no es solamente de orden cultural, sino también de orden clasista, como lo había expuesto Paul Nizan (en 1932) con su retrato de *Los perros guardianes*.

A pesar y en contra de esta realidad, los estudios decoloniales fomentan un enfoque culturalista que tiende a resumir la diversidad de las formas de dominación al eurocentrismo de la sola colonialidad, como factor monocausal de una dicotomía simple que niega, por tanto, las demás formas posibles de dominación. Como bien lo dice Wallerstein (1988: 55), “al advertir que hay luchas distintas de las luchas de clases que absorben buena parte de las energías políticas gastadas en total, han llegado a la conclusión de que el análisis de clase es de dudosa utilidad para comprender la lucha política. Ésta es una curiosa inferencia”. En efecto, esta última no sólo conduce a negar la lucha de clases, sino a esencializar pueblos y a fosilizar culturas enteras, de tal manera que no podría haber dominados dentro de la “raza dominante” (los pobres blancos) ni dominantes dentro de las “razas dominadas” (la burguesía indígena). Es más, el modo con el que los estudios decoloniales privilegian la colonialidad sólo

encuentra eco en el dogmatismo del marxismo vulgar, cuando este último encerraba todas las formas de dominación en el antagonismo clasista, como “contradicción principal respecto de la cual las demás contradicciones son vistas como sectores secundarios” (p. 156), como bien lo advierte Philippe Corcuff en su capítulo —último de la primera parte del libro: “De ciertas desventuras de la razón decolonial y poscolonial: homenaje crítico y libertario al cuestionamiento descolonizador”. Así, los estudios decoloniales concuerdan tácitamente en la predominancia de las dicotomías entre metrópolis y colonias, entre lo blanco y lo no-blanco por encima de todo otro clivaje, empezando con la oposición entre ricos y pobres. Por ende, es el sueño de todas las burguesías el que se encuentra realizado: estar libre de proletariado, pues desde el momento en que sólo existen grupos étnicos y culturales, ricos y pobres juntos, las cosas se simplifican... al menos para los ricos.

El antídoto de la praxis

Es por todas estas falacias que la segunda parte del libro recupera una mirada anticolonial, heredera de Fanon, al subrayar la dimensión práctica de las luchas que las clases y los grupos subalternos emprenden contra las múltiples formas de la opresión colonial. En este sentido, el título de esta segunda parte: “No es decir nomás”, palabras de una lideresa indígena recuperadas por Silvia Rivera Cusicanqui al final de su capítulo, representa nuestra apuesta metodológica frente a la inflación teórica, la excesiva abstracción y la verborrea de los estudios decoloniales, junto con la preocupante incoherencia entre la prédica y la práctica de varios de sus exponentes. Por lo tanto, después de haber deconstruido de manera sistemática lo que hemos denominado *las antinomias de la razón decolonial*, consideramos necesario pasar a una crítica constructiva, desde una militancia concreta unida a la perspectiva académica, pero sin pretensión de hablar en nombre de nadie.

A partir de casos concretos de lucha, esta segunda parte brinda alternativas reales, nacidas de las prácticas descolonizadoras de “los pueblos en movimiento como sujetos anticoloniales”, retomando el título del texto de Raúl Zibechi que la introduce. En este sentido, los cinco capítulos reuni-

dos en ella demuestran la permanencia del colonialismo en la actualidad, no sólo como consecuencia de un hecho colonial histórico y consumado, a manera del colonialismo interno al que se refiere la propuesta de una descolonización, sino, y sobre todo, como conjunto de prácticas activas de conquista y colonización, un *ethos* y rasgo estructural del capitalismo contemporáneo, que exige a su vez posturas anticoloniales igualmente activas. Es por lo anterior que las autoras reunidas en esta segunda parte subrayan la interseccionalidad de las formas de dominación, en la que resultan tan interconectados como inseparables el Estado, el capital, el patriarcado y el colonialismo. Así, las luchas anticoloniales y descolonizadoras conllevan simultánea y necesariamente apuestas antiestatales, anticapitalistas y anti-patriarcales, lejos de todo “giro epistemológico” que pretende encapsularlas en categorías absolutas como la identidad, la cultura, la raza o el género.

Más bien, estos cinco capítulos se posicionan contra la trampa colonial expuesta por Fanon, es decir, el peligro de encerrarse en la particularidad, en especial, alguna identidad colectiva específica, y proponen —parafraseando a María Galindo— tumbar la puerta identitaria pateándola, para no esconderse tras ella. En efecto, la claridad a la hora de identificar los antagonismos comunes acerca del Estado, el capital, el patriarcado y el colonialismo sirven para reforzar el conjunto de las luchas, sin invisibilizar ni reducir la multiplicidad de formas de dominación, pero tampoco hacer suyas las categorías de diferenciación inventadas e impuestas desde los procesos de colonización a fin de debilitar las resistencias de los sujetos colonizados.

Esta segunda parte está atravesada por algunos ejes comunes cruciales para nuestra propuesta anticolonial y descolonizadora, algunos ya esbozados líneas arriba, que consideramos importante reiterar. En primer lugar, como lo apunta Raúl Zibechi, el anticolonialismo, más que ser producto de alguna vanguardia intelectual, surge desde los mismos sujetos subalternos que se rebelan y apuestan por la construcción aquí y ahora de mundos descolonizados. En este sentido, su capítulo nos acerca a las experiencias zapatista y kurda como fuentes de prácticas y teorizaciones fértiles a la hora de pensar en alternativas antisistémicas en contextos complejos y adversos.

Estas experiencias de lucha desafían el concepto clásico de movimientos sociales, al ayudarnos a “comprender los movimientos de otros pueblos en otras partes del mundo, en particular, aquellos que se afincan en territorios disidentes y en resistencia, los que sostienen autoridades propias, construyen poderes no estatales y toda una red de relaciones sociales no mercantiles para educar, sanar y resolver conflictos” (p. 170). De ahí, a través de los procesos de lucha anticolonial que emprenden, estos pueblos en movimiento no solamente se descolonizan a sí mismos, sino que cuestionan la misma teoría social que pretende analizarlos.

El principal rasgo del colonialismo, tan criticado como combatido desde estos movimientos, radica en la construcción permanente de nuevas formas de dominación. Es lo que muestra Ana Massadar Morel en su capítulo “Jineología y educación libertaria: una lucha anticolonial de las mujeres kurdas”, cuando resume: “Queda claro el protagonismo de las mujeres en la revolución kurda: la lucha contra el patriarcado es una lucha por la liberación de toda la sociedad, puesto que, según Öcalan, la dominación sobre las mujeres abre las puertas para todas las demás dominaciones [...] y es precisamente el Estado-nación moderno, la expresión e institucionalización máxima de este poder masculino que subyuga a los pueblos, las clases y a las mujeres en un funcionamiento colonial” (p. 195).

Por eso, la despatriarcalización de las relaciones sociales representa una condición previa y necesaria a la descolonización, como lo advierte María Galindo en su texto: “No se puede descolonizar sin despatriarcalizar”, al explicar que “la relación entre patriarcado y colonialismo es un capítulo ineludible que nos abre a comprensiones fundamentales sobre la relación directa entre colonialismo y opresión de las mujeres. El colonialismo, para reconfigurar el conjunto de la sociedad colonizada, necesitó operar de una manera específica sobre las mujeres. Por lo tanto, tampoco es posible entender a profundidad el colonialismo si no nos abrimos al análisis de su relación con el patriarcado” (p. 226). Así, la lucha anticolonial se vincula inseparablemente con el feminismo y, además, siguiendo la apuesta de Galindo, con un horizonte libertario no estatal, al entender al Estado como “estructuralmente patriarcal. Y si el Estado es un instrumento

del patriarcado, una de las formas de estructuración del poder patriarcal y colonial, entonces, plantearse la despatriarcalización y la descolonización del Estado no pasa de ser un absurdo, funcional a la reproducción de la dominación patriarcal y estatal” (p. 235). A su vez, este feminismo libertario conduce a ambas autoras a vincular la lucha de las mujeres con una apuesta por la educación y el arte propios, autónomos e insurgentes, junto con la organización horizontal de redes de solidaridad, autogestión y producción, contra las relaciones autoritarias, verticales y enajenantes.

Otro eje importante de reflexión que se desprende de la lucha de las mujeres kurdas, pero que también atraviesa la apuesta política de Mujeres Creando —con María Galindo—, retomado por Inés Gutiérrez Cueli, Pilar García Navarro y Ángeles Ramírez Fernández, en su capítulo: “Debates en torno a lo decolonial desde la acción feminista: el proceso de la Huelga Feminista en el Estado español”, descansa en la necesidad de evitar la esencialización y la petrificación de las identidades movilizadas para la militancia. En este sentido, las luchas de clases y grupos subalternos con potencial antisistémico, aunque movilicen las identidades de género, clase, cultura, raza o edad, no deberían permitir que éstas impidan la vinculación y las alianzas intergrupales. De ahí, los sujetos colectivos, sus prácticas y saberes no son de ninguna manera “puros”, “precoloniales”, externos a la modernidad capitalista o ajenos a las dinámicas de las sociedades en las que se desempeñan —como gustan pensar los estudios decoloniales de los pueblos originarios, por ejemplo—. Al contrario, en su accionar movilizan herramientas tanto tradicionales y “propias”, como innovadoras y “ajenas”, si éstas permiten encarar mejor los desafíos de la lucha anticolonial.

De esta manera, la distancia entre lo “propio” y lo “ajeno”, en vez de tajante, es más bien dialéctica. La esencialización de la identidad basada en la recreación a la inversa de categorías y fijaciones coloniales afecta la puesta en común de las luchas contra la interseccionalidad de las formas de dominación y resulta, en definitiva, funcional a la reproducción de estas últimas. Como advierten Gutiérrez, García y Ramírez: “Se corre el peligro de que aquello que empezó siendo, bajo la conceptualización de los feminismos decoloniales, un movimiento por el reconocimiento de ciertos su-

jetos que se habían quedado fuera del discurso y del activismo feministas, termine convirtiéndose en una re-segmentación de los espacios feministas, pudiendo excluir, por ejemplo, a las mujeres racializadas y a las que no lo son, con menos recursos y con vidas más precarias” (p. 213). En contra de esta nueva segmentación, se apuesta entonces por la articulación de las luchas, conservando su autonomía, pero construyendo interconexiones y alianzas audaces.

Finalmente, otro eje fundamental que atraviesa la segunda parte del libro, el de la naturaleza, la tierra y los territorios, constituye hoy en día el campo de lucha más explícito del colonialismo —aunque no el único, por supuesto—, que ilustra la interconexión entre Estado, capital y patriarcado. Así, como lo muestra el capítulo final de Silvia Rivera Cusicanqui, intitulado: “TIPNIS, la larga marcha por nuestra dignidad”, el extractivismo, el despojo capitalista y la destrucción de la naturaleza son unos de los principales y más duraderos rasgos, tanto del colonialismo histórico como de la colonización actual de los territorios en América Latina. De esta manera, la socióloga boliviana actualiza las históricas luchas anticoloniales, manteniendo la conciencia de una opresión permanente sobre las sociedades indígenas, al poner su atención en procesos que desarticulan esta condición estructural de subalternidad. La autora propone, incluso, pensar el presente boliviano en el contexto de un “giro colonial” (Rivera Cusicanqui, 2015), marcado por una nueva ofensiva capitalista contra los pueblos indígenas bajo la égida del Estado (neo)colonial ocupado por el gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS), fenómeno ilustrado por el emblemático caso del TIPNIS.

Esta ambición totalizadora del capitalismo actual, que trasciende la dimensión meramente económica y permea todos los aspectos de la vida humana, no obstante, encuentra todavía resistencias, cuyos/as protagonistas se empeñan en defender sus modos particulares de vida más allá del binomio Estado-capital, interpelando el *ethos* patriarcal de conquista y apostando por lo común, como base de una posible autonomía social. De manera que pensar la descolonización, como lo hacen los autores decoloniales, sin ver que el colonialismo no es sólo un hecho del pasado o

una “colonialidad” abstracta y transparente que atraviesa nuestro “ser” y nuestro “saber”, sino un proceso constante de despojo capitalista contra los territorios, los pueblos y la naturaleza, los convierte, paradójicamente, en cómplices de la colonización multidimensional que se lleva a cabo en nombre del “combate a la pobreza”. En este sentido, detrás del discurso decolonial se esconde la legitimación de una modernización capitalista caricaturesca, en la que una carretera o un tren que pasan por el núcleo de la selva es el símbolo de la luz de la civilización que atraviesa la oscuridad de la barbarie, siempre y cuando ésta sea llevada a cabo por los gobiernos “progresistas” amigos del “giro”. La duplicidad de los planteamientos decoloniales consiste, entonces, en encubrir con velos coloridos y exóticos la explotación y el despojo real, y en invisibilizar al sujeto anticolonial que contra ellos se rebela.

Es por todo lo anteriormente expuesto que, con este trabajo colectivo, buscamos organizar una especie de contrafuego que permita contrarrestar el avance de los estudios decoloniales, en su empresa colonizadora sobre la academia latinoamericana. Para que nuestr@s amig@s, el estudiantado y el público en general tengan a su disposición una obra que reúna y resuma, de manera plural y complementaria, desde diversas perspectivas y lugares, una crítica seria, documentada y rigurosa a los estudios decoloniales, como contrapunto necesario a lo que consideramos una *impostura intelectual*. Sólo así seremos capaces de emanciparnos de las palabras y los modos de pensar que depositan en el inconsciente social aquellos intelectuales dispuestos a sacrificar a los subalternos y sus luchas en el altar de sus ecuaciones conceptuales. Sólo así podremos “liberarnos de los libertadores” y hacer caer sus máscaras, siguiendo el camino abierto por la seductora irreverencia de Fanon (2009: 41): “¿Por qué escribir esta obra? Nadie me lo ha rogado. Especialmente no aquellos a los que se dirige. ¿Entonces? Entonces, con calma, respondo que hay demasiados imbéciles sobre esta tierra. Y como he dicho, se trata de demostrarlo”.

Ciudad de México, febrero de 2020.

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre, y Luc Boltanski, *La producción de la ideología dominante*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2009.
- Castro-Gómez, Santiago, “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro” en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, Clacso, 2000.
- Castro-Gómez, Santiago, y Ramón Grosfoguel (comps.), *El giro decolonial*, Bogotá, Siglo del Hombre/Universidad Central/Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- González Casanova, Pablo, “Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo”, *América Latina*, núm. 3, 1963.
- Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas* [1952], Madrid, Akal, 2009.
- Grosfoguel, Ramón, “Apuntes hacia una metodología fanoniana para la decolonización de las ciencias sociales”, en Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009.
- Maldonado-Torres, Nelson, “Sobre la colonialidad del ser”, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.), *El giro decolonial*, Bogotá, Siglo del Hombre/Universidad Central/Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- Martínez Andrade, Luis, “Entrevista a Enrique Dussel”, *Analéctica*, núm. 8, 2015.
- Mignolo, Walter, “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura”, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.), *El giro decolonial*, Bogotá, Siglo del Hombre/Universidad Central/Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- Mignolo, Walter, “Frantz Fanon y la opción decolonial: el conocimiento y lo político”, en Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009.
- Quijano, Aníbal, “Colonialidad del poder y clasificación social”, *Journal of World-Systems Research*, vol. 6, núm. 2, 2000.
- , “Colonialidad del poder y clasificación social”, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.), *El giro decolonial*, Bogotá, Siglo del Hombre/Universidad Central/Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- , *Cuestiones y Horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad / descolonialidad del poder*, Buenos Aires, Clacso, 2014.

Rivera Cusicanqui, Silvia, *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.

_____, *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*, La Paz, Plural, 2015.

Sousa Santos, Boaventura de, *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, México, Siglo XXI/Clacso, 2009.

Stavenhagen, Rodolfo, “Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica”, *América Latina*, núm. 4, 1963.

Wallerstein, Immanuel, *El capitalismo histórico*, Madrid, Siglo XXI, 1988.

PRIMERA PARTE

Las antinomias de la razón decolonial

La historia en disputa: el problema de la inteligibilidad del pasado

Daniel Inclán¹

El tiempo de la historia es infinito, pero lo es en cada dirección y está sin consumir en cada instante. Es decir: no es lícito pensar que un acontecimiento de carácter empírico tenga por fuerza una relación de carácter forzoso y necesario con la situación temporal en que sucede. En efecto, para el acontecer empírico, el tiempo sólo es forma, y algo que es aún más importante: forma sin consumir en cuanto tal.

WALTER BENJAMIN, *Trauerspiel y tragedia*

Y ahora ¿quién nos liberará de nuestros liberadores?

NICANOR PARRA, *Artefactos*

Introducción

En el marco de un colapso civilizatorio que desde hace décadas demuestra sus catastróficas consecuencias, a lo largo y ancho del mundo se construyeron análisis para tratar de entender la trayectoria de la crisis de la civilización capitalista e imaginar horizontes de lo posible. Estas interpretaciones abrevaban, desde sus distintas geografías, de las tradiciones de pensamiento que desde hacía mucho tiempo habían elaborado críticas a la modernidad capitalista. Entre ellas están los discursos críticos marxistas; los análisis

¹ Investigador del Instituto de Investigaciones Económicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), correo electrónico: ttessiss@gmail.com

desde la indianidad; los estudios de las diferencias étnicas; las historiografías críticas. En otros casos se presentaron como novedades absolutas, que lograban reconocer elementos poco atendidos por las críticas previas o por las críticas contemporáneas. Entre estas posiciones está la que fuera conocida como red modernidad/colonialidad, hoy llamada giro decolonial u opción decolonial.²

El giro decolonial se presentó como una opción para superar el llamado paradigma occidental de conocimiento, a través del rescate de los saberes “intersticiales” de “complicidad subversiva”: el de los indígenas, los afrodescendientes, las mujeres y demás grupos minorizados. En las últimas dos décadas se ha esforzado por construir mecanismos de inteligibilidad para lo que llama exterioridades del mundo moderno, empezando por América Latina, y expandiéndose hacia otras geografías, incluida Europa y Estados Unidos. El objetivo es elaborar saberes que se presentan como saberes desde los márgenes, desde la frontera que produce la modernidad, y su proyecto colonial, con las tradiciones locales, proponiendo alternativas epistémicas fincadas en la “pluritopía” en lo que denominan un giro epistemológico para entender el mundo más allá del “occidentalismo”, el “eurocentrismo” y la “colonialidad” (Mignolo, 2003).

Gracias a su trabajo de difusión, cuyos mayores centros de transmisión están en universidades estadounidenses y en las metrópolis del Norte Global, han logrado redefinir una parte de las agendas de investigación

² Walter Mignolo afirmaba en 2002 que “no obstante, y a pesar de la importancia política e intelectual de los proyectos oposicionales a la expansión del capital derivados del cristianismo y del marxismo, ambos reprodujeron, en América Latina, el esquema que surgió en Europa después de la revolución industrial. El gran olvido y el gran silencio aquí fue, y sigue siendo en cierto sentido, la colonialidad. La reproducción de todo el esquema de pensamiento gestado en Europa, desde el cristianismo, el liberalismo y el marxismo hasta la ciencia y la filosofía, se reprodujo —con variantes— en América Latina, también se tendió a pensar que el colonialismo había concluido en su mayor parte a principios del siglo XIX, con la excepción de Cuba. Como se consideró que el colonialismo había concluido se pensó en la modernidad. Así, la reflexión sobre América Latina y la modernidad (periférica) pasó por alto que lo que estaba en juego en la modernidad eran, en realidad, nuevas formas de colonialidad” (Mignolo, 2002: 248). Afirmación que deliberadamente desconoce las críticas a la vigencia de las relaciones coloniales que se formularon en América Latina desde el siglo XIX y que en el siglo XX se profundizaron.

en América Latina y sobre América Latina. Como resultado de su trabajo hay un amplio número de personas dedicadas a la investigación social que se adhieren directa o indirectamente a las propuestas generadas por las cabezas más sobresalientes del grupo: Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel, Santiago Castro Gómez, Nelson Maldonado Torres. El objetivo compartido es el de generar instrumentos que la modernidad no ofrece, para desengancharse de la herida colonial.

Así como crecen sus adeptos, también crece el número de sus críticas. En gran medida porque se han convertido en una suerte de escuela que no se reconoce como tal (para ello defienden el sentido de una red de posiciones diferenciadas con el objetivo decolonial compartido, sin jerarquías y sin centros), pero que establece jergas de autenticidad y control de ciertos espacios de enunciación, gracias al poder académico, intelectual, editorial y cultural que han consolidado en varias partes del mundo. Más allá de los espacios de poder que han consolidado, hay una serie de vacíos analíticos y de reducciones explicativas que merecen ser debatidas. Un reto ante las propuestas decoloniales es abrir espacios de inteligibilidad, que sin reservas morales e intelectuales miren al pensamiento occidental como un pensamiento que merece ser entendido, rescatado, apropiado y actualizado; y junto con éste los más diversos saberes del mundo. La política de la elección que sostiene el trabajo del giro decolonial no es suficiente para la época del colapso civilizatorio; no es funcional (como nunca lo fue) el principio del saber subalterno o el saber del centro. La época necesita los saberes occidentales y los saberes subalternos.

En este texto se presentará una crítica a la filosofía de la historia que está en la base del giro decolonial. Este debate es cada vez más necesario, porque hay una instrumentalización de la historia con fines de dinamizarla después de reducirla. La crítica decolonial se sostiene, en gran medida, afirmando que la colonialidad es el proyecto que define la modernidad y de ahí tres grandes matrices: colonialidad del poder (Quijano), colonialidad epistémica (Mignolo) y colonialidad del ser (Maldonado Torres). El esfuerzo por mirar los resultados de estas matrices combinadas y reconstruir desde la vida que han padecido sus efectos se hace sobre una simplificación de

la historia de la modernidad y en especial del papel que en ella ocupa eso que tan fácilmente se llama Europa.

El texto hará una crítica al procedimiento formal que sigue el giro decolonial para demostrar el carácter colonizador europeo, destacando, sobre todo, las operaciones que Enrique Dussel utiliza para demostrar los *otros* centros del mundo antes de Europa. Esta operación se puede describir como una contranarrativa de la historia moderna dominante, en la cual se establece un esfuerzo por demostrar, con los mismos argumentos de legitimidad, que lo no-europeo logró antes procesos o cosas que se presuponen inventos europeos (como la imprenta, el papel moneda, el tamaño de las ciudades, etc.). Después se hará una crítica al abandono simplista de la dialéctica, que sirve para construir realidades sustancializadas y explicaciones mecánicas para todos los fenómenos derivados (por ejemplo, pensar a Europa como capitalista y conquistadora por naturaleza). Finalmente, se hará una discusión sobre América Latina, para hacer evidentes las tergiversaciones de los saberes metafísicos de los pueblos subalternos, pues éstas proponen soluciones salvíficas en el discurso decolonial, las cuales deben ser revisadas y cuestionadas.

El límite de lo pluritópico y las contranarrativas

Pensar el tiempo social desde lo pluritópico, o desde el proceso que hay entre las lenguas y los territorios, como lo propone Mignolo (2003), podría resumir las intenciones del giro decolonial en relación con la historia. El pensamiento desde lo diverso sería la base de inteligibilidad. El problema es que esta premisa no se ha traducido en nuevas investigaciones historiográficas, sino en un reordenamiento de las explicaciones existentes, para construir discursos en los que emerjan las voces que habitan la exterioridad o que demuestren que Europa no fue el centro del mundo sino hasta finales del siglo XVIII. No se cuenta ninguna historia nueva, se hace una contranarrativa de las historias establecidas, que siguen sus mismas estructuras enunciativas, sus mismos procedimientos analíticos, sus mismas referencias y sus métodos textuales.

Destaca el esfuerzo de Enrique Dussel (2007: 143 y ss) por demostrar

que los chinos, por ejemplo, inventaron antes que los europeos la imprenta, el papel moneda, así como conocimientos sobre minería y agricultura. El objetivo es poner en cuestión la centralidad de Europa, señalando que no son más de 240 años aquellos en los que ha sido el centro del capitalismo.³ Antes de ella, China e India vendían las mercancías consumidas en los centros europeos, por ejemplo, metal, té o seda, lo que es propio de una revolución protoindustrial y protocapitalista china que controlaba el mercado mundial.⁴ Se trata de una tesis que peca de mercadocéntrica y olvida los procesos de transformación mundial que hicieron posible eso que Karl Marx llamó la acumulación originaria, un proceso que estuvo lejos de ser controlado por las sociedades orientales.

Por otro lado, lo que Dussel no cuestiona es la necesidad de encontrar un centro, trasladando el modelo de región, reproduciendo una topología histórica ilustrada. La propuesta inaugurada por Fernand Braudel y sus posteriores comentaristas críticos, como Immanuel Wallerstein o Giovanni Arrighi, de la economía-mundo capitalista, trató de demostrar que el poderío económico encabezado por una pequeña región europea es resultado de una combinación de procesos, entre ellos, y tal vez el más fundamental, el arte de la guerra vinculada a la economía, relación que define los ciclos hegemónicos (Arrighi, 1999 y 2007; Wallerstein, 1988). La Revolución Industrial fue posible, en gran medida, gracias a una tecnología de uso dual: para la guerra y para la producción. No es un asunto sólo de desarrollos económicos por ganar mercados o mejorar la manufactura y las lógicas de explotación. Su centralidad es estratégica, no extensiva; es más cualitativa que cuantitativa.

³ “El Imperio latino-germánico (la futura Europa todavía en gestación) seguirá un largo sendero periférico durante 1300 años; senda secundaria, nunca hegemónica en la historia de la política mundial, hasta la instalación de su mundo colonial y la eclosión de la Revolución industrial en el siglo xviii” (Dussel, 2007: 70).

⁴ “La crisis de la hegemonía china en el ‘antiguo sistema’ —¿el primer sistema capitalista?—, debido a causas que habrá todavía que estudiar con mayor profundidad, permitió el *Rise of the West*.”

Max Weber tuvo la intuición de que, de no ser Europa la región más preparada para efectuar la Revolución industrial, debían serlo China o el Indostán. Por ello dedicó sus trabajos sociológicos, en el nivel ético y religioso, a probar por qué China y la India no pudieron dar origen a la sociedad capitalista” (Dussel, 2007: 148).

Parte de la necesidad de construir centros, en el esquema de Enrique Dussel, se sostiene en argumentos cuantitativos que pretenden “demostrar” lo periférico de Europa. Esto reproduce una lógica positivista, que encuentra en el número un criterio de suficiencia, lo que genera argumentos *ad homine* sostenidos por la irrefutabilidad del número. Por ejemplo, lo que hace reiteradamente Dussel al comparar la cantidad de habitantes de las ciudades europeas y las chinas o las mayas en el siglo xv. El tamaño de una ciudad o región no es un criterio suficiente para demostrar su posición central en un sistema urbano.⁵

Otro límite de las contranarrativas radica en analizar las culturas como realidades que oscilan entre ser sustancias o ser actos performativos;⁶ en ambos casos como fenómenos localizados que se expanden o se contraen, fácilmente identificables por sus enunciaciones. Tal análisis olvida el vigente problema planteado por Grayatri Spivak en 1985 sobre la posibilidad de hablar que tienen los subalternos, pensada en la clave del orden de inteligibilidad de sus enunciaciones (Spivak, 2010). De ahí que el entendimiento del grito del que habita la exterioridad o la frontera es un asunto más complejo que de semiosis o solidaridad, como lo proponen Mignolo o Dussel, respectivamente.

Aunque Dussel reconoce diversidad dentro de las culturas (como las que él llama inca o china), se trata de una variación de modo dentro de una unidad, en la que se sigue reproduciendo una lectura sustancialista.

⁵ “No se olvide que en el siglo xv, cuando Inglaterra tenía 3 millones de habitantes, España 10, Francia 18, toda Europa 69, China ya llegaba ella sola a 125 millones. En 1800 Europa tenía 188 millones, y China casi el doble” (Dussel, 2007: 283 nota 20).

⁶ “Frecuentemente uso la palabra ‘tradición’. Mi insistencia en entender el pasado y hablar el presente invita a una comprensión de ‘tradición’ no como algo que está aquí para ser recordado, sino como el proceso mismo de recordar y olvidar. Por eso, mis trabajos hacen parte del proceso de reconfiguración de las tradiciones. [...] Quiero insistir en que ésta es la razón por la cual estoy más atento a la emergencia de nuevas identidades que a la preservación de las viejas, y la territorialidad se concibe como el escenario de interacción de lenguas y memorias al construir lugares y definir identidades. Semiosis colonial es la expresión que uso para sugerir un proceso —más que lugares— en los cuales la gente interactúa. Un concepto performativo de interacción semiótica me permite concebir los encuentros coloniales como un proceso de manipulación y control más que de transmisión de significado o representación. No estoy buscando representaciones sino, más bien, procesos e interacciones semióticas” (Mignolo, 2009: 174).

Modifica las topologías y los trayectos, pero reproduce un esquema positivista de inteligibilidad del tiempo histórico. Por eso no es suficiente llamar a América el extremo oriente del extremo oriente, tratando de demostrar que el centro del desarrollo cultural es el océano Pacífico, en el que hay una continuidad cultural de las Polinesias desde el norte hasta el sur del continente americano.

Las contranarrativas están muy lejos de proponer inteligibilidades desde la diferencia; lo que hacen, a lo sumo, es agregar datos a estructuras analíticas aceptadas como las válidas para explicar los procesos sociales. Para el giro decolonial es funcional hacer contranarrativas y críticas epistémicas, porque se exige de hacer investigaciones empíricas que den cuenta de otros procesos y otras dinámicas sociales. Al concentrarse en la crítica a la epistemología eurocéntrica, occidental, patriarcal, colonial, etcétera, etcétera, elude la responsabilidad de construir otros mecanismos de análisis e inteligibilidad de los tiempos históricos. Destaca, en ese sentido, que ninguna de las personas notorias del giro decolonial habla alguna lengua indígena ni practica algún tipo de acercamiento directo con las comunidades que son objeto de su interés, ya sea por medio de etnografías, historias orales, registros audiovisuales. Su obsesión por la crítica de la epistemología es un argumento a favor de la no-investigación empírica cercana a los grupos subalternos. Tampoco hay un proceso de construcción de renovados cuerpos documentales para generar otras historiografías, otras maneras de construir interpretaciones sobre el pasado. Estas tareas las delegan a los jóvenes investigadores que siguen los planteamientos del giro decolonial, pero los personajes connotados de la Red no las encaran en sus investigaciones.

En las reconstrucciones historiográficas impera la inferencia a partir de realidades parecidas, en las que es muy difícil demostrar una relación de continuidad. Como lo muestra el ejemplo recurrente usado por Enrique Dussel del saludo polinesio, cuyo gesto es sacar la lengua, el cual se reproduce en la Piedra del Sol, en la representación de Huitzilopochtli.⁷

⁷ “En el sur de Chile se bebe la *kava*, bebida nacional polinésica, denominada del mismo modo y fermentada mascando la raíz de ciertas plantas. El sacar la lengua como gesto sagrado tiene el mismo sentido religioso en todo el Pacífico, hasta en la India, en las es-

Aquí Dussel hace una asociación por la mera forma, sin preguntarse por el sentido de los vínculos de los dioses solares entre los polinesios y los mexicanos y tampoco si entre ellos hay alguna relación.

En cambio, hay una fascinación por la creación de neologismos, que se presuponen no occidentales, pero no logran romper las epistemes y las maneras dominantes de producir conocimiento en el marco de las universidades (desde y para las universidades de los centros dominantes de producción de conocimiento). Otra de sus derivas es la construcción de explicaciones sobre la base de adjetivaciones.⁸ Como bien se sabe, el uso del adjetivo reclama cuidado y mesura, porque ahí donde emergen muchos adjetivos no es clara la exposición del tema ni las categorías y conceptos que se usan. La propia palabra decolonial funciona como adjetivo; por eso Silvia Rivera Cusicanqui ha criticado esta posición, proponiendo, en contrapunto, el colonialismo, como manera de designar un proceso en múltiples escalas y tiempos, más allá de una condición o un resultado. Esta diferencia no es menor ni solamente nominal; implica procedimientos analíticos y políticos en emplazamientos diferenciados, que decantan en una diferencia entre descolonizar y una opción decolonial.⁹

En contrapunto a la propuesta decolonial está la crítica filosófica y tatuas ciclópeas de la isla de Pascua y hasta entre los aztecas ('saca la lengua' el Huitzilopochtli de la quinta Edad del Mundo de la "Piedra del Sol", hoy expuesta en el Museo de Antropología de México). A todo esto, podrían agregarse millares de elementos" (Dussel 1994: 97).

⁸ A inicios de siglo Ramón Grosfoguel (2006) definía al mundo moderno como "sistema mundo moderno / colonial capitalista / patriarcal"; siete años después complementó la adjetivación a "sistema-mundo capitalista/ patriarcal occidentalocéntrico / cristianocéntrico moderno / colonial" (Grosfoguel, 2013).

⁹ No es casual el diferendo que se expresó en redes sociales con motivo del golpe de Estado en Bolivia en noviembre de 2019. Mientras Silvia Rivera Cusicanqui, en el Parlamento de Mujeres, hacía un balance desde las contradicciones internas del proceso encabezado por Evo Morales (cercano a lo también manifestado por Rita Segato en ese mismo espacio), abriendo un campo de discusión más dialéctico; figuras como Grosfoguel descalificaban estas críticas, tachándolas de "francotiradores", porque desde una "azotea" miran el proceso y lo critican, "cuando no es momento de hacerlo". La intervención transcrita de Silvia Rivera Cusicanqui está disponible en: <https://desinformemonos.org/esta-coyuntura-nos-ha-dejado-una-gran-leccion-contra-el-triunfalismo-silvia-rivera-cusicanqui-desde-bolivia/>. Véase una de las entrevistas con Grosfoguel sobre el tema: <https://youtu.be/hjcz7QfMkpw>

sociológica de personas como Bolívar Echeverría (2006 y 2010), Eduardo Grüner (2017), Silvia Rivera Cusicanqui (2015), quienes, a partir de recuperar, traducir y comentar saberes europeos, entre ellos el de Walter Benjamin (también objeto de investigaciones de Enrique Dussel, pero en una clave teológica),¹⁰ han elaborado una manera de estudiar el tiempo histórico. Estas personas hacen escolios y apropiaciones de la filosofía de Benjamin sin tener ningún problema para dialogar con un pensador varón, blanco, judío, a fin de pensar la historicidad de América Latina.

En términos generales, estas recuperaciones de Benjamin sirven para hacer una caracterización de la historicidad a partir de la contingencia, superando toda pretensión de causa y efecto, detrás de la cual se esconde la idea de necesidad (contraria a la idea de la colonialidad como una necesidad de modernidad). Es decir, los acontecimientos históricos no son resultados necesarios, sino resoluciones contingentes entre potencias en interacción, bajo dinámicas de fuerza. De tal forma, aquello que aparece como un hecho realmente existente, no es un efecto necesario de causas previas, es una resolución parcial, entre escenarios posibles, por definirse, no preestablecidos (el mundo no estaba destinado al capitalismo). Así, se puede afirmar que Europa no es naturalmente colonizadora ni capitalista.

Desde esta perspectiva se abre una inteligibilidad del tiempo históri-

¹⁰ “El momento mesiánico y materialista benjaminiano consiste en ese momento insospechado, el ‘tiempo-ahora’, en que salta como el tigre en la historia el movimiento, en el que ejerce el liderazgo, el pueblo como actor colectivo de la instauración de un nuevo orden, de un nuevo derecho. Es el ‘tiempo de peligro’ (y de peligro, porque deberá ejercer una ‘fuerza mesiánica’ que puede ser hasta una coacción legítima armada si es necesaria proporcionalmente a la violencia contraria, aunque siempre será preferible si la mera “no-violencia” es suficiente), es el *Kairos* que anula la cotidianidad del mero ‘tiempo de duración’ del ejercicio sistemático de la violencia dominadora” (Dussel, 2012).

Bajo esta perspectiva pudo afirmar, con motivo del triunfo electoral de 2018 en México, que “en último término el mesías es una persona que encarna para el pueblo, por su fidelidad, compromiso, honestidad, valentía, prudencia práctico-sapiencial los valores que no se encuentran en los líderes corruptos de la sociedad dominante. Por ello crece su significación hasta que el pueblo lo descubre como una posible solución para sus males. Es así que dicho pueblo lo consagra en función del servicio al mismo pueblo (función mesiánica que recibe del actor colectivo: el mismo pueblo). El mesías es una luz en las tinieblas que el pueblo enciende, y una vez encendida incendia al mismo pueblo exigiéndole ahora hacerse cargo de la historia. Es una dialéctica entre pueblo y liderazgo” (Dussel, 2018).

co desde las potencias que habitan todo acontecimiento. Si no hay necesidad, sino formas contingentes, en éstas se expresan las potencias de otros proyectos que están contenidos en los realmente existentes bajo múltiples formas. Ello permite que aquello que aparentemente ya pasó siga presente como potencia latente en una realidad concreta, el pasado no ha dejado de existir (Benjamin, 2004a y 2004b). De ahí que el tiempo histórico por excelencia es el presente, el tiempo en que se conjugan todas las potencias pretéritas para proyectar futuros posibles.

Es el presente donde el pasado aparece y produce sus condiciones de entendimiento. Siguiendo a Benjamin (2004b), la inteligibilidad de la contingencia histórica opera bajo el modelo de la constelación. Esto presupone la construcción de una imagen (dialéctica en suspenso) a través de la unión de puntos sobre el firmamento, dentro de una multiplicidad no cuantificable de luces en el cielo. Lo peculiar de la constelación es que está compuesta por cuerpos celestes de distinta naturaleza (estrellas jóvenes, estrellas muertas de las que sólo queda su luz, estrellas maduras o cuerpos celestes que sin ser estrellas aparecen con luz, como Venus). La construcción de la imagen dialéctica, la constelación, depende de varios procesos, no es un asunto voluntarista o azaroso ni el resultado de esfuerzos fronterizos. Depende de la capacidad de inteligibilidad de las estrellas en el firmamento y de la producción de luces que las hacen visibles (en las alegorías de Benjamin, de los relámpagos que iluminan el firmamento).

De esto se genera un vínculo más dinámico, menos sustancialista y unívoco, con la historicidad. No hay una relación causa-efecto, sino vínculos políticos con el tiempo, lo que permite replantear la posibilidad de una universalidad concreta, hecha desde la construcción de relaciones políticas con tiempos de distinta naturaleza para habitar un presente. De ahí que la herencia histórica no es una dación ni una continuidad, sino una operación de apropiación discontinua, asincrónica, de los tiempos históricos. Apropiación que sigue siendo contingente, nunca unívoca ni necesaria ni sustancial. De manera que no sólo se puede ligar aquello que mantiene una aparente continuidad mecánica, sino también aquello que se presenta como distante, como ajeno. Así, puede decirse que la historia europea es

también apropiable desde América y viceversa; lo mismo que los distintos procesos históricos en el mundo.

La necesidad de la dialéctica para pensar la historia capitalista

Desde una perspectiva de lo contingente del hecho histórico se puede pensar de manera más dinámica el proceso colonial de la modernidad capitalista, reconociendo que es un juego de posiciones y culturas materiales en disputa; no una relación unidireccional que va de Europa al resto del mundo. Para el giro decolonial, lo fundamental del mundo moderno es su dimensión colonial, que, desde distintos trabajos, se presenta como una consecuencia de la política europea hacia finales del siglo xv. Según esta lectura, Europa expande su lógica colonial por el mundo, conquistando (lo que Dussel llama *ego conquiro*) y encubriendo las diferencias que habitaban aquellas tierras por las que avanzaba (Dussel, 1992). A las que Mignolo llamaría primero “diferencias coloniales”¹¹ y después “herida colonial”.¹²

Para el giro decolonial, el fin de la dialéctica se realiza por medio de un mecanismo que se presenta como su superación, la analéctica.¹³ Este

¹¹ “Las diferencias coloniales fueron construidas por el pensamiento hegemónico en distintas épocas, marcando la falta y los excesos de las poblaciones no-europeas, y ahora no estadounidenses, que era necesario corregir. La diferencia colonial, o las diferencias coloniales, fueron enmascaradas y vendidas como ‘diferencias culturales’ para ocultar el diferencial de poder; esto es, la colonialidad del poder” (Mignolo, 2003: 27).

¹² “Las perspectivas de la colonialidad, sin embargo, surgen de la ‘herida colonial’, el sentimiento de inferioridad impuesto en los seres humanos que no encajan en el modelo predeterminado por los relatos euroamericanos” (Mignolo, 2007: 17).

¹³ Hacia finales de la primera década del siglo xxi Walter Mignolo tomaba distancia de la analéctica. “En consecuencia, hay que hacer una distinción importante entre la analéctica y el concepto de hermenéutica pluritópica que estoy desarrollando aquí. Mientras la analéctica de Dussel permite entender, describir o interpretar un pensamiento radical del objeto, la hermenéutica pluritópica además pone en cuestión la posición y homogeneidad del sujeto epistemológico. [...] Mi problema particular con Dussel es que la introducción de la analéctica termina concibiendo los márgenes como fijos y ontológicos más que como un concepto relacional y móvil” (Mignolo, 2009: 183-184). Años antes afirmaba lo contrario. “Al decir que el tercer espacio de Dussel es un espacio que se agrega, conflictivamente a los existentes, quiero decir que la propuesta de Dussel contribuye a des-universalizar (provincializar, diría Chakrabarty) los universales existentes, sean éstos de una determinada imagen de Europa o un determinado concepto o palabra clave científico o filosófico. [...] El método analéctico está geopolíticamente localizado, y es precisamente

procedimiento sirve en Dussel para afirmar la metafísica y la necesidad de una ética como filosofía primera, que se levanta como condición de posibilidad de toda afirmación que se supone está antes de la negación de la negación dialéctica.¹⁴ Aparecen así tanto el riesgo del mesianismo teológico, como el de la teleología histórica. Si la analéctica se sostiene sobre un *ex ante*, entonces toda lectura histórica tiene que responder a esa condición previa. Lo cual es muy difícil de hacer operativo en términos de la inteligibilidad del tiempo histórico, como ocurre en la construcción de explicaciones no monocausalistas.

Esta operación se convierte en una prisión para pensar las relaciones históricas por dos razones. La lectura centrada en lo unívoco de la colonialidad impide identificar que es un fenómeno que no sale de Europa hacia el mundo, sino que tras ella hay una matriz, a la que no se reconoce como fundante de esta manera de organizar el mundo. Esta matriz, reconocida por el pensamiento de Karl Marx y sus lectores críticos, se llama valorización del valor y no es sólo un asunto económico, como pretende reducirla el giro decolonial. La valorización del valor es el primer hecho colonial moderno, que para realizarse tiene que colonizar Europa.¹⁵ De ahí la importancia de

esta localización lo que le da su fuerza” (Mignolo, 2001: 28).

¹⁴ “La analéctica, que se deriva de la raíz griega *ano* (más allá), adopta como punto de partida la trascendencia absoluta del otro. El otro nunca es una mera sombra, defectuoso, imagen o realización incompleta de lo mismo, el yo, el uno. El otro está más allá del horizonte de lo ya experimentado y comprendido. El método del auto-reflejo y auto-proyección de lo mismo es la dialéctica, y es este método el que ha determinado toda la filosofía occidental, por lo menos desde los presocráticos (Parménides y Heráclito). Pero la dialéctica es guerra, la guerra de lo mismo y del yo por auto-afirmarse en y a través del otro, por arrebatar al otro eso que lo convierte en una inasimilable alteridad. [...] El otro es una exterioridad irreducible para la totalidad del sí-mismo. Mientras nos subscribamos a un enfoque ontológico, la otredad del otro seguirá siendo una alteridad inescrutable. La apertura al otro requiere que destruyamos la ontología y que instituyamos en su lugar un enfoque metafísico, un enfoque que se genere a partir del principio fundamental según el cual la verdad del mundo está siempre más allá de lo que nunca se agota por lo dado” (Dussel, 2001: 19).

¹⁵ Por eso es que la descolonización tiene más que ver con una lógica que organiza al mundo, más allá de su dimensión económica. Resulta extraño que para el giro decolonial la descolonización efectiva continúe lo no logrado en los procesos de independencia. “De ahí que una implicación fundamental de la noción de ‘colonialidad del poder’ es que el mundo no ha sido completamente descolonizado. La primera descolonialización (inicia-

trabajos fundamentales como los de Karl Polany (2017), quien dio cuenta del cercamiento de tierras como un proceso al interior de Europa que generó las condiciones de posibilidad para la expansión del capitalismo fuera de Europa. Este fenómeno expone una lógica de reorganización de los territorios, de gestión de los cuerpos y de normalización de los saberes sobre el mundo. Esto lo sabemos por investigaciones como las de Silvia Federici (2010), que mediante la investigación sobre la matanza de brujas demuestra que la valorización del valor tiene también que colonizar Europa, y con ello violentar los cuerpos, en especial los femeninos, para hacer posible los mecanismos de la acumulación originaria. La valorización del valor es la condición de posibilidad del trípode de poder moderno: explotación, exclusión racial y patriarcado, que escinde producción de reproducción.

En las formulaciones del giro decolonial no hay cabida para pensar la dialéctica de Europa en los procesos colonizadores, ya que es presentada como unidad, como una sustancia maligna que se expande por el mundo. Para el giro decolonial es inconcebible que la invención del mundo colonial sea, al mismo tiempo, una reinención de Europa. Ahí donde se inventa América hay una reinención de lo que tan fácilmente se llama Europa. La invención como proceso colonial es siempre dialéctica, no es una relación unívoca que va de un punto a otro, de un polo activo a una geografía pasiva que sufre los efectos de una voluntad perniciosa. Se asume así que en Europa no termina el proceso de colonización del capital ni los mecanismos de reorganización de cuerpos y territorios.

La ausencia de una lectura dialéctica de la historia de la modernidad capitalista es producto, en gran medida, de la reducción que hace el giro

da en el siglo xix por las colonias españolas y seguida en el xx por las colonias inglesas y francesas) fue incompleta, ya que se limitó a la independencia jurídico-política de las periferias. En cambio, la segunda descolonialización —a la cual nosotros aludimos con la categoría decolonialidad— tendrá que dirigirse a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonialización dejó intactas. Como resultado, el mundo de comienzos del siglo xxi necesita una decolonialidad que complemente la descolonización llevada a cabo en los siglos xix y xx. Al contrario de esa descolonialización, la decolonialidad es un proceso de resignificación a largo plazo, que no se puede reducir a un acontecimiento jurídico-político” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 17).

decolonial del marxismo y su crítica a la economía política capitalista. Para el giro decolonial, el marxismo redujo el problema de la modernidad a un estricto asunto económico; de ahí que sus propuestas políticas de emancipación partieran de la superación económica como condición necesaria. Nada más alejado de la crítica elaborada por Karl Marx y por muchos de sus lectores críticos (si bien hay un materialismo tosco y un marxismo mecanicista, no son éstas las únicas derivas del pensamiento formulado por Marx). Para Marx, el capitalismo es un modo de producción de una determinada cultura material, no sólo un asunto económico; es un proceso que modifica la vida material y sus semánticas, al punto de hacer vivibles como concretas abstracciones (lo que en el tomo primero de *El capital* se llama el fetichismo de la mercancía, para dar cuenta de una relación subjetiva a partir de una dimensión material). El capitalismo no es, desde esta perspectiva, un mero asunto económico, es un proyecto civilizatorio, cuya matriz colonial es la valorización (que el mismo tomo primero de *El capital* Marx llama el sujeto automático), no sólo la expansión de un orden de blanquitud sobre el mundo multicolor.¹⁶

¹⁶ Un pensador latinoamericano, contemporáneo al giro decolonial y poco apreciado por el grupo, Bolívar Echeverría (2010: 87-90), explica de manera más lúcida la complejidad del proceso colonial capitalista. “Se puede hablar de un ‘grado cero’ de la identidad concreta del ser humano moderno, que consistiría en la pura funcionalidad ética o civilizatoria que los individuos demuestran tener respecto de la reproducción de la riqueza como un proceso de acumulación de capital. En este plano elemental, la identidad humana propuesta por la modernidad ‘realmente existente’ consiste en el conjunto de características que constituyen a un tipo de ser humano que se ha construido para satisfacer al ‘espíritu del capitalismo’ e interiorizar plenamente la solicitud de comportamiento que viene con él. [...]”

”Son precisamente aquellas determinaciones identitarias que estorban en la construcción del nuevo tipo de ser humano requerido para el mejor funcionamiento de la producción capitalista de mercancías y que deben ser sustituidas o reconstruidas de acuerdo a la versión realista, puritana o ‘protestante-calvinista’ del *ethos* histórico capitalista. [...]”

”El rasgo identitario-civilizatorio que queremos entender por ‘blanquitud’ se consolida, en la historia real, de manera casual o arbitraria sobre la base de la apariencia étnica de la población europea noroccidental, sobre el trasfondo de una blancura racial-cultural. [...]”

”Lo interesante está en que, durante este tránsito subrepticio de lo casual a lo necesario, la condición de blancura para la identidad moderna pasó a convertirse en una condición de blanquitud, esto es, permitió que su orden étnico se subordinara al orden identitario

El pensamiento de Marx reconoce el proceso de totalización del capital, por lo que no hay una afuera, sino maneras concretas de vincularse con esa totalización. Ahí la conceptualización de subsunción formal y real trata de explicar algo más que un simple proceso de integración productiva, lo que permite criticar las dimensiones simbólicas que están detrás de los mecanismos que hacen posible la totalización capitalista. El giro decolonial se desprende muy fácilmente de este análisis, si bien asume la totalidad capitalista (como condición para poder hablar de exterioridad y frontera), no piensa la complejidad y la diferencia concreta a través de la cual se realiza la totalización. Por el contrario, la presenta como un proceso dado de antemano, una condición necesaria de la colonialidad moderna.

De ahí que el giro decolonial no reconozca las transformaciones de la ética y la estética del capital, que si bien encuentran en el color blanco un principio organizador no se reducen a él, ya que millones de personas “blancas” también habitan la precariedad que se produce en el capitalismo como correlato de la riqueza y la acumulación. Una vez más emerge la necesidad de la dialéctica, porque de otra forma lo blanco se presenta como una sustancia, que encarna por igual en todos los cuerpos europeos (por ejemplo, la segregación que sufren los habitantes de los Balcanes o los irlandeses despreciados por los ingleses). El colonialismo que tanto preocupa al giro decolonial se hace más complejo si se piensa en su reiterada dialéctica y en sus continuos procesos de colonización a lo largo y ancho del mundo, no sólo desde las topologías fijas de la relación centro y periferia, en las que Europa, y su extensión americana en Estados Unidos y Canadá, ocupa el centro desde el que define la trayectoria de lo aceptable y lo tolerable de la vida moderna. Incluso las mismas zonas colonizadas producen relaciones desiguales y jerárquicas entre sí, reproduciendo dinámicas de colonialismo interno.

que le impuso la modernidad capitalista cuando la incluyó como elemento del nuevo tipo de humanidad promovido por ella. Es ésta la razón de que, en principio, en la modernidad capitalista, los individuos de color puedan obtener la identidad moderna sin tener que ‘blanquearse’ completamente; de que les baste con demostrar su blanquitud.

”Podemos llamar blanquitud a la visibilidad de la identidad ética capitalista en tanto que está sobredeterminada por la blancura racial, pero por una blancura racial que se relativiza a sí misma al ejercer esa sobredeterminación.”

La ausencia de la dialéctica en el giro decolonial impide pensar los procesos creativos de la colonización capitalista. Si bien la historia de este proyecto civilizatorio avanza “chorreando lodo y sangre”, paralelamente genera condiciones para la creatividad social. De ahí que sea un sistema que, junto con la conquista, la coerción y el exterminio, genera procesos de seducción, de adhesión y asunción. Así, la historia de la colonización y la producción de las exterioridades o periferias no puede omitir el estudio de este complejo proceso dialéctico. De lo contrario la relación se reduce a un mecanismo unívoco que va del centro a las periferias, convirtiendo a las personas que las habitan en agentes pasivos o víctimas del sistema (como le gusta llamarlas a Enrique Dussel). Esto tampoco presupone la disolución de las responsabilidades históricas y éticas de ciertas geografías y ciertos personajes. Lo que anuncia es la necesidad de pensar más dinámicamente el proceso. Por ejemplo, como lo hace Silvia Rivera Cusicanqui, al hablar de identidades estratégicas en la relación colonial en el proceso de segregación colonial; o lo que Bolívar Echeverría llama la *codigofagia*, aquel proceso de sobrevivencia de los grupos indígenas que participan en el proceso de subsunción dentro de un código cultural ajeno para imprimir a ese código subcodificaciones que lo hacen distinto.

El giro decolonial no se desprende de la teleología que impera en la historiografía moderna, no logra superar esa dimensión metafísica. En el caso del pensamiento de Enrique Dussel subyace una relación de necesidad en la que el sujeto de la historia es por excelencia el oprimido, aquellas personas que viven en la exterioridad del capitalismo. Se filtra la idea judeocristiana de una vida última, como fundamento, más allá de su historicidad, su politicidad y su poética.¹⁷ En los casos de Mignolo o Gros-

¹⁷ Dussel lo resume así: “debe tomarse en cuenta la diferencia entre la vida humana como modo de la realidad que es última instancia de todos los principios y el principio moral que manda u obliga el deber de afirmar y acrecentar dicha vida, más cuando es negada en las víctimas. Como principio moral (o ético) es uno de ellos y determina a los otros, pero es igualmente determinado por ellos. Es un principio determinado determinante. En este nivel de los principios no hay última instancia. De todos modos, la vida humana, como modo de la realidad del ser humano, es el origen abismal de todos los principios; es el momento último de fundamentación aún teórico o epistemológico de la moral (y de la ética), de la filosofía y de todas las ciencias y técnicas” (Dussel, 2016: 69).

foguel, los sujetos de la historia son las personas fronterizas, pluritópicas o bilenguajeantes. La única crítica histórica que parece tener validez es la que se haga desde la recuperación de la vida de las personas en condición de exterioridad.

Cuando la lógica argumental del giro decolonial establece una topología entre exterioridad y centro, en la que se definen las posiciones colonizadas y colonizadoras, respectivamente, hay una reducción del problema del sujeto. Partir de una posición, fijada como resultado de un proceso unívoco, impide reconocer la dialéctica que está detrás de la formación de los sujetos. El sujeto aparece como una sustancia que resulta del movimiento colonizador, no como una potencia que interactúa contenciosamente para producirse como sujeto; es simplemente un resultado. Esta topología, la exterioridad, define al sujeto: el pobre, el excluido, el marginal, etc. El esfuerzo epistémico se centra en establecer la inteligibilidad del sujeto de la exterioridad; esto no deja de ser en el giro decolonial un esfuerzo de intelectuales pensado por los sujetos que habitan la exterioridad, en condiciones de aparente diálogo. Un diálogo que se establece desde los centros académicos del Norte Global, desde lógicas desiguales, desde posiciones que no cuestionan el privilegio del acercamiento y que no se esfuerzan por conocer la lengua de aquellas personas con las que quieren dialogar.

Lo que resta. América Latina y la innecesaria exterioridad

América Latina no existe como unidad, como esencia, como identidad, como promesa, como futuro ni como pasado lejano. América Latina existe como problema en disputa desde el presente. No es un problema de la ontología colonial o de la fenomenología de la exterioridad, es, sobre todo, un problema histórico y político (y, en muchos sentidos, poético). La innecesaria discusión sobre la identidad latinoamericana o el ser de América Latina encubre una necesaria lectura histórica y política.

América Latina nace como invención doble: al tiempo que se inventa una nueva geografía se reinventa la geografía europea. Su destino está atado al de un mundo que creció a miles de kilómetros de distancia, a la expansión de una lógica civilizatoria; la manera como arribó la coloniza-

ción a esta parte del mundo no pudo hacerse al margen de la expansión del primer universal concreto de la humanidad: el capital y su lógica de valorización (que son mucho más que un simple asunto económico). La invención de América es correlativa a la invención del capitalismo; desde entonces ha desempeñado un papel protagónico en la definición de los ciclos de control hegemónico en los que se disputa la trayectoria del sistema. Sin las disputas por la invención de América sería impensable el tránsito del dominio mediterráneo al dominio nórdico, y de éste al británico, como lo es hoy al estadounidense.

Eso no significa que antes del capital no hubiera nada, pero de eso que existió sólo quedan vestigios, huellas y borraduras. Los viejos habitantes del continente vivieron una mutación tan radical que lo que permanece de ellos es muy difícil de asir, no hay una continuidad natural ni sustancial. En principio, porque fueron objeto de un exterminio propio de una transformación de las maneras de la guerra (hasta la conquista y la colonización de la recién llamada América, las políticas de exterminio no fueron tan extensivas, siempre eran parciales y localizadas; ninguna guerra era una empresa absoluta de destrucción). Después, porque fueron sometidos a un proceso de reeducación que modificó material y simbólicamente sus universos previos. No hay, por tanto, una América verdadera, una América profunda, en la que sobreviva una sustancia. Los paleoindios no son los antecesores directos de las identidades indígenas producto de la colonización. He ahí la inteligencia del zapatismo: “somos hijos de 500 años”, no herederos natos y obligados de las culturas materiales previas a la conquista y la colonización.

La clave del problema de América Latina no está en un supuesto núcleo original ni en una identidad de lucha ni en una formación cultural diversa pero homogénea. América Latina es el ejemplo por excelencia de la disputa histórica y política por una región. En términos históricos anuncia la imposibilidad de una narrativa homogénea, propia de una herida compartida. No hay algo así como una línea del tiempo en la que todo fluye. Por el contrario, expresa con radicalidad la lógica del detenimiento, inherente a todo devenir en el tiempo. La historia de la región no es, por tanto, una

historia lineal ni una suma de microhistorias ni un coro pluritópico ni bilingüeante (como los llama Mignolo). Es siempre un proceso político en disputa, una apertura a la presencia de la contingencia, en la que habita de manera desnuda la contradicción: lo más creativo junto a lo más destructivo, lo más luminoso frente a la crueldad absoluta. Esto no es una condena propia de un Ser ni de un destino; es la expresión cabal de las contradicciones de vivir en medio de una disputa por definir el rumbo del capitalismo.

De ahí que la disputa por la historia sea también una disputa política, en el sentido de una pelea por definir las formas y los contenidos de la vida en común. Una disputa que nunca producirá respuestas finales ni dará conclusiones sobre el trayecto de los múltiples tiempos que habitan la región. Esa disputa política permanente reconstruye la mirada sobre lo que hay detrás en un proceso reiterado e inacabado de producción de presentes. De ahí que América Latina sea un problema histórico siempre en presente; no es un problema del pasado, es un problema del ahora.

Tal vez por eso, uno de los temas más urgentes implica pensar los vínculos políticos con el tiempo, no como un asunto cronológico, sino como un asunto de cultura material. Esto supone hacer de la filosofía de la historia una condición básica de todo quehacer que pretenda entender el tiempo social. De lo contrario aparecen en forma de evidencias los procesos o fenómenos, datos evidentes e incuestionables. La revisión crítica del tiempo y su filosofía de la historia concomitante permiten ver aquellas zonas grises que las formulaciones más clásicas obliteran o minimizan; al mismo tiempo que superar las idealizaciones decoloniales.

No se puede problematizar América Latina sin problematizar su historicidad en el marco de una universalidad a la vez que se problematiza la posibilidad de su inteligibilidad desde trabajos empíricos densos, en los que se dominan tanto los conocimientos occidentales como los vernáculos, lo que presupone conocer, al menos, alguna de las centenas de lenguas indígenas o los lenguajes creoles que hay en la región y no sólo hablar de ellas como realidades exóticas.

No hay reconstrucción crítica que no sea una reconstrucción historiante, que es, a su vez, una problematización del pasado mismo. Para aque-

llas necesidades pragmáticas e instrumentales, en las que el pasado aparece como una evidencia o como un conjunto de datos que están ahí para ser interpretados, se presenta la crítica histórica, demostrando, de distintas maneras y con distintos objetivos, que la inteligibilidad del pasado reclama operaciones epistémicas y políticas mediante las cuales se aprehende. Esto demuestra que pensar históricamente es un gran esfuerzo, es una operación intelectual de primer orden, contrariamente a lo que suponen las especulaciones reduccionistas que creen que el pasado es una cosa a la que podemos acceder sin mayores problemas o que tiene lados oscuros y lados luminosos, por el simple hecho de reconocer una matriz o una herida.

Algunas conclusiones arroja la crítica al giro decolonial en este terreno. Entre ellas, el reino de la contingencia, superando las lecturas teleológicas que defienden de antemano los sentidos de la historia, definiendo lados luminosos y lados oscuros. La defensa radical de la contingencia no presupone una defensa del azar y lo impredecible; por el contrario, sienta las bases para pensar en relaciones de fuerza interactuantes, así como en las potencias que están en juego en estos vínculos. De ahí puede comprenderse por qué se han construido sentidos del tiempo no-lineales, no-progresivos y no-causalistas. Entender críticamente al pasado es entender los distintos estratos de tiempo que lo componen y que se vinculan de maneras diferenciadas según las fuerzas en movimiento. Por tanto, no hay sustancia o ser en el movimiento de las fuerzas, hay una mutabilidad recíproca de los distintos estratos, el movimiento de uno modifica en forma o contenido los otros, siempre de maneras disímiles. No hay, por tanto, un Sujeto de la historia ni las clases oprimidas ni los marginales culturales ni las minorías sexogenéricas. Tampoco hay sujeto, tampoco hay motor ni lucha de clases ni violencia universal ni patriarcado absoluto. Los sujetos se producen en su vínculo político con el tiempo, en la construcción de su densidad histórica mediante la cual disputan el sentido de la vida colectiva. La crítica del tiempo histórico nos recuerda que América Latina es inacabada (al igual que Europa), que no existe como unidad sino como problema; lo que anuncia también que no habrá nunca una respuesta final al problema, que, por lo demás, es innecesaria.

Bibliografía

- Arrighi, Giovanni, *El largo siglo xx*, Madrid, Akal, 1999.
- _____, *Adam Smith en Pekín. Orígenes y fundamentos del siglo xxi*, Madrid, Akal, 2007.
- Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia*, México, Ítaca, 2004a.
- _____, *El libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2004b.
- Castro-Gómez, Santiago, y Ramón Grosfoguel, “Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2007.
- Dussel, Enrique, 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz, Plural/UMSA, 1994.
- _____, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.
- _____, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007.
- _____, “Reflexiones sobre *Hacia la crítica de la violencia* de Walter Benjamin”, *Versión Estudios de comunicación, política y cultura*, número especial: Benjamin y las encrucijadas de la violencia, 2012, pp. 43-53.
- _____, *14 tesis sobre ética*, Madrid, Trotta, 2016.
- _____, “Walter Benjamin y el mesianismo”, *La jornada*, 1º de agosto de 2018.
- Echeverría, Bolívar, “Los indicios y la historia”, en *Vuelta de siglo*, México, Era, 2006, pp. 131-142.
- _____, “Imágenes de la blanquitud”, en *Modernidad y blanquitud*, México, Era, 2010, pp. 57-86.
- Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de sueños, 2010.
- Grosfoguel, Ramón, “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”, *Tabula rasa*, núm. 4, 2006, pp. 17-48.
- _____, “Racismo / sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios / epistemicidios del largo siglo xvi”, *Tabula rasa*, núm. 19, 2013, pp. 31-58.

- Grüner, Eduardo, *Imágenes desencantadas: hacia una política "warburguiana" en la antropología del arte*, Buenos Aires, FFyL/UBA, 2017.
- Mignolo, Walter, "Introducción", en Walter Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, El signo/Duke University Press, 2001, pp. 9-54.
- _____, "El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui", en Daniel Mato (comp.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Buenos Aires, Clacso/Universidad Central de Venezuela, 2002, pp. 247-261.
- _____, *Historias locales/diseños globales*, Madrid, Akal, 2003.
- _____, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2007.
- _____, "El lado oscuro del renacimiento", *Universitas humanística*, núm. 67, 2009, pp. 165-203.
- Polany, Karl, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, México, FCE, 2017.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, *Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2015.
- Spivak, Gayatri, *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una crítica del presente evanescente*, Madrid, Akal, 2010.
- Wallerstein, Immanuel, *El capitalismo histórico*, México, Siglo XXI, 1998.

El lado oscuro de la decolonialidad: anatomía de una inflación teórica¹

Rodrigo Castro Orellana²

Este trabajo pretende desarrollar una crítica de algunos de los conceptos fundamentales de la autodenominada *teoría decolonial* y, especialmente, de la obra de dos de sus principales figuras: Walter Dignolo y Ramón Grosfoguel. Queremos poner de manifiesto los problemas internos y las ambigüedades de ciertos conceptos decisivos, como las nociones de “diferencia colonial”, “pensamiento fronterizo” o “colonialidad del poder”, y las dificultades que involucra la utilización de estas ideas dentro del contexto de una historiografía latinoamericana.

Desde el punto de vista de los propios autores decoloniales, nuestra

¹ Este trabajo se ha construido a partir de una serie de textos que he publicado sobre el pensamiento decolonial en los últimos años: “Diferencia colonial y pensamiento fronterizo. El privilegio de Walter Dignolo”, en Daniel Abraldes (ed.), *Ideas que cruzan el Atlántico: utopía y modernidad latinoamericana*, Madrid, Escolar y Mayo, 2015, pp. 211-232; “Sistema-mundo y transmodernidad: una lectura crítica”, *Política Común*, vol. 10, 2016; “Foucault y los estudios postcoloniales. Historia de una recepción problemática”, *Quadranti. Rivista internazionale di filosofia contemporanea*, vol. II, núm. 1, 2014, pp. 216-249.

² Rodrigo Castro Orellana es profesor titular del Departamento de Filosofía y Sociedad de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Correo electrónico: rodrigocastro@filos.ucm.es

aproximación seguramente será considerada como otro producto más de la racionalidad hegemónica occidental. Esto resulta predecible, porque se trata de un argumento que se repite en cada uno de los debates en que la perspectiva decolonial resulta impugnada. Como un ejemplo de esto último puede servir la entrevista que Antonio Lastra realizó a Mignolo hace algunos años. En ella, este último responde a la crítica de que su planteamiento constituiría un esencialismo, identificando una incompatibilidad radical entre su propio lugar de enunciación y aquel que ocupa el entrevistador:

Yo hablo constantemente de “proyectos” (y no de “estudios”), no necesariamente de proyectos subalternos, sino de proyectos de los condenados de la tierra, de los *damnés* [...] Aquí está el *quid* de la cuestión, puesto que estamos en terrenos epistémicos distintos, puesto que tenemos tú y yo distintas visiones del conocer y del entender y de generar conocimientos (Lastra, 2012: 77).

En esta cita resulta interesante observar que la imposibilidad de encontrar un campo común entre territorios epistémicos supuestamente contrapuestos se ejemplifica con la imagen fanoniana de la condena, el daño o el sufrimiento. El argumento de Mignolo consiste en afirmar que mientras Lastra encarna al intelectual comprometido con la ratio europea, excluyente y condenadora (aunque sea mediante preguntas), él, por su parte, representa al pensador periférico que enarbola un proyecto liberador para aquellos que han sido condenados por su lengua o por su raza.

Queremos dejar establecido desde un principio que nuestro trabajo rechaza el “callejón sin salida” al que nos arrastra esta dicotomía entre terrenos epistémicos y pretende avanzar en la construcción de herramientas críticas globales que emerjan desde la multiplicidad de los archivos locales. Creemos en el valor universal de la reflexión, en el multilateralismo del conocimiento, en el diálogo sin fronteras y en el mestizaje de las tradiciones intelectuales.

Examinando la *diferencia colonial*

El concepto de *diferencia colonial* pretende describir la alteridad de los desheredados. Sin embargo, el uso que Mignolo hace de esta categoría resulta,

como mínimo, ambiguo y problemático. Por un lado, dicho término pareciera describir una realidad preexistente a cualquier articulación del poder imperial; en otras oportunidades, la noción se presenta más bien como una producción o un efecto del sistema de dominación.

Un buen ejemplo de este primer sentido de *diferencia colonial* se encuentra en la crítica que Mignolo realiza al concepto de *orientalismo* de Edward Said. Como es sabido, el autor palestino-estadounidense defiende la tesis de que el imperialismo europeo de los siglos XIX y XX habría producido una representación del “Oriente” y “lo oriental” que cumpliría una función fundamental en la articulación de un sistema de dominación que trasciende el uso de mecanismos coercitivos, para establecer una hegemonía de carácter ideológico. Said se sirve, en este contexto, de la metodología de Foucault para estudiar el “orientalismo” como un discurso que produce un objeto de conocimiento denominado “Oriente”, el cual no está referido a ninguna área geográfica específica o lugar delimitado.

En su artículo “Postoccidentalismo: las epistemologías fronterizas”, Mignolo (2002a) explica la diferencia radical que existiría entre el *orientalismo* y el *occidentalismo*. El primero sería un imaginario cultural de la segunda modernidad que no habría podido existir sin la hegemonía cultural del *occidentalismo hispánico* en los siglos XVI y XVII (Mignolo, 2007). Reconocer este primado del *occidentalismo* obligaría, por otra parte, a aceptar también su especificidad con respecto a la definición que ofrece Said del “orientalismo” como un discurso que construye o modela una alteridad. Para Mignolo, “el occidentalismo —contrario al orientalismo— es el discurso de la *anexión de la diferencia*, más que la creación de un opuesto irreductible, el Oriente” (Mignolo, 2002a: 855, énfasis añadido).

Se trataría, entonces, de dos maneras contrapuestas de entender la diferencia las que aquí se ponen de manifiesto: la diferencia como una otredad construida al interior del orden discursivo y la diferencia como una realidad externa que puede ser subsumida e incorporada por la episteme hegemónica. La idea de una diferencia que se anexa y subsume explicaría las dificultades que tiene Mignolo para aceptar las herramientas analíticas procedentes del pensamiento de Foucault o Derrida. De hecho, su crítica a

la teoría poscolonial consiste, precisamente, en denunciar el uso que Said o Spivak han hecho de estos autores posmodernos como un déficit que condiciona de manera decisiva sus aportaciones.

Un pensamiento verdaderamente decolonial no podría ser “poscolonial” ni “posmoderno”, sino que debería avanzar en la dirección de una teoría postoccidental. El enfoque de la posmodernidad expresaría la crisis del proyecto moderno desde una posición eurocéntrica, mientras que la perspectiva poscolonial realizaría una operación crítica equivalente y con categorías similares desde una posición periférica-colonial (Castro-Gómez, 1999: 87). Serían las dos caras de una misma moneda (Mignolo, 2003: 275), lo cual explicaría las disyuntivas y contradicciones del proyecto de estudios subalternos latinoamericanos. Así pues, solamente una perspectiva postoccidental superaría la falsa contramodernidad de los discursos poscolonial y posmoderno, y lo haría no por un movimiento proyectivo, sino a través de una estrategia de inserción natural en las tradiciones culturales subalternizadas de América Latina.

No obstante, Mignolo también usa el concepto de *diferencia colonial* para describir un efecto continuado, prolongado y duradero del dispositivo de la colonialidad. En *Historias locales/diseños globales* (2003: 39) habla de la *diferencia colonial* como algo que se produce y reproduce, y en su artículo “La descolonialidad en general: el tiempo y la diferencia colonial” (2001a: 106), la presenta no solamente como una construcción sino también como una dimensión que debe deshacerse. En este último sentido, haciendo uso de uno de sus ejemplos preferidos, presenta a Hegel como el caso de un pensamiento que contribuye a “crear” la *diferencia colonial*, y, al poeta y ensayista antillano Edouard Glissant, como la expresión de un paradigma intelectual dirigido al “borrado” de dicha diferencia (Mignolo, 2001: 76).

La ambigüedad del concepto todavía puede ser mayor si lo analizamos en función de otra dicotomía recurrente en Mignolo: la cuestión del lugar y el problema de la estrategia. En efecto, la *diferencia colonial* parece aludir en ciertos pasajes a un “lugar” que hace posible un tipo de pensamiento (Mignolo, 2003: 27). Éste se correspondería con la experiencia de

aquellos que han sido subalternizados por la “ratio colonial” (Restrepo y Rojas, 2010: 132). Pero, en otros momentos, la noción se identifica más bien con un sistema clasificatorio de las poblaciones en función de las faltas o excesos que atribuye una autoridad (Mignolo, 2003: 39). Es decir, el término oscila entre la descripción de una experiencia estrictamente localizada y la caracterización de una estrategia discursiva imperial, cuyo efecto sería recortar o diagramar un lugar.

Ahora bien, que la *diferencia colonial* corresponda a una experiencia de inferiorización de los sujetos colonizados puede asociarse con la idea de que dicha diferencia representa una perspectiva, una forma de pensamiento y acción (Mignolo, 2011a: 109). Desde esta lógica, la *diferencia colonial* remitiría a un conjunto de “fuerzas vivas” que correspondería liberar, una realidad que se diferencia del poder hegemónico y que, por ello, está en condiciones de legitimar una política decolonial. Habría unas “fuerzas de la diferencia colonial” (Mignolo, 2011a: 108) que se encarnarían concretamente en indígenas y en afrodescendientes, y que potenciarían el desarrollo de un pensamiento que debería abrir “las puertas a la restitución de las cosmologías suprimidas” (Mignolo, 2011a: 105).

Resulta importante señalar que Mignolo plantea esta restitución cosmológica en el marco de una crítica a la construcción espacio-temporal de la *episteme imperial-moderna*, cuyo sesgo excluiría la experiencia originaria de la cultura aymara o quechua, por ejemplo, en cuanto a la indistinción entre tiempo y espacio (la idea de un “espacio del tiempo” o *pacha*) (Mignolo, 2011a: 83). El retorno de la cosmología suprimida, entonces, no sería otra cosa —según nuestro criterio— que la recuperación de un orden natural perdido. Se consumaría de esta forma un gesto de restauración de aquello que Moreiras (1998) denominó “latinoamericanismo primero”, el retorno a una concepción de la esencia originaria de la cultura y el rechazo de cualquier ejercicio metacrítico respecto a las condiciones de posibilidad del propio discurso. La alianza intelectual y programática entre Dussel y Mignolo constituye una importante prueba de lo anterior. Mignolo se ha asumido como el heredero privilegiado de la vieja apuesta de la filosofía latinoamericana de la liberación por un pensamiento auténtico, identitario y antagonista.

En suma, dentro de esta economía de las fuerzas, en la que se enfrentarían las potencias sometidas y la episteme europea dominante, no resulta en absoluto evidente la operatividad del concepto de *diferencia colonial*. No sabemos si el rendimiento del concepto está en entenderlo como un régimen discursivo vinculado a los intereses coloniales o como una esencia cultural acosada por el saber hegemónico, pero, finalmente, es inasimilable. Comprender la *diferencia colonial* en un sentido epistemológico pondría el acento en la heterogeneidad de los momentos históricos, mientras que concebirla como una estructura ontológica subrayaría la regularidad y la continuidad de una misma historia. Sin lugar a dudas, la singular ambivalencia de la apuesta decolonial entre formular un planteamiento científico o legitimar un proyecto político explica este doble registro.

Fronteras del pensamiento fronterizo

El doble registro de la *diferencia colonial* determina el doble sentido del concepto de *pensamiento fronterizo* (*border thinking*) como un tipo de enunciación y, al mismo tiempo, un lugar desde el cual se enuncia. Mignolo (2003: 27) señala que bajo el término *pensamiento fronterizo* corresponde comprender todos aquellos proyectos que convergen en una perspectiva crítica de la modernidad desde la colonialidad. Se trataría, por ende, de una forma de enunciación que nace de la *diferencia colonial* y representa la voz de una subalternidad que se arrastra a lo largo de los siglos.

Este *border thinking* o *pensamiento otro* permitiría una nueva historiografía, puesto que emerge como una serie de episodios o momentos históricos que han sido negados o invisibilizados por la episteme hegemónica. De este modo, autores tan heterogéneos como Poma de Ayala, Bilbao, Mariátegui o Dussel se inscribirían —según Mignolo (2003: 27)— en una tradición del pensamiento disidente. Dicha tradición no solamente cuestionaría la lógica mediante la cual la modernidad se pensó y se sigue pensando (incluso desde la idea de posmodernidad), sino que reclamaría, además, la necesidad de un “giro” o una “inflexión” decolonial. Esto último implica que las formas de enunciación históricas de la decolonialidad ofrecen herramientas para la construcción o identificación de un paradigma alter-

nativo a la racionalidad eurocéntrica. Mignolo utiliza, en este contexto, la expresión “paradigma otro” (2003: 27), aunque sin ofrecer una mayor elaboración teórica del significado que tendría para él la noción de paradigma. Simplemente subraya que no entiende este “paradigma otro” en los términos de Foucault o Kuhn, es decir, como un desplazamiento histórico que convierte en “obsoleto” un modelo anterior (Mignolo, 2003: 52).

Sin embargo, la idea de *paradigma otro* está bastante más cerca de Kuhn de lo que supone el propio Mignolo, si bien no así respecto a Foucault. Según Kuhn, habría que establecer una diferencia entre la idea de paradigma como una “matriz disciplinar”, que corresponde a los elementos más o menos conscientes que una comunidad científica comparte (técnicas, reglas, valores), y la idea de paradigma como “elemento singular”, que, operando como un ejemplo común, modela una tradición de investigación (Agamben, 2010: 14). En nuestra opinión, lo decolonial pretende tanto definir un estilo de pensamiento, a partir de ciertos valores que identifican un colectivo (un léxico común, por ejemplo), como articular una tradición que emerge de un caso ejemplar que funciona como criterio de inteligibilidad general (el episodio fundante de la Conquista de América, por ejemplo).

La especificidad del *paradigma otro* de Mignolo, en relación con el planteamiento de Kuhn, estaría en que el primero no involucra una “revolución científica”, es decir, un proceso de sustitución de paradigmas. Esto es así porque el *paradigma otro* pretende ser un *paradigma de coexistencia* que no quiebra ni reemplaza la episteme hegemónica, sino que se instala en una relación conflictiva y de lucha con respecto a ella. Se rompería, de este modo, con la vocación monotópica y universalista del paradigma eurocéntrico para promover un pensamiento diatópico y pluriversal (Mignolo, 2003: 52).

No obstante, pluriversalidad y saber paradigmático son dos asuntos difícilmente compatibles. En este punto reside el malestar de Foucault con respecto a la noción de “paradigma” que Mignolo parece desconocer y que recientemente Agamben (2010) ha intentado resolver, sin otorgarle la importancia debida al hecho de que el autor francés jamás utilice dicho concepto. Foucault no habla de “paradigmas” porque su interés reside

en la pluralidad e historicidad de los regímenes discursivos. Su problema consiste más bien en establecer los elementos particulares que gobiernan los enunciados, configurando órdenes diversos y contingentes, así como los efectos de poder de dichos juegos enunciativos. La noción de *episteme*, utilizada por el pensador francés en *Las palabras y las cosas*, no se debe entender, entonces, como la identidad unilateral y homogénea de una serie de épocas del saber.

Por el contrario, la cuestión de las épocas —en este caso, el asunto de dos historias enfrentadas— sí resulta decisiva en la argumentación de Mignolo. Al argentino no le interesa la especificidad de los regímenes discursivos en que, por ejemplo, se podrían insertar respectivamente *La nueva crónica* de Poma de Ayala o *El evangelio americano* de Francisco Bilbao, sino la densidad de una historia que vincularía a estos y otros textos como discursos subalternos, oponiéndolos al espacio y el tiempo de la modernidad europea. En definitiva, no se trata de afirmar “lo pluriversal”, sino de establecer una dicotomía, el antagonismo entre la *episteme fronteriza* y la *episteme eurocentrada*.

En este punto, sería razonable pensar estas dos *epistemes* como dos *afueras* mutuamente excluyentes, para que tenga algún sentido el uso de la categoría de “paradigma”. Pero Mignolo no sigue este camino y agrega que el *pensamiento fronterizo* constituye “los momentos en los que el imaginario del sistema-mundo moderno se quiebra” (Mignolo, 2003: 83). Esto significaría que el *pensamiento decolonial* está determinado por el imaginario de la *episteme hegemónica*, aunque se trate de un quiebre, una inversión o una adulteración de sus principios. Dicha condición subsidiaria, como se comprenderá, resulta difícilmente compatible con un “estilo de pensamiento autónomo” o con la idea de “caso paradigmático sin presupuestos”. De tal manera que el propio argumento de Mignolo acerca del *pensamiento fronterizo* como una fuerza quebrada por la *episteme moderna* y como una potencia de quiebre de la misma, sustraen todo su sentido a la expresión “paradigma otro”.

En cualquier caso, para profundizar en esta ambivalencia, puede ser útil prestar atención a la “metáfora” que contiene el concepto de *border*

thinking. En efecto, la imagen de la frontera muestra con nitidez la centralidad que tiene el problema del lugar de enunciación para una definición del *pensamiento decolonial*. Según Mignolo, el *pensamiento fronterizo* obedecería a un dicotómico “topos” de enunciación, a un espacio —desde el cual se habla— que está situado en los bordes (internos y externos) del *sistema-mundo moderno/colonial*.

Ésta es su respuesta a la pregunta que Marcel Velásquez (2008: 263) formula en su reseña de *La idea de América Latina*: “¿Estas nuevas formas de pensar están realmente fuera del capitalismo global?” El pensador argentino agrega en su contestación que “el pensamiento decolonial, en su fundación histórico-filosófica, no surge fuera sino en la exterioridad” (Mignolo, 2009: 263), es decir, emerge desde la exterioridad de la frontera que es una “creación del afuera por el adentro”. Por ende, lo que se juega en esta opaca distinción entre “afuera” y “exterioridad” tiene que ver con la voluntad de subrayar la existencia de un gesto de exclusión, único responsable de la dicotomía, el cual que nace de Europa. En este punto reside el rendimiento semántico más importante de la “metáfora”. Como señala Mignolo (2009: 263), hay “una frontera en la que los dos lados no están en igualdad de condiciones”. Si hay dos lados, como es obvio, uno sería el adentro de la frontera y otro el afuera, pero dicho límite habría sido trazado desde un interior, a partir del poder cartográfico sin contrapeso del saber occidental.

Esto es lo mismo que Mignolo pretende decir cuando, por el contrario, acepta la expresión “afuera” y considera pertinente usarla a la hora de criticar *Imperio*, la obra de Hardt y Negri. En su artículo: “Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica” (2002b: 228), lo indica con claridad: “mientras que Hardt y Negri emplean la metáfora del Imperio para sostener que no hay afuera del Imperio y del capitalismo, la metáfora de la colonialidad del poder permite afirmar que sí hay un afuera del discurso que sostiene que no hay un afuera del Imperio y del capitalismo”.

No obstante, para Mignolo el asunto no consiste únicamente en oponer la metáfora de la frontera a la metáfora del Imperio, sino que involucra también identificar el sustrato concreto de un pensamiento que se produce

en el “locus” fronterizo. Habría una materialidad que nace del diferencial colonial de poder y se despliega contra él (Mignolo, 2003: 58), habría una “subjetividad de frontera” (Mignolo, 2007: 35) que tiene conciencia, que desarrolla discursos y que, sobre todo, realiza y ha realizado una experiencia. Ser sujeto en la frontera significa estar en el lugar de la víctima. Por ende, pensar desde la frontera implica hacerlo “desde el dolor de la diferencia colonial, desde el grito del sujeto [...] el rumor de los desheredados de la modernidad” (Mignolo, 2003: 27). La “subjetividad de frontera” encarnaría el sufrimiento del subalterno, por lo cual su pensamiento adquiere la potestad de una injusticia que toma por fin la palabra.

Como podrá advertirse, en este contexto el problema de la subalternidad encuentra una nueva formulación. El subalterno no sería una categoría (Guha) ni un “exceso aporético” (Spivak), tampoco una posición relativa e inestable en el interior de las relaciones de poder (Foucault), sino que constituiría una perspectiva destinada a comprender el sistema de dominación colonial que caracteriza a las estructuras de la modernidad (Mignolo, 2003: 261). No es que el pensamiento decolonial sea un salto hacia el mundo irrepresentado de los subalternos para articular una mediación, más bien cabría afirmar que ese *pensamiento otro* pretende encarnar en sí mismo el punto de vista de los subalternos. Mignolo se desplazaría hacia el lugar del subalterno para poner de manifiesto que éste habla y ha hablado históricamente en las tradiciones locales del pensamiento. Si Spivak permanece del otro lado del subalterno, exteriorizando su frustración porque éste no puede ser oído o reconocido institucionalmente, Mignolo, en cambio, da un paso más allá de esta frontera e identifica su propia teoría con la subalternidad o, lo que es lo mismo, trastoca radicalmente el concepto hasta convertirlo en la presencia transparente y trascendente de un pensamiento contrahegemónico que viene desde lejos.

Sin embargo, de esta manera la teoría decolonial reproduce el mismo error epistemológico que denuncia, puesto que afirmar la existencia de una resistencia colonial transhistórica equivale a una negación de la geopolítica del conocimiento, es decir, a una exclusión de las condiciones locales específicas que determinan la enunciación. El postoccidentalismo, en tal

sentido, arrastra consigo un resabio de romanticismo que se evidencia en la idea esquemática de que solamente existen dos lugares de enunciación: el “locus” de la civilización europea en crisis y el “locus” de una vida natural liberadora. Esta distinción permite invalidar todas aquellas formas de pensamiento que no hayan nacido en el lugar de enunciación legítimo. Por tanto, aquello que se justifica como la apuesta inclusiva de un *pensamiento otro*, oculta una operación de exclusión de discursos similar a la que denuncia.

De hecho, el tipo de enunciación que caracteriza al *pensamiento fronterizo* queda íntimamente ligado a las marcas de un lugar, a las heridas de un espacio al cual podríamos pertenecer o respecto del que somos unos completos extraños. ¿Quiere decir esto que el *pensamiento fronterizo* no es asunto de “extranjeros”, de gentes que no han conocido la humillación de ser los “condenados de la tierra”? Mignolo responde a este problema introduciendo la noción de “pensamiento fronterizo débil”, una categoría que permite observar otra paradoja más a la que conduce la teoría decolonial.

Privilegio y derecho epistémico

La literatura que entabla una discusión crítica con los planteamientos decoloniales, y especialmente con la obra de Mignolo, todavía no es muy amplia. Dentro de este conjunto exiguo cabe destacar el artículo del historiador Ricardo Salvatore: “A post-occidentalist manifesto” (2006), entre otras razones porque el propio Mignolo ha intentado responder directamente a las críticas formuladas en dicho texto. El argumento de Salvatore, según nuestro criterio, pone de manifiesto dos problemas que están implícitos en los trabajos del argentino.

En primer lugar, la pretensión de Mignolo de que una comunidad es “capaz de controlar y conservar para sí misma su propia perspectiva, conocimiento o categorías” (Salvatore, 2006: 136). Es decir, la definición de una *política de la identidad* que procura preservar y asegurar un fondo último de pureza en la cultura. Por el contrario, según Salvatore (2006: 136), todo hace pensar que “el conocimiento local, como cualquier otra clase de propiedad, está sujeto a la apropiación por parte de terceros”. Hablar de mesti-

zaje o hibridez, en este contexto, resulta más pertinente desde un punto de vista histórico, puesto que ni América ni Europa han sido realidades culturales homogéneas y puras, exentas de mezclas y violencias internas que no hayan arrasado identidades locales. Pero también puede ser conveniente hablar de mestizaje o hibridez desde una perspectiva antropológica, ya que una articulación madura de la subjetividad no puede fundamentarse en la autorreferencialidad de una identidad que excluye la mirada del Otro.

El segundo aspecto de la crítica de Salvatore incide en el asunto del *privilegio epistémico*. ¿Acaso Mignolo no está convirtiendo a las personas oprimidas por siglos de colonialismo en los nuevos actores y discursos privilegiados? ¿Qué es aquello que le confiere un valor superior a los escritos de un sociólogo boliviano que escribe en quechua, frente a los escritos de otro sociólogo boliviano que escriba en español, francés o inglés? (Salvatore, 2006: 136). ¿Por qué el primero estaría más cerca de la realidad y los problemas de los oprimidos que el segundo?

En el artículo: “La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial)” (2009), si bien Mignolo no se hace cargo de la crítica referida a la *política de la identidad*, sí ensaya, en cambio, una respuesta frente a las preguntas de Salvatore sobre el *privilegio epistémico* de los condenados de la tierra. Establece la unilateralidad de dicho privilegio como un monopolio de la *episteme moderna* y denuncia un prejuicio que estaría contenido en las interrogantes de Salvatore. Se pregunta por qué problematizar el derecho que tendría un sociólogo indígena de escribir en castellano sobre la sociedad boliviana y no, por ejemplo, la opción de Bourdieu de escribir en francés cuando estudia la sociedad argelina. En tal sentido, según Mignolo, Salvatore estaría defendiendo el único *privilegio epistémico* existente, aquel que se atribuye a sí misma la modernidad europea. Entre los subalternos no habría privilegios posibles, solamente el derecho de argumentar a favor de sus propios intereses.

De esta forma, el pensador argentino intenta mostrar la pertinencia de su reflexión respecto a los *derechos epistémicos*, frente a la asimetría que supuestamente subyace en las preguntas de Salvatore. En este contexto, existiría la posibilidad universal de un “devenir subalterno” a partir del

gesto personal de identificación y compromiso con la *diferencia colonial*. Una opción que constituye un derecho a “intervenir política y epistémicamente” contra el racismo epistémico moderno, un derecho compartido con aquellos que han sufrido y sufren la *herida colonial* indígena (Mignolo, 2009: 261).

Sin embargo, en nuestra opinión, Mignolo realmente no considera que sea lo mismo *comprometerse con* una “idea decolonial” que *pensar desde* “la herida de los condenados de la tierra”. La forma en que se presenta la réplica a Salvatore —que modifica sin pudor el sentido último de las preguntas de éste— nos lleva a concluir que el argentino intenta servirse de la retórica del esencialismo sin hacerse cargo de sus consecuencias. El problema de los sociólogos bolivianos no tiene que ver con una ficticia inquietud de Salvatore porque un teórico indígena escriba en castellano, sino con la pregunta muy concreta respecto a si existe una mayor o menor correspondencia con la verdad de “los desheredados”, dependiendo de la episteme (o la lengua) que utilice un indígena para pensar su propia historia. Hacerse cargo efectivamente de esta interrogante obligaría a valorar el estatuto del discurso que construye un indígena desde el “sufrimiento fronterizo”, pero con herramientas conceptuales de origen europeo.

En *Inflexión decolonial* (2010), Eduardo Restrepo y Axel Rojas intentan rescatar a Mignolo de la que consideran una de las más frecuentes formas de tergiversación que afectan a la teoría decolonial: la acusación de esencialismo. Esta crítica afirmarí —como, en efecto, hemos sostenido a lo largo de este trabajo— que el *pensamiento decolonial* “establece una correspondencia necesaria entre un lugar ontológico o social y la posición política o epistémica” (Restrepo y Rojas, 2010: 187). Ambos autores, en un gesto que ya es significativo por sí mismo, recurren a los trabajos de Grosfoguel, otro de los miembros destacados del colectivo modernidad/colonialidad, para responder a esta crítica. Según este último, la ubicación epistémica no se derivaría mecánicamente del lugar social. Estar situado en el “locus” del oprimido, compartir el espacio de la negación y la exclusión, no garantizaría por sí mismo el hecho de que se esté en disposición de una episteme efectivamente subalterna (Restrepo y Rojas, 2010: 188).

Habría, por ende, que establecer una diferencia entre “ubicación” (como lugar del pensamiento) y “perspectiva” (como la posición asumida). Entre ambos elementos no existiría una relación directa y necesaria, lo cual no significa que el lugar desde el que se piensa sea un asunto completamente irrelevante.

Según Restrepo y Rojas, Mignolo compartiría este punto de vista con Grosfoguel, de tal modo que sería preciso comprender su concepto de *pensamiento fronterizo* desde estos supuestos “antiesencialistas”. La *diferencia colonial* correspondería al lugar de pensamiento de los subalternos, con respecto al cual resulta posible la identificación y el compromiso. Es decir, habría un *pensamiento fronterizo* que consiste en el gesto de asumir el lugar del otro, aunque la propia ubicación sea radicalmente distinta. En este sentido, Bartolomé de Las Casas o Karl Marx, por ejemplo, serían autores fronterizos porque, pese a no compartir la experiencia del sujeto colonial, consiguen pensar en la opresión que padece el indígena o en la condición paupérrima del proletariado.

Sin embargo, Restrepo y Rojas omiten un detalle muy importante. Mignolo se ha preocupado por justificar una distinción entre *pensamiento fronterizo* en cuanto tal y lo que él denomina como *pensamiento fronterizo débil*. Si “el *pensamiento fronterizo* fuerte surge de los desheredados, del dolor y la furia de la fractura de sus historias, de sus memorias, de sus subjetividades, de su biografía” (Mignolo, 2003: 28), como sería el caso de Poma de Ayala o Fanon; el *pensamiento fronterizo débil* no nacería del sufrimiento, sino que lo producirían “quienes no siendo desheredados toman la perspectiva de éstos” (Mignolo, 2003: 28). Las Casas o Marx, entonces, representan casos específicos de esta segunda modalidad de *border thinking*.

En nuestro criterio, al utilizar la expresión “débil”, Mignolo está identificando al mismo tiempo un déficit y un valor suplementario. Por una parte, estaría la carencia constitutiva de todo pensamiento comprometido, aunque deslocalizado, la ausencia de la marca del dolor que nace del lugar desde el que se habla; y, por otro lado, se encontraría la paradójica potencia del desheredado, el “plus” de legitimidad que otorga hablar en primera persona de la violencia y la exclusión. Así, por ejemplo, cabe entender la

diferencia que Mignolo establece entre el pensamiento de Poma de Ayala y Las Casas. Aunque ambos autores escriban desde el soporte intelectual del cristianismo y lo hagan para reivindicar la subalternidad indígena, el primero dispondría del privilegio de pertenecer a la cultura amerindia y el segundo padecería del “déficit epistémico” de no ser un desheredado. Por Guamán Poma de Ayala circularía la sangre de la víctima, en su carne se inscribiría como una huella profunda el acto totalitario de la *episteme conquistadora*. Evidentemente, todo esto es lo que falta en Bartolomé de Las Casas, quien por mucho que exacerbe su identificación con el padecimiento de los “simples”, “humildes” y “pacíficos” indios, nunca será uno de esos hombres “mansos” e “inocentes”.³ Por lo tanto, aquello que permite discriminar la fortaleza o la debilidad del *pensamiento fronterizo* representa una estructura étnico-racial que es modelada por el lugar y condiciona el valor superior de una perspectiva. De esta forma, la *colonialidad del poder*, como un principio constitutivo del *sistema-mundo moderno*, ha quedado completamente invertida y reproducida al interior del proyecto decolonial. Mignolo incorpora irreflexivamente la clasificación étnico-racial, que él mismo había denunciado como característica de la modernidad, en la esencia de su propuesta de un pensamiento disidente.

Se podría contraargumentar que el análisis sobre Poma de Ayala y Las Casas constituye nada más que un episodio particular del planteamiento general del autor argentino, una especie de pequeño traspié que se produce al introducir la idea de un *pensamiento fronterizo débil*. No obstante, este tipo de argumentación representa un recurso habitual del que se sirve Mignolo. En la entrevista con Antonio Lastra que hemos citado en la introducción, por ejemplo, señala que “la situación de Guamán Poma con respecto a Las Casas es semejante a la de Khatibi con respecto a Nietzsche” (Lastra, 2012: 72). Resulta interesante observar esta similitud, porque subraya que la diferencia entre los dos autores del siglo XVI-XVII responde a un principio que se reproduce en otros contextos históricos.

Abdelkebir Khatibi fue un escritor marroquí que desarrolló una crítica de las “metafísicas” occidental e islámica a partir del Magreb como lugar

³ Todas estas expresiones pertenecen al propio Bartolomé de Las Casas (1992: 14).

geohistórico de enunciación (Mignolo, 2003: 132). Según Mignolo, Khatibi aprueba y, al mismo tiempo, toma distancia de las críticas de Nietzsche a la cultura moderna y al cristianismo, porque asume la singularidad de su ubicación como pensador árabe/islámico enfrentado a la modernidad europea y la cristiandad (Mignolo, 2003: 134). De un modo similar, Poma de Ayala podría aplaudir y aprovechar las críticas de Las Casas a la ratio imperial hispánica, pero dice “gracias, pero no” ante el proyecto de conversión y evangelización. Como se podrá advertir, nuevamente se trata del primado del lugar como fuerza que determina “una diferencia epistémica irreductible” (Mignolo, 2003: 133).

Una idea similar se deja entrever también en una anécdota que Mignolo (2009) se permite relatar contando que, mientras asistía en Ámsterdam a la *Summer School on Black Europe*, en la que intervenía el historiador británico marxista Robin Blackburn,⁴ le preguntó a Kwame Nimako, africanista de origen ghanés y director de la escuela, por la diferencia entre la crítica de Blackburn a la esclavitud y el célebre libro de Eric Williams: *Capitalismo y esclavitud*. La pregunta, cabe subrayarlo, implica el supuesto de que algún tipo de diferencia tendría que existir entre una crítica marxista de la esclavitud formulada por un académico blanco y una crítica marxista de la esclavitud expuesta por un hombre negro. Nimako, al parecer, confirma la sospecha de Mignolo y desarrolla una respuesta lo suficientemente significativa como para que el argentino estime relevante citarla en su artículo: “Blackburn (dice Nimako), como es blanco, necesita del marxismo para criticar la esclavitud; Williams en cambio, no lo necesita” (Mignolo, 2009: 261).

Es decir, Williams tendría una vinculación con el legado de la experiencia esclavista y el racismo que va mucho más allá del marxismo, haciendo de este último una “perspectiva débil”. Mignolo (2009: 262) afirma que no se trata de un *privilegio epistémico*, sino “del derecho que tienen los intelectuales y activistas negros de no continuar siendo hablados y representados por honestos intelectuales blancos”. Pero la anécdota esconde, en

⁴ Autor, entre otras obras, de: *The overthrow of colonial slavery, 1776-1848* (1988), *The making of new world slavery: From the baroque to the modern, 1492-1800* (1997) y *The american crucible: Slavery, emancipation and human rights* (2011).

nuestra opinión, otro sentido: que el *derecho* al que se refiere Mignolo no consiste en un espacio democrático e igualitario de los discursos, con independencia del lugar del que procedan o de la raza de aquel que los pronuncie. Aquí se apela más bien, y de una forma inconfesada, a un *derecho que otorga el dolor de la tierra y la sangre*, y que produce un espacio asimétrico y unos actores privilegiados.

La diferencia entre *pensamientos fronterizos fuerte y débil* emerge incluso cuando Mignolo se refiere a los autores que más han contribuido a la elaboración del léxico decolonial. En su artículo: “Geopolítica del conocimiento y diferencia colonial” (2001b), por ejemplo, distingue las aportaciones teóricas de Wallerstein, Quijano y Dussel en los siguientes términos: “al sociólogo Quijano y al filósofo Dussel los une la experiencia y la trayectoria descolonial latinoamericana o, mejor dicho, una historia local de la diferencia colonial. Wallerstein, en cambio, habita la diferencia imperial” (Mignolo, 2011b: 16). Una “experiencia”, una “historia local”, un “habitar”, en definitivas cuentas: algo que comparten algunos y otros no.

Dicha experiencia puede ser descrita, según Mignolo, como una *herida colonial* (Lastra, 2012: 70). Es decir, existirían ciertos sujetos que comparten la experiencia de la deshumanización y el racismo, que han vivenciado el sentimiento de la ausencia de algo en la lengua, las costumbres, sus formas de vivir. Una falta que no es un déficit, sino una extirpación violenta perpetrada por la expansión imperial de Occidente y que se refleja en todos los campos de la existencia. Esto es la *herida colonial*, un golpe traumático que se hereda generación tras generación en las periferias subalternas. La opción decolonial, entonces, nace de este daño infligido, de “las historiales locales que, a lo largo de cinco siglos, se enfrentaron con la única manera de leer la realidad monopolizada por la diversidad (cristiana, liberal, marxista) del pensamiento único occidental” (Mignolo, 2009: 254).

Ahora bien, si la diversidad del pensamiento único occidental posee como principio operativo común la violencia, la exclusión y el ocultamiento de la misma, y si la *perspectiva decolonial* se caracteriza por ser la expresión discursiva única de la *herida colonial*, es necesario concluir que el *pensamiento fronterizo* dispone de un *privilegio epistémico* real frente al

pretendido e ilusorio privilegio de la ratio europea. Mignolo sería más honesto intelectualmente si lo reconociera de forma explícita: el *border thinking* se fundamenta en el privilegio de la víctima para denunciar la *herida colonial*.

Aquel que pertenece a la historia y la herencia del dolor tendría una autoridad cognoscitiva lo suficientemente legítima como para producir una perspectiva subalterna. Del otro lado de la herida, todo eventual compromiso crítico con el subalterno, o todo interés de denuncia, se verían lastrados por la densidad de otra herencia: la de pertenecer inevitablemente a un espacio contaminado por el dominio y el control de su propia alteridad. De ahí se deriva la calificación de eurocentrismo que la teoría decolonial atribuye de un modo obsesivo a cada gesto de un discurso alternativo. Las Casas, Kant, Hegel, Marx, Foucault, Derrida, Deleuze, Spivak, Said, Sen, Appiah, Sousa Santos, Žižek, Hardt, Negri e incluso Wallerstein, todos ellos pertenecerían a la infinita galaxia eurocéntrica.

En tal sentido, el argumento geopolítico que esgrime el pensamiento decolonial no pretende simplemente establecer las determinaciones evidentes que el lugar supondría para un pensamiento, sino que intenta fundar un “cuerpo de la enunciación”. Esto significa que la tesis principal de la teoría decolonial consiste en que habría que reconocer en todo discurso un cuerpo, una sangre, una etnia o un rostro. En el caso de Occidente, ese cuerpo, además, sería un “cuerpo violento” que se autorrepresenta como “Sujeto Universal”, un cuerpo que, en tanto se olvida de sí mismo y se convierte en una abstracción, se transforma también en el principio constituyente de la dominación.

A partir de este supuesto, la perspectiva decolonial evidencia su naturaleza reaccionaria, consistente en creer que un pensamiento verdadero acerca de América Latina no debería nunca utilizar fuentes que no se correspondan con el “cuerpo de enunciación” latinoamericano o, lo que es lo mismo, que habría que rechazar cualquier intromisión de un discurso que nazca de la corpogeopolítica del conocimiento europeo. El habla occidental, sin excepciones, sería sinónimo de un acto de dominación. De esta manera, la teoría decolonial, demostrando que carece de toda perspectiva

metacrítica, pretende situarse a sí misma como el único baluarte teórico, y como el único criterio práctico-político de una descolonización verdadera de nuestros “cuerpos europeos”.⁵ Se trata de un ejemplo claro de inflación teórica que muestra el completo desconocimiento de las innumerables tradiciones filosóficas y de las ciencias sociales contemporáneas que han considerado a ese “Sujeto Universal”, que modelaría el saber europeo, como un mito característico del siglo XIX que debe ser superado radicalmente.

La inflación teórica es una prueba importante de la debilidad de un argumento y condena a los pensadores decoloniales a minusvalorar el trabajo con el archivo historiográfico o a despreciar la investigación realizada por historiadores.⁶ Si el problema consiste en describir una racionalidad

⁵ Refiriéndose a Aimé Césaire, por ejemplo, Grosfoguel señala que los autores negros “pensando desde su cuerpo, desde su piel, desde el otro lado de la ‘diferencia colonial’, logran ver procesos que le son invisibles al hombre europeo” (2006: 149). Resulta sorprendente que una teoría que ha denunciado el “discurso de la pureza de sangre” del *sistema mundo/moderno/colonial* fundamente en último término el privilegio epistémico de notables pensadores como Aimé Césaire o C. L. R James en el color de su piel.

⁶ Un buen ejemplo de la falta de rigor historiográfico en la argumentación decolonial es la tesis de Grosfoguel (2012) y Maldonado-Torres (2008) respecto a que existiría una correlación entre la lógica del proceso de la conquista de Al-Ándalus y la conquista de las Américas. Esta idea se fundamenta en el mito de que la Conquista española fue obra de un ejército de soldados enviados por la Corona de Castilla, una estructura militar similar a la que habría operado en la lucha contra los musulmanes. Sin embargo, como ha mostrado Matthew Restall (2003), la falta de instrucción militar y la inexistencia de jerarquía eran dos notas características de los conquistadores. Además, se trataba de fuerzas ínfimas si se las compara con un cuerpo militar (Cortés partió de Cuba para conquistar México con 400 hombres; Pizarro partió de Panamá para conquistar Perú con 160). Por el contrario, el ejército de los reyes católicos en la guerra de Granada (1482-1492) —por ejemplo— estaba formado por tres bloques que sumaban unos 65 000 soldados (uno de dichos bloques correspondía a las tropas reales, un grupo de infantería y caballería profesional y asalariado). Por otro lado, tampoco puede afirmarse que los “métodos de evangelización” de musulmanes y judíos en la colonización de Al-Ándalus fueron extrapolados a las Américas y usados contra las poblaciones indígenas. La gran mayoría de los conquistadores, la intelectualidad de la época y la propia Corona eran plenamente conscientes de la singularidad del indio respecto al moro. Todo el debate intenso y profundo, desde principios del siglo XVI, sobre la conquista y el destino de los indígenas evidencia la excepcionalidad de la situación. De esto último, también es una prueba la aplicación novedosa de la figura de la encomienda, una política que muestra con mucha claridad la especificidad de los métodos castellanos de conquista y evangelización en las Indias. Grosfoguel desconoce la importancia de todos estos datos históricos, como lo demuestra el hecho de que afirme

eurocéntrica, no resulta suficiente con identificar los regímenes discursivos y sus contextos específicos, hay que hiperbolizar el diagnóstico hasta establecer una equivalencia absoluta entre todas las tradiciones del pensamiento europeo y la *colonialidad*. Si hay que diagnosticar la circulación del racismo en las sociedades capitalistas contemporáneas, no parece satisfactorio limitarse a establecer la singularidad de las prácticas discriminatorias en nuestra actualidad, sino que se maximiza la interpretación histórica hasta llegar a afirmar que el racismo estatal y biológico-científico del siglo XIX es un fenómeno producido por la ratio imperial hispano-portuguesa del siglo XVI (Grosfoguel, 2012: 91).

En suma, esta inflación teórica convierte la escena originaria de la víctima y el victimario en un vector de la historia de los últimos siglos, lo cual implica una inversión del racismo epistémico que se había denunciado como una propiedad estructural del *sistema-mundo moderno/colonial*. Frente a esto, la opción que nosotros defendemos consistiría en ejercer la tarea del pensar, sin que se distribuyan pasaportes de legitimidad o validez discursiva en la antesala de cualquier debate, sin que se asigne el “rol epistémico” de víctima o verdugo como cuestión previa a cualquier investigación o posicionamiento crítico. Como decía Foucault en un célebre pasaje de *La arqueología del saber* (1969: 28): “Más de uno, como yo sin duda, escriben para perder el rostro. No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable: es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación. Que nos deje en paz cuando se trata de escribir”.

El lugar de la teoría decolonial

En su libro *Una epistemología del Sur*, Boaventura de Sousa Santos

que la encomienda nace como consecuencia del “juicio en la Escuela de Salamanca en 1552” sobre la humanidad de los indios (Grosfoguel, 2012: 91). Aclaremos brevemente: 1) la encomienda aplicada en las Indias nace mucho antes, entre 1503 y 1504, como resultado de una decisión de Isabel I de Castilla; 2) no hubo juicio en la Escuela de Salamanca en 1552, sino un debate sobre las conquistas españolas, ordenado por Carlos V y con sede en Valladolid durante los años 1550 y 1551; 3) dicho debate no versaba sobre la cuestión de si los indios tenían alma o no, sino sobre los medios para llevar a cabo la evangelización (Dumont, 1995).

(2009: 340) identifica las tres preguntas fundamentales que involucraría un punto de vista geopolítico acerca del conocimiento: “quién produce el conocimiento, en qué contexto lo produce y para quién lo produce”. Dichos problemas, como hemos visto, están en el centro de los planteamientos teóricos del pensamiento decolonial. De hecho, Mignolo tiene una respuesta para cada una de estas interrogantes. Habría un conocimiento producido por los disidentes de la modernidad en la “zona fronteriza” del Abya Yala,⁷ que se dirige a los subalternos como interlocutores legítimos. Pero, más allá de esta autorrepresentación generosa que el pensamiento decolonial hace de su propia inscripción geopolítica, ¿quién habla realmente en la teoría decolonial? ¿Desde dónde lo hace y a quién pretende interpelar?

En su empresa de legitimar la articulación contemporánea de un *pensamiento fronterizo*, Mignolo menciona una serie de autores como ejemplos de elaboraciones teóricas que no serían ciegas frente al problema geopolítico del conocimiento. En este contexto indica muchos nombres, entre otros, los de Enrique Dussel, Gloria Anzaldúa o Silvia Rivera Cusicanqui. Respecto a esta última, afirma —en un artículo del año 2002— que su “trayectoria intelectual y política [...] en los Andes, es un ejemplo paradigmático para entender la importancia y las consecuencias de la geopolítica del conocimiento” (Mignolo, 2002c: 2). Se trata de una socióloga y docente de la Universidad Mayor San Andrés en Bolivia, de origen “aymara y europeo” —como ella misma dice (Rivera, 2010: 69)— cuyo trabajo intelectual resulta significativo para Mignolo (2003: 172) por su desarrollo del problema del colonialismo interno y la historia oral como herramienta epistemológica. Sin embargo, Rivera Cusicanqui se ha situado en una postura muy crítica respecto a la teoría decolonial. En su libro *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (2010: 64), ella denuncia la tergiversación que Mignolo ha hecho de sus ideas, evitando conceptos que parecen encajar mal dentro de la lógica decolonial, como la cuestión del “mestizaje colonial andino”.

Según la socióloga boliviana, Mignolo engulle categorías como “co-

⁷ Éste es el nombre dado al continente americano por el pueblo kuna de Panamá y Colombia antes de la llegada de Cristóbal Colón. Su utilización es reivindicada, entre otros, por Walter Mignolo.

lonialismo interno” y “epistemología de la historia oral” para regurgitarlas “enredadas en un discurso de la alteridad profundamente despolitizado” (Rivera, 2010: 64). Esta despolitización tendría que ver con el hecho de que la teoría decolonial estaría lejos de establecer un diálogo efectivo con las realidades y las prácticas de los pueblos indígenas y afrodescendientes (Rivera, 2010: 65). Por el contrario, el pensamiento de Mignolo construiría un nuevo canon académico, con una jerga específica, unos autores referenciales y un aparato conceptual propios, para insertarse preferentemente en el espacio de circulación del conocimiento dentro de las universidades norteamericanas (Rivera, 2010: 57).

Por este motivo, Rivera Cusicanqui prefiere hablar de una “economía” y no de una “geopolítica del conocimiento”, ya que esta última noción se contradice en la teoría decolonial con su carácter de agente de una práctica de recolonización de la intelectualidad del Sur. Es decir, el pensamiento de Mignolo se inscribe dentro de una modalidad de colonialismo intelectual que se despliega desde centros institucionales y figuras académicas de Estados Unidos, y que obedece a una *economía de las ideas*, los salarios, los privilegios corporativos, la financiación de la investigación, las publicaciones y las becas. Se trataría de una *economía del saber*, característica de las metrópolis, que necesariamente impacta sobre la crisis de las universidades públicas latinoamericanas, reforzando una lógica de clientelismo y dependencia de estas últimas (Rivera, 2010: 65-66).

Ciertamente, como se podrá observar, este argumento de Rivera Cusicanqui reproduce una vieja querella de los debates latinoamericanos. En *Ariel*, texto publicado en 1900, José Enrique Rodó ya advertía acerca de los peligros contenidos en el utilitarismo hegemónico procedente de Estados Unidos como una amenaza para la auténtica espiritualidad de la cultura latinoamericana. Muchos años después, Beverley acuñó el concepto de *neoariélismo* para responder a la crítica de Mabel Moraña, que calificaba el proyecto de estudios subalternos latinoamericanos como una expresión del imperialismo cultural norteamericano. Sin embargo, intentando ir más allá de esta dicotomía improductiva entre la academia del Norte y la del Sur, nos parece que la crítica de Rivera Cusicanqui a Mignolo puede focalizarse

en un punto decisivo. La boliviana incide en el problema de la distancia y la ruptura del *pensamiento decolonial* respecto a las fuerzas sociales insurgentes (Rivera, 2010: 58), es decir, en relación precisamente con aquellos que pretende que sean sus principales interlocutores: los subalternos latinoamericanos. Ella explica que el “discurso de Mignolo y compañía es neutralizador de las prácticas descolonizantes, al entronizar en la academia el limitado e ilusorio reino de la discusión sobre modernidad y descolonización” (Rivera, 2010: 68-69).

Esto significa que el “pensamiento otro” propuesto por Mignolo no atiende realmente las realidades concretas de la marginalidad en América Latina, la pluralidad de dinámicas de la subalternidad y sus formas de movilización, lucha y resistencia. Su invocación de *lo fronterizo* o *lo subalterno* responde más bien a un programa de autolegitimación intelectual mediante la incorporación y la apropiación de “lo diferente” (Curiel, 2007: 93) que sanciona y excluye otros discursos precisamente por carecer de dicha propiedad. Un buen ejemplo de esto último lo constituye la interpretación que Mignolo ofrece de los “condenados de la tierra” o de la “subjetividad fronteriza” en términos raciales y culturales, prescindiendo de la noción de clase social (Iglesias, Espassandín y Errejón, 2008). El problema que supone esta perspectiva, si atendemos las circunstancias concretas de las sociedades latinoamericanas actuales, es que el reduccionismo racial y culturalista excluye a enormes sectores de la población marginal y empobrecida, que no siempre están marcados racialmente como indios o negros (Restrepo y Rojas, 2010: 219) y que no son portadores de una cultura ancestral, sino más bien consumidores y reproductores de la cultura de masas contemporánea.

Al defender un concepto monolítico e inconmensurable de la cultura fronteriza —que le permite interpelar el eurocentrismo—, Mignolo se divorcia de la realidad cultural concreta, de su particular dispersión, mezcla y heterogeneidad. De esta manera, se condena a no poder abordar, con un aparato analítico satisfactorio, las lógicas efectivas de la exclusión contemporánea a una escala mundial. Como ha observado Sousa Santos (2009: 349), la opción decolonial de Mignolo parece estar más interesada

en establecer diferencias descalificadoras en el seno del pensamiento crítico entre “nosotros” y “ellos”, a partir de una *posición epistémica privilegiada*, que en articular algún tipo de alianza estratégica sin fronteras. Este interés en reproducir, a un nivel intelectual, la dicotomía propiamente moderna de amigo/enemigo evidencia que el problema principal del *pensamiento fronterizo* está en preocuparse sólo por diferenciar a los que luchan y han luchado contra la opresión. De este modo, la diferencia compleja y global entre opresores y oprimidos queda desplazada a un lugar secundario, al lado oscuro de la decolonialidad.

Sistema mundo y modernidad

Por otra parte, resulta significativo observar que la denuncia decolonial del eurocentrismo involucra una hipóstasis de la modernidad y de Occidente que refuerza un discurso genérico completamente alejado de los procesos materiales efectivos, de las representaciones y prácticas históricas en su complejidad y diversidad (Villalobos-Ruminott, 2014). De hecho, Mignolo no advierte que al subsumir bajo el rótulo de “racionalidad eurocéntrica” las distintas modalidades de crítica interna de la propia modernidad, abandona, al mismo tiempo, una de las aportaciones de dicha crítica, esto es: la superación de las dicotomías elaboradas por un pensamiento con pretensiones de universalidad. Por este motivo, no sorprende que su programa consista principalmente en definir una oposición de máximos entre el sistema global moderno/colonial y su afuera local/originario. En el marco de dicha dicotomía, pareciera que no se puede aceptar que ese “espacio local” pueda ser un resultado de líneas de divergencia e integración que se deslizan como lógicas de poder en niveles heterogéneos, “mesetas estriadas y diversificadas de luchas y resistencias” (Villalobos-Ruminott, 2014: 5).

La definición, por lo tanto, que el postoccidentalismo hace de la modernidad como sinónimo de colonialidad eurocéntrica resulta tan radical y reduccionista que es incapaz de conceder algún significado a una racionalidad moderna autónoma e igualitaria, o a los componentes emancipadores que contiene la ideología ilustrada. Si la modernidad posee un “lado oscuro” (*dark side*), el pensamiento decolonial permanece en silencio sobre

su eventual lado luminoso. Ciertamente, Mignolo reconoce escenarios históricos específicos de la modernidad (el poder imperial hispánico del siglo xvi, la segunda modernidad del siglo xix, la actual sociedad globalizada, etc.), pero cuando lo hace, no registra verdaderamente transformaciones del sistema-mundo, sino más bien “transustanciaciones” de la colonialidad (Schlosberg, 2003: 120). Es decir, describe la continuidad de una esencia que adquiere diversas configuraciones o, lo que es lo mismo, congela la modernidad en el primer acto colonizador hispánico (Schlosberg, 2003: 122).

Este análisis del sistema-mundo representa, en los términos de Santiago Castro-Gómez (2010), una metodología constreñida a la dimensión molar y de tipo arborescente que es ciega a la reproducción rizomática y al anclaje molecular del poder. Impide, en tal sentido, una interpretación del proceso de colonización, de los discursos y las prácticas de colonizados y colonizadores como una dinámica que carece de un punto de control preciso y hegemónico, y que, por esta razón, está siempre amenazada por la inestabilidad o la fuga. Se trata de una apuesta del pensamiento decolonial que evidencia cómo la noción de *sistema-mundo* está lastrada por el concepto hegeliano-marxista de totalidad, lo cual no permite avanzar hacia una comprensión de la sociedad postindustrial como una realidad compleja y ambivalente. Todo esto confirma, en último término, el fracaso de Mignolo a la hora de intentar separarse de la dialéctica de la modernidad, al reproducir algunas de sus lógicas más constitutivas, poniéndolas paradójicamente al servicio de una denuncia retórica de la modernidad como encarnación de la dominación.

En efecto, ésta es la única lógica interna que Mignolo reconoce como característica sustantiva de la modernidad. No se acepta la existencia de otras dinámicas distintas a la dominación capitalista, la burocratización de la vida o el racismo. De este modo, se desconoce, por ejemplo, que las reivindicaciones indígenas contemporáneas serían impensables sin un sustrato de derechos o ideas como las de igualdad o libertad, que son una herencia indiscutible de las tradiciones del pensamiento moderno. Y aún más, también se olvida el hecho de que la emergencia de un saber teórico-crítico respecto a los paradigmas occidentales desde la periferia subalterna es una

consecuencia de que la modernidad haya situado el conocimiento experto en el núcleo de la reproducción social y lo consiga poner en circulación (Castro-Gómez, 1999).

Esta última dimensión de la reflexividad moderna puede observarse, por ejemplo, en las revoluciones independentistas latinoamericanas del siglo XIX. Ahí reconocemos, por una parte, un proceso de *dislocación* de las identidades territoriales y la concentración de poder en las élites criollas que disponían de un acceso privilegiado al conocimiento; pero, por otra parte, identificamos también “un movimiento de *relocación* en el que diferentes grupos excluidos pudieron luchar por el reconocimiento de su diferencia” (Castro-Gómez, 1999: 97). De tal manera que los saberes expertos sirvieron tanto para consolidar un poder político de clase, como para aprovisionar a los grupos subalternos de una serie de herramientas reflexivas que hicieron posible la apertura de espacios de transgresión.

En suma, la negación de la diversidad, la ambivalencia, la complejidad y la reflexividad de los procesos sociales modernos conduce al pensamiento decolonial a un resultado teórico particularmente contradictorio. Nos referimos a que toda su reivindicación de una epistemología de la “pluridiversidad”, de saberes heterogéneos y formas culturales democráticas que se liberan del yugo moderno, se sostiene sobre una “crítica monológica” y unívoca (Browitt, 2014: 38). Esto les permite ubicarse en una posición epistémica privilegiada que desautoriza radicalmente y de antemano a cualquiera que se sitúe en una posición alternativa y antagónica. Es decir, cualquier espacio de debate crítico y reflexivo queda reducido a la economía del “victimario o la víctima”. De esta forma, los defensores de la pluralidad epistemológica abandonan paradójicamente el contexto científico en el que las teorías pueden discutirse a partir de sus limitaciones y en el que ninguna de ellas está en condiciones de reivindicar una validez absoluta. Desconocen que una de las reglas más básicas del pluralismo recomienda un prudente escepticismo que deriva de la ausencia de una verdad única. Los decoloniales parecen inclinarse, más bien, por la defensa de un absoluto. Es de esta manera cómo se alejan en mayor medida de las tradiciones reflexivas de la modernidad.

Grosfoguel ha intentado superar estos problemas articulando una definición pluralista de las nociones de *sistema-mundo* y *colonialidad del poder* desde el concepto de *heterarquía* propuesto por Kyriakos Kontopoulos (1993). A partir de este argumento se pretende identificar la existencia de una serie de jerarquías que configurarían la cartografía del poder del sistema-mundo, entre las cuales cabría subrayar el rol crucial de la jerarquía étnico-racial que privilegia a los europeos frente a los no-europeos. Pero se trataría de una jerarquía más entre otras, puesto que dicho principio de discriminación general y de larga duración histórica se entrelazaría con jerarquías de tipo sexual, de género, espirituales, epistémicas o lingüísticas (Grosfoguel, 2006: 25-26).

De este modo, Grosfoguel intenta ofrecer un modelo comprensivo del *sistema-mundo moderno/colonial* como un sistema heterogéneo de campos de fuerza múltiples. Esta concepción heterárquica de la colonialidad, según el autor puertorriqueño, se alejaría del reduccionismo del individuo, así como del funcionalismo de una única lógica general, describiendo la articulación enredada de múltiples jerarquías de poder en la que ninguna es reducible a la otra, pero en la que también todas las jerarquías tienen una dependencia mutua. Este punto de vista representa la principal aportación de Grosfoguel a la formulación de la teoría decolonial, puesto que aparentemente despeja todas las posibles interpretaciones del *sistema-mundo* y la *colonialidad* como espacios de totalización y uniformidad.

No obstante, la aparente incorporación de un principio de diversidad y multiplicidad al análisis del *sistema-mundo moderno/colonial* queda desmentida por una estrategia discursiva e ideológica que no puede realmente abandonar el supuesto de que existe una racionalidad unívoca en la modernidad. El sistema, afirma Grosfoguel, tiene un “patrón colonial de poder” que es el mismo desde hace 450 años y “afecta todas las dimensiones de la existencia social, como la sexualidad, la autoridad, la subjetividad y el trabajo” (Grosfoguel, 2006: 26). Cualquier diversidad, por lo tanto, es puramente ilusoria, ya que existiría una legalidad eurocéntrica global que subyace en cada manifestación local.

En tal sentido, resulta ilustrativo contraponer la aproximación me-

todológica de Grosfoguel al enfoque arqueogenealógico de Foucault. Para este último, no sería posible aceptar la idea de que existe un principio global del poder que pueda determinar en última instancia todos los otros eventuales niveles o ámbitos de la vida social. El conocimiento, las prácticas de subjetivación o la sexualidad no son, para el pensador francés, simples momentos al servicio de una totalidad, los cuales carecerían de toda autonomía frente a una lógica única, vertical y unilateral de la dominación. Por el contrario, Foucault considera que hay diferentes “dispositivos de poder”, cada uno de ellos con una lógica específica y un régimen de enunciación local, que pueden acoplarse formando un conjunto más amplio, pero nunca un sistema general y homogéneo. Estos dispositivos, además, se encuentran saturados de historicidad. Por lo tanto, el planteamiento foucaultiano siempre incide en la cuestión de la pluralidad. No tendría sentido, entonces, hablar de “colonialidad del poder”, de una racionalidad única de gobierno en la escena colonial y poscolonial, ni del racismo como una construcción simbólica y política que se reproduce esquemáticamente a través de los siglos. No existiría “el racismo”, sino más bien una multiplicidad de prácticas y discursos que tendrían que ser estudiadas en relación con diferentes coyunturas estratégicas e históricas.

Esto último explica los problemas que Grosfoguel dice tener con la “genealogía del racismo” expuesta por Foucault en sus cursos del Colegio de Francia. Se trataría, según él, de una perspectiva intraeuropea supuestamente ciega a la invención imperial hispanoportuguesa de una lógica racial que se arrastra con monotonía a través de los siglos. Es decir, lo que se está cuestionando, en definitivas cuentas, sería el resultado de la metodología foucaultiana: dejar desprovisto al “credo decolonial” de una ratio que le permita construir un relato global de la historia de Latinoamérica durante los últimos 500 años. En este planteamiento subyace un punto de vista decisivo para la perspectiva decolonial: la idea de que no existe novedad alguna desde aquel momento en que se produjo el primer acto conquistador en América. Desde ese instante, se habría instalado irreversiblemente la “violencia genocida” que luego se reproduce en cada gesto del pensamiento europeo y en cada momento de la historia. Esto, como es lógico, se traduce en una inquietante disyuntiva. A la hora de pensar, uno sólo podría estar

del lado de las víctimas o de parte de los victimarios. Dicha opción se realizaría al elegir las tradiciones epistémicas con las cuales producir teoría. Así pues, teniendo presente esta dicotomía dramática, resulta difícil suponer que éste no sea realmente un argumento esencialista y antieuropeo.

Imagen del indígena y subjetividad colonial

La reducción del colonialismo a un fenómeno estrictamente moderno puede ser desmentida con una sencilla reflexión histórica, en la que se identifiquen todas las prácticas coloniales que escapan al contexto europeo y rebasan el marco histórico que abre el año 1492. En la expansión del Imperio romano de los siglos I y II a. C., en la expansión vikinga de los siglos IX y XI, o en la colonización islámica del siglo XIII se evidencia que, por milenios, el ser humano ha sido un animal colonizador. La historia está atravesada por empresas de dominación de una cultura sobre otra, en las cuales se han producido importantes intercambios simbólicos y articulaciones híbridas, pero también la destrucción y la muerte de muchas civilizaciones. Intentar, por lo tanto, definir la modernidad desde su compromiso esencial con el colonialismo no nos aclara nada respecto a la especificidad de las lógicas imperiales desplegadas a partir del siglo XVI en América.

Como plantea Browitt (2014: 39), si entendemos por colonialismo una extensión del control sobre otro territorio y grupo humano mediante la violencia y el expolio, éste ha existido entonces desde tiempos remotos. Si, en cambio, definimos el colonialismo a partir del concepto de “colonialidad”, tendríamos que reconocer que todos los colonialismos históricos han tenido efectos en un nivel simbólico y han supuesto estrategias de subalternización y modos de individualización. Sea como sea que comprendamos el colonialismo, entonces, Europa no sería la fuente de todo mal y dominación, como cree Mignolo; lo cual tampoco significa desconocer las acciones de dominación que se han derivado de las políticas de colonización modernas.

Además, el argumento que convierte a la modernidad en sinónimo de colonialismo oculta otra circunstancia histórica que refuta profundamente algunas de las tesis principales de lo que se ha llamado *transmoder-*

nidad decolonial.⁸ Se trata de reconocer la existencia de una lógica imperial en América antes de la llegada de Colón. En efecto, las civilizaciones azteca o inca fueron, antes de la intervención de los conquistadores, estructuras imperiales que sometieron a otros pueblos y que produjeron un sistema colonial amplio y complejo atravesado por mecanismos de sujeción y explotación. De hecho, como es sabido, tanto Cortés como Pizarro utilizaron a su favor el descontento de las poblaciones sometidas, que se aliaron con ellos para luchar contra los poderes imperiales. El problema fundamental residiría aquí en la imagen dorada e idílica con que se suele presentar al mundo precolombino. Una estrategia de adulteración histórica que recuerda la figura rousseauiana del “buen salvaje”, ese sujeto apegado a la naturaleza que pone de manifiesto con su pureza la profunda potencia corruptora de la sociedad moderna. Dussel y Mignolo incurren, precisamente, en este error, reduciendo las distintas realidades de lo prehispánico a una tipología única que parece inspirarse en el paraíso perdido que Diego Rivera dibujó en su *Mercado de Tlatelolco*.

Esa perfecta forma de convivencia comunitaria de la sociedad mexicana, esa imagen luminosa de una paz eterna antes de la llegada del invasor obedecería a ideas y valores espirituales superiores del mundo indígena que se conservan y llegan hasta nuestro presente, pese a los obstáculos que supone la maquinaria destructiva del eurocentrismo. Como se comprenderá, en todo este enfoque no hay ningún reconocimiento efectivo de la pluralidad indígena pasada o presente y, lo que es más inquietante: se produce una especie de *re-esencialización* de las culturas originarias que las convierte en sistemas carentes de todo devenir y en estructuras que se preservan como espacios incontaminados. Así, adquiere un enorme sentido la pre-

⁸ La noción de *transmodernidad* es un término desarrollado por el filósofo Enrique Dussel que describe un conjunto de proyectos y experiencias que no por situarse “fuera” de la totalidad del *sistema-mundo* buscan la incorporación en el proceso de integración que se denomina modernización, sino que se abren efectivamente a un *más allá* de la modernidad. En palabras de Dussel, “transmodernidad indica todos los aspectos que se sitúan más allá de las estructuras valoradas por la cultura moderna europeo-norteamericana, y que están vigentes en el presente en las grandes culturas universales no-europeas” (Dussel, 2006: 49). La noción de *transmodernidad*, por ende, involucra el supuesto de que existe una “potencialidad no-incluida” (Dussel, 2001: 387) en la modernidad occidental que procede de experiencias, saberes y prácticas que han sido en algún momento excluidas.

gunta que se formulan Bretón, Cortez y García (2014: 11): “¿Es imaginable la pervivencia en el tiempo de unas ontologías genuinamente andino-amazónicas en contextos de fuerte hibridación cultural, fruto precisamente de la subordinación y racialización secular de esos colectivos subalternos?”

En opinión de Dussel, sí sería razonable suponer que existe dicha conservación de las cosmovisiones indígenas. De hecho, en su obra *Hacia una filosofía política crítica* (2001: 406-407) defiende que las culturas ignoradas y excluidas guardan un potencial milenario extraordinario que permitiría una reconfiguración redentora de la humanidad. Todo lo cual pondría de manifiesto el supuesto de que cualquier realidad suprimida por la modernidad debe responder a un mismo significado y principio rector, y de que cualquier producción cultural alternativa debe ser necesariamente algo positivo. Como se advertirá, interpretar de esta manera las culturas originarias implica una operación velada de ventriloquía por medio de la cual el pensador de la liberación o el crítico decolonial finalmente habla en nombre de los *condenados de la tierra*. Me parece que, si otorgásemos la palabra a los propios subalternos indígenas, seguramente comprobaríamos que sus reclamos, pese a venir desde lejos en la historia, no se reducen a una cosmovisión ancestral suprimida. Es decir, que no se sostienen únicamente sobre creencias y valores originarios, sino que se articulan con demandas históricas cuyo sentido es inseparable de la modernidad como, por ejemplo, el derecho a la autodeterminación, la idea de pueblo o nación y su reivindicación de autonomía política. Sus exigencias no involucran, entonces, una ruptura radical con la modernidad porque se trata de demandas que además poseen un carácter transversal. Son exigencias que incorporan a otros conjuntos sociales como el campesinado o sectores pauperizados de las periferias urbanas que reclaman un proceso de modernización más inclusivo.⁹

⁹ Quizá la expresión más extrema de esta comprensión estática del mundo indígena y del exceso representacional de algunos intelectuales se encuentra en un pasaje de la obra *¿Qué significa pensar desde América Latina?* del discípulo de Dussel, Juan José Bautista. En este libro se señala que en las culturas indígenas originarias de América Latina —y debemos deducir que también en sus realidades actuales— se produce una “afirmación de la naturaleza completamente distinta y mucho más equilibrada y racional que la moderna” (Bautista, 2014: 63). Según Bautista, la razón trascendental moderna y los ideales de la

Lo anterior también pone de manifiesto una exigencia que se asigna a la subjetividad que pretende pensar desde las cosmovisiones indígenas. Si la “transmodernidad” o el “giro decolonial” involucran una ruptura epistemológica del marco de categorías del pensamiento moderno, esto conduciría al sujeto a que no pueda seguir pensando de acuerdo con los principios y valores de la modernidad. Sin embargo, no por tener dicha convicción se abandonan inmediatamente las ideas y los conceptos que obedecen a la tradición moderna. De tal manera que aquel que avanza hacia ese pensamiento transmoderno, que intenta surgir de lo local o se dirige hacia un saber decolonial debe necesariamente constituirse como una subjetividad autocontradictoria. Hablamos, por tanto, una lengua que todavía no es la nuestra; pensamos con categorías que no nos pertenecen; usamos los nombres que ha inventado otro; nos servimos de las palabras que nos han sido impuestas, etc. Nuestro mundo está desgarrado y alienado, sumergido en el sueño melancólico de que el invasor colonial abandone por fin nuestro cuerpo y nuestro espíritu.

Estamos ante una verdadera disociación de la subjetividad, evidenciada en el desgarramiento que supone para la víctima hablar la lengua del invasor y usar sus propias estrategias cognitivas para realizar una acción emancipadora. De hecho, la teoría que descalifica cualquier aportación de la modernidad europea usa al mismo tiempo conceptos característicos de la tradición occidental, como emancipación, crítica o igualdad. No obstante, este desdoblamiento del sujeto que se ha embarcado en la empresa decolonial no se limita a los recursos lingüísticos y epistemológicos que se utilizan, también se pone de manifiesto en las prácticas de organización, difusión y distribución del conocimiento. Al respecto, no hay que olvidar lo que señala con pertinencia Rivera Cusicanqui y que ya comentamos: los pensadores que reivindican la apuesta decolonial participan activamente en ámbitos institucionales de circulación del saber experto que tienen un

Ilustración ya se habrían desplegado de algún modo en la arcadia feliz del Abya Yalá. La superación de la crisis de la modernidad en nuestro tiempo, entonces, tendría que apelar a la recuperación de este sustrato dormido, nacido en otro lugar y tiempo. De esta forma, situándose en el límite de lo absurdo, Bautista logra revindicar la reflexividad moderna, pero pagando el precio de atribuir su origen a los pueblos originarios.

manifiesto origen europeo (por ejemplo, las universidades) y se integran dentro de una economía del conocimiento propia de las sociedades capitalistas del Primer Mundo. La geopolítica del conocimiento, entonces, no puede interpelar únicamente la procedencia de los discursos eurocéntricos. También debe problematizar las condiciones de posibilidad y los contextos sociopolíticos en que se inscriben los discursos críticos de la modernidad occidental. Porque ese sujeto autocontradictorio, arrinconado entre paradigmas excluyentes, pertenece siempre a un lugar desde el cual habla. Un espacio recortado, atravesado por diversas relaciones de fuerza, donde en ningún caso es posible el reino de lo absoluto.

Conclusión

Como es evidente, todos estos apuntes críticos sobre la teoría decolonial no deben comprenderse como una renuncia al estudio de las diversas escenas históricas del colonialismo, las prácticas de poder y los discursos desplegados en las Américas en la época de la Conquista, en el contexto de los procesos independentistas del siglo XIX o en el actual auge de las formas de gobierno neoliberal. Se trataría de apuntalar una aproximación a estos y otros problemas que se sitúe más allá de todo etnocentrismo del Norte y del Sur; que articule un uso amplio, crítico y sin prejuicios del archivo euroamericano, que no se apropie del lugar del subalterno para hablar en su nombre y que asuma el carácter relacional y no sustantivo de este último.

Foucault señaló en alguna oportunidad, en un debate con historiadores a propósito de *Vigilar y castigar*, que era preciso realizar un trabajo común para “des-disciplinar” las aproximaciones de la historia y la filosofía mediante un estudio local de las prácticas de poder y sus discursos. En este contexto planteó, además, que sus investigaciones no debían considerarse como “afirmaciones dogmáticas que hay que aceptar en bloque”. Se trataría de unas “ofertas de juego” que no son tratados de filosofía ni estudios históricos, sino simplemente “unos fragmentos filosóficos en unos talleres históricos” (Foucault, 1982: 57).

Tal vez resulte fundamental tener presente este espíritu de la investigación histórico-filosófica que sugiere Foucault a la hora de abordar pro-

blemáticas tan complejas como las del colonialismo, la violencia simbólica y las relaciones culturales e intelectuales entre América y Europa. Defendamos la necesidad de un programa de investigación sobre los discursos y las prácticas que han atravesado la historia latinoamericana, renunciando a una serie de supuestos que han obstaculizado cualquier comprensión que se encuentre más allá de dicotomías como dominación/liberación, amigo/enemigo o victimario/víctima. Solamente de este modo se abre un horizonte para la tarea de pensar en común.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, *Signatura rerum. Sobre el método*, Barcelona, Anagrama, 2010.
- Bautista, Juan José, *¿Qué significa pensar desde América Latina?*, Madrid, Akal, 2014.
- Blackburn, Robin, *The overthrow of colonial slavery, 1776-1848*, Londres, Verso, 1988.
- , *The making of new world slavery: From the baroque to the modern, 1492-1800*, Londres, Verso, 1997.
- , *The american crucible: Slavery, emancipation and human rights*, Londres, Verso, 2011.
- Bretón, Víctor, David Cortez y Fernando García, “En busca del *sumak kawsay*”, *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 48, enero de 2014, pp. 9-24.
- Browitt, Jeff, “La teoría decolonial: buscando identidad en el mercado académico”, *Cuadernos de Literatura*, vol. 18, núm. 36, julio-diciembre de 2014, pp. 25-46.
- Castro-Gómez, Santiago, “Epistemologías coloniales, saberes latinoamericanos: el proyecto teórico de los estudios subalternos”, en Alfonso de Toro y Fernando de Toro (eds.), *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*, Iberoamericana, Madrid, 1999.
- Curiel, Ochy, “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista”, *Nómadas*, núm. 26, 2007, pp. 92-101.

- Dumont, Jean, *La vraie controverse de Valladolid: premier débat des droits de l'homme*, París, Critérion, 1995.
- Dussel, Enrique, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.
- _____, "Transmodernidad e interculturalidad", en *Filosofía de la cultura y la liberación*, México, UNAM, 2006.
- Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969.
- _____, *La imposible prisión*, Barcelona, Anagrama, 1982.
- _____, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1975-1976*, París, Gallimard/Seuil, 1997.
- Grosfoguel, Ramón, "Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial", en Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal, 2006a.
- _____, "La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global", *Tabula Rasa*, núm. 4, enero-junio de 2006b.
- _____, "El concepto de 'racismo' en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?", *Tabula Rasa*, núm. 16, enero-junio de 2012, pp. 79-102.
- Iglesias, Pablo, Jesús Espassandín e Iñigo Errejón, "Devolviendo el balón a la cancha: diálogos con Walter Mignolo", en Heriberto Cairo y Walter Mignolo (eds.), *Las vertientes americanas del pensamiento y proyecto des-colonial*, Madrid, Trama/Gecal, 2008, pp. 211-245.
- Kontopoulos, Kyriakos, *The logic of social structures*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Las Casas, Bartolomé de, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Madrid, Tecnos, 1992.
- Lastra, Antonio, "Walter Mignolo y la idea de América Latina: un intercambio de opiniones", entrevista, *La Torre del Virrey*, núm. 12, 2012, pp. 68-78.
- Maldonado-Torres, Nelson, "Religion, conquête et race dans la fondation du monde moderne/colonial", en Mohamed Mestiri, Ramón Grosfoguel y El Yamine Soum (eds.), *Islamophobie dans le monde moderne*, París, Institut international de la pensée islamique, 2008.

- Mignolo, Walter, "Postoccidentalismo: las epistemologías fronterizas", *Revista Iberoamericana*, vol. 68, núm. 200, julio-septiembre de 2002a, pp. 847-864.
- _____, "Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica", en Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2002b, pp. 215-244.
- _____, "El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui", en Daniel Mato (comp.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Caracas, Clacso, 2002c.
- _____, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003 [versión en inglés: *Local histories/Global designs: Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*, Princeton University Press, 2000].
- _____, "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto", en Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2007, pp. 25-46.
- _____, "La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial)", *Crítica y emancipación. Revista latinoamericana de Ciencias Sociales*, Año 2, núm. 2, junio de 2009, pp. 251-276.
- _____, "La descolonialidad en general: el tiempo y la diferencia colonial", en *El vuelco de la razón. Diferencia colonial y pensamiento fronterizo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2011a, pp. 71-112 [versión en inglés: "Coloniality at large: time and the colonial difference", en *Time in the making and possible futures*, Río de Janeiro, Unesco, 2000].
- _____, "Geopolítica del conocimiento y diferencia colonial", en *El vuelco de la razón. Diferencia colonial y pensamiento fronterizo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2011b, pp. 13-70.
- Restall, Matthew, *Seven myths of the spanish conquest*, Nueva York, Oxford University Press, 2003.
- Restrepo, Eduardo, y Axel Rojas, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Popayán, Universidad del Cauca, 2010.

- Rivera Cusicanqui, Silvia, *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.
- Salvatore, Ricardo, "A post-occidentalist manifesto", *A Contra Corriente. Revista de Historia Social y Literatura en América Latina*, vol. 4, núm. 1, 2010.
- Sousa Santos, Boaventura de, *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, Buenos Aires, Clacso/Siglo XXI, 2009.
- Velázquez, Marcel, "Las promesas del proyecto decolonial o las cadenas de la esperanza", *Crítica y emancipación. Revista latinoamericana de Ciencias Sociales*, Año 1, núm. 1, junio de 2008, pp. 253-263.
- Villalobos-Ruminott, Sergio, "Crítica del paradigma post-colonial", 2014. Disponible en: <https://uark.academia.edu/SergioVillalobos>
- Williams, Eric, *Capitalismo y esclavitud*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2011.

La teoría decolonial: buscando identidad en el mercado académico¹

Jeff Browitt²

Para los teóricos decoloniales existe una serie de categorías claves que funcionan como blancos de su crítica: Europa, eurocentrismo, Occidente, modernidad, Ilustración, capitalismo, racionalidad, universalismo, etc. A dichos términos oponen sus propios neologismos: “colonialidad”, “hermenéutica pluritópica”, “*border gnosis*”, “diferencia epistémica colonial”, “pluriversidad”, “diversalidad” o “buen vivir”, entre otros. Walter Mignolo, Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Aníbal Quijano, Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel, Catherine Walsh, Santiago Castro-Gómez y otros quieren llamar la atención hacia el hecho de que la lógica colonial, construida de la mano con la expansión y el desarrollo del capitalismo indus-

¹ Capítulo basado en la ponencia presentada en el Congreso de AILASA (Association of Iberian and Latin American Studies of Australasia) en julio de 2010 y publicada como artículo por la revista *Cuadernos de Literatura* de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, vol. 18, núm. 36, noviembre de 2014, pp. 25-46. Todas las citas de textos en inglés han sido traducidas directamente por el autor.

² Jeff Browitt es profesor del Programa de Estudios Internacionales en la University of Technology, Sydney, Australia. Correo electrónico: jeffrey.browitt@uts.edu.au

trial europeo, todavía está vigente como un proceso material real y como una ideología inconsciente y sedimentada en la base de los imaginarios políticos y culturales en los mundos no europeos, particularmente en América Latina. Según ellos, el discurso poscolonial, aunque oposicional en su génesis, aún estaría, a fin de cuentas, atado al pensamiento eurocéntrico.

Los decoloniales están ansiosos por proponer una diferencia que evite los dualismos culturales e ideológicos. Sin embargo, no obedecen a sus propios dictados, sino que una y otra vez perpetúan un tipo de interpretación estática y reductora de Europa, Occidente y la modernidad, basada en binarios fijos y demasiados fuertes, como “centro-periferia”, “Europa-no Europa”, los “otros-nosotros” o “modernidad-tradición”, que no corresponden a la realidad contemporánea. En nuestra época las relaciones de poder y dominación son aún más fluidas y movedizas y, al igual que el concepto de modernidad, no pueden reducirse solamente a la llamada “colonialidad” (aunque el colonialismo sea un elemento central de dicha modernidad). No obstante, los decoloniales han convertido a la modernidad/colonialidad en un artículo de fe inquebrantable, razón por la cual culpan a todo lo europeo y lo “moderno” por los males del mundo. Limitan el desarrollo de la modernidad casi exclusivamente a la colonización de las Américas (que sin duda es un elemento clave), pero sin reconocer ninguna de las dinámicas que estaban dentro del desarrollo de la modernidad europea antes del punto de partida simplista y reductor de 1492. El uso del concepto y del discurso de la “modernidad”, sea positiva o negativamente, está sobrecargado con problemas de definición. Sólo puede sostenerse si se adhiere a los criterios utilizados para nombrarla, pero lo que representa la modernidad puede ser interpretado o reagrupado bajo otros conceptos y otras lecturas de la historia con otros fines políticos, que no son sólo los de la dominación. Entonces, la validez de la historiografía decolonial únicamente puede mantenerse si la definición de la modernidad/colonialidad se conserva en pie, como dogma, pero si ésta es expuesta como parcial, unilateral, altamente selectiva y basada en el mismo pensamiento binario que los teóricos decoloniales censuran en la tradición intelectual europea, entonces su narrativa histórico-política entra enseguida en aprietos y grandes dificultades.

Si aceptamos que el concepto de modernidad es útil para los debates filosóficos y políticos, también es necesario reconocer que presenta varias genealogías y tiene muchas lecturas posibles, por lo que no puede ser reducido sólo al colonialismo. Antes de la conquista de las Américas se estaban dando profundas transformaciones dentro de las sociedades europeas. Así, el nominalismo en la religión cristiana o el individualismo en la política, por ejemplo, surgen, respectivamente, de los asuntos de la cristiandad y su idea de la salvación individual y la polis griega. En este sentido, en su obra *Passage to Modernity* (1993), Louis Dupré identifica un “modo” o “ánimo” de la modernidad como sentimiento general que va a la par de la expansión colonial y contribuye a su justificación moral entre las élites políticas, económicas y culturales en Europa, pero que no puede explicar esas otras transformaciones antes del colonialismo dentro del marco de lo que comúnmente entendemos por tal. Para dar otro ejemplo, los ingleses practicaron el colonialismo en Irlanda desde el siglo XIII, lo que hace del colonialismo no sólo un proceso pos1492. Ni por definición es un fenómeno exclusivamente europeo, pues si aceptamos que se trata de la extensión de la dominación de un pueblo y su forma de organización política sobre otros territorios y grupos humanos por medio de la guerra y la conquista, con el establecimiento de relaciones de tributo, entonces el colonialismo ha sido universal y tiene hondas raíces históricas. ¿Qué fueron los imperios incaico y azteca si no imposiciones violentas sobre otros pueblos?

Desde la teoría decolonial, la modernidad es considerada como un sinónimo de “Europa” u “Occidente”, zonas geográficas donde se gestaron los procesos iniciales de acumulación en el capitalismo histórico. Pero las sociedades de la llamada América Latina, por más impreciso que sea el término, también son occidentales a su manera, al mismo tiempo que son indígenas y afrodescendientes, e incluso asiáticas. Lo que no se puede hacer, conveniente y tajantemente, es separar Europa de América Latina y poner a andar el reloj de la historia al revés, tratando de restaurar algún mundo anterior a la colonización. En este mismo sentido, si bien es verdad que la modernidad europea tiene en su base sistemas de dominación como el capitalismo, el colonialismo y el Estado, también conlleva elementos emancipatorios que entran en contradicción con esta dominación, empezando

con la Ilustración (ciertamente debatible). Refiriéndose a los planteamientos de Mignolo, Maurício Domingues afirma:

[...] hay que ver la modernidad como un fenómeno de doble filo: la dominación, pero también la emancipación. Contra su cosificación, sugiero que la veamos como tejido de múltiples y contingentes pasos modernizantes [...] Los puntos de vista de Mignolo tienen dos equivocaciones básicas: 1) una visión reductora de la modernidad en la cual sólo la dominación aparece como relevante, y no se permite la ambivalencia; y, 2) la idea de que sólo lo que no es moderno —o por lo menos tiene una relación ambigua con la modernidad— tiene valor en América Latina (2009: 114).

Otro ángulo desde el cual Mignolo critica lo que él entiende por modernidad europea, tergiversando la cosmología andina para tal propósito, es a través del concepto de cosmopolitismo. En su texto “Cosmopolitanism and the De-colonial Option” (2010) comienza con una genealogía a partir de Kant y considera que sus opiniones sobre el cosmopolitismo son eurocéntricas (desde luego, este tipo de crítica al cosmopolitismo de Kant era un lugar común mucho antes de Mignolo). Está de acuerdo en que el núcleo de la idea del cosmopolitismo es bueno —ciudadanos iguales en todo el mundo—, sin embargo, aboga por una variante decolonial y no eurocéntrica y cita la obra: *Cosmópolis. The Hidden Agenda of Modernity*, de Stephen Toulmin (1990), para respaldar su propuesta. Mignolo resume el pensamiento de Toulmin así, afirmando que el nuevo cosmopolitismo europeo

se basó en dos pilares o principios: la estabilidad y la jerarquía. La estabilidad se aplicó a las interrelaciones entre las naciones soberanas; la jerarquía a la organización interna de la sociedad [...] La organización jerárquica de cada nación-(polis)-estado seguirá el modelo proporcionado por la ley del cosmos; las relaciones de estabilidad entre las naciones-estado también se modelarán en la ley de la naturaleza (cosmos) que sirve de modelo para la organización de cada estado dentro de sí mismo (polis) (Mignolo, 2010: 115).

Según Mignolo, esta versión del cosmopolitismo y sus fundamentos filosófico-políticos eurocéntricos “deberá responder por sus crímenes: el

fundamento mismo del cosmopolitismo que, según lo previsto por Kant y explicado por Toulmin, estaba en complicidad con la formación de las potencias imperiales europeas y la expansión europea en América, África y Asia” (Mignolo, 2010: 116-117). Pero lo que es bastante extraño y fantástico en esta declaración, además de su retórica justiciera, es la idea implícita y la consecuencia política que es necesario sentar en el banquillo de los acusados de cosmopolitismo y considerar a sus defensores como cómplices del colonialismo. Sigue Mignolo, ahora con el pretexto de las nuevas constituciones de Bolivia y Ecuador, afirmando que:

[...] todo el debate sobre el Estado plurinacional no es otra cosa que la continuación del problema que Guamán Poma vio emergente hace 500 años, cuando el territorio de los Incas y Aymaras se convirtió en una mezcla de etnias. Su tratado político-colonial era, y sigue siendo, ejemplar: no propuso la coexistencia con el enemigo. Por el contrario, la idea misma de enemigos no venía a su mente. Por lo tanto, uno de los primeros pasos del cosmopolitismo decolonial es deshacerse de la idea de amigos y enemigos, en la que la política encuentra su razón de ser (Mignolo, 2010: 118).

Ojalá fuera así, pero el tenor del discurso decolonial sugiere otra cosa. Mignolo no hace más que inflar una discusión sobre un tema de interés eminentemente teórico. Se ve a sí mismo ocupando el centro de la cuestión (junto con algunos de sus aliados académicos) y la única salida válida al futuro vendría a ser la apropiación de una versión de una cosmogonía andina que acabará con las enemistades entre los seres humanos. Bien podría ser, al menos suena atractivo, pero ahora, cuando supuestamente tenemos que rechazar el universalismo, los teóricos decoloniales no pueden otorgarse el derecho de hacer lo mismo, generalizando al continente una cosmogonía andina que no deja de ser particular, sin entrar ellos mismos en otra de sus numerosas contradicciones.

Al igual que la mayoría de sus colegas decoloniales, Mignolo presenta una versión edulcorada e insostenible de la historia precolombina. Como lo demuestran Michaelson y Shershow (2007), toda la historiografía de Mignolo se basa en una nostalgia por una arcadia epistemológica y política que, a fin de cuentas, socava su proyecto. Por ejemplo, él no menciona

la sangrienta expansión de los imperios inca y azteca antes del colonialismo europeo, como si existiera algún paraíso perdido anterior a la llegada de Colón, reforzando de paso la idea de un mundo indígena armónico e inmutable. No es porque los imperios azteca e inca no desarrollaran una doctrina explícita de soberanía al estilo europeo, tal como la describe Mignolo, que no tenían un sentimiento de soberanía *de facto*. La dominación siempre requiere justificación. Los imperios precolombinos tenían sus propios rituales y jerarquías sociales en este sentido, que todavía encontramos inscritos en sus monumentos.

Como otro ejemplo, en *Writing without Words* (1994: 302), Mignolo afirma que “los sistemas antiguos amerindios de escribir son totalmente ajenos a la idea de la escritura como una representación del habla”, como lo propondría Derrida. Así, Mignolo malinterpreta a este último cuando dice que, según el filósofo francés, el alfabeto habría superado formas alternativas o prealfabéticas de escribir. En realidad, lo que Derrida plantea es que las formas no-alfabéticas son, de hecho, formas de escribir en el sentido de significar, es decir, son inteligibles y comunicables. Además, es importante recordar que “las lenguas indígenas no son inherentemente igualitarias o liberadoras sólo por ser no europeas. Las lenguas no europeas pueden tener registros jerárquicos, conservadores o reaccionarios” (Cheah, 2006: 11).

En términos generales, los decoloniales estereotipan a los pueblos originarios como necesariamente antagónicos a la modernidad occidental, con formas de organización social solidarias e igualitarias en vez de competitivas, pacíficas, generosas y holísticas por naturaleza. Hay un maniqueísmo patente en la manera como los decoloniales retratan y yuxtaponen una subjetividad no-europea transparente, estable y no problemática (indígenas, afrodescendientes, mujeres, homosexuales, entre otros) frente a la imagen del hombre blanco y heterosexual de Occidente, como si existiera en realidad algún tipo de subjetividad subalterna autóctona, estable y generalizada, lista para ser redimida. Semejantes esquemas binarios no son más que caricaturas que hacen violencia a la subjetividad compleja de todos.

Aunque lo nieguen los decoloniales, esa región a la que nos referimos

como América Latina es occidental, pero lo es a su manera, con un occidentalismo muy diferente al originario europeo, pero también distinto del norteamericano o de otros, como el austral, mi locus de enunciación. Hay, por supuesto, una gran excepción cultural, que son los pueblos originarios del continente que, contra viento y marea, han logrado reproducirse como naciones pese a su sometimiento y genocidio, y conservar en mayor o menor medida partes importantes de sus culturas. Aun así, hoy no hay pueblo indígena que no haya sido afectado por la modernidad capitalista. Es por eso por lo que resulta necesario rechazar, como lo hace Amaryll Chanady (1994: 28), la imagen de los indígenas como “salvajes nobles al estilo de Rousseau, quienes no desean más que el vivir en la simple comunión con la naturaleza, no contaminados por los vicios de la civilización moderna”. Aunque haya grupos indígenas que sí quieren mantenerse alejados de la civilización moderna (como en el emblemático caso de los pueblos libres de la Amazonía), los pueblos indígenas no están necesariamente opuestos a la modernización, sino que buscan que ésta les sea más favorable y menos adversa. Además, los indígenas no constituyen un bloque homogéneo ni tienen un solo punto de vista al respecto, sino que entre ellos compite una diversidad de proyectos políticos que puede entrar o no en contradicción con la modernización capitalista. Algunos quieren “indianizar” la modernidad, cuando otros pretenden modernizar lo indígena.

Para sólo tomar un ejemplo, ¿quién conocía el *Sumak Kawsay* o “Buen Vivir” antes de su constitucionalización, más allá de cierta intelectualidad? Ni siquiera los decoloniales, quienes en su mayoría tomaron conocimiento de ello por medio de los gobiernos de Evo Morales y Rafael Correa. En un dossier sobre el tema, Víctor Bretón, David Cortez y Fernando García (2014: 9-10) presentan el *Sumak Kawsay* como “guía programática contra la modernidad occidental en crisis [...] interpretado por numerosos analistas críticos como una ruptura conceptual en toda regla para con las interpretaciones tópicas del progreso, el crecimiento y sus corolarios [...] nuevos marcos referenciales con que normativizar la convivencia en sociedades poscoloniales”. En contraste con las justificaciones de sus promotores oficiales, Bretón, Cortez y García hacen hincapié en la dificultad del

término tal como es presentado desde la academia (a diferencia del mismo movimiento indígena), incluyendo desde luego a algunos decoloniales:

Se ha dicho, por ejemplo, que se trata de un concepto emanado de las cosmovisiones ancestrales de los pueblos indígenas (y afrodescendientes en algunas acepciones del vocablo) (Walsh, 2009), de una propuesta para avanzar hacia un tipo de sociedad diferente a partir de categorías como la reciprocidad, la convivencialidad, la armonía con la naturaleza (sostenibilidad) (Huanacuni, 2010), la complementariedad, la desmaterialización de la vida y, en suma, la ruptura para con la visión unilineal del progreso y el desarrollo inmanente a la visión occidental hegemónica (Gudynas, 2009 y 2011; Unceta, 2009). Un proyecto y un camino que habrá de concretarse en la verdadera construcción de un Estado plurinacional en el que el diálogo de saberes sustituya el predominio de la racionalidad científica que ha sustentado, hasta el día de hoy, las acepciones dominantes legitimadoras del *statu quo* (Acosta, 2013; Arkonda *et al.*, 2012). Salta a la vista enseguida la enorme dificultad que implica tratar de buscar, en ese río revuelto de ideas y principios, un mínimo denominador común —más allá de su oposición discursiva ante el poder establecido y ante la colonialidad del saber que lo sustenta (Quijano, 2011)— que le dé organicidad y coherencia. De hecho, parecería que el *sumak kawsay* se ha convertido en una suerte de cajón de sastre capaz de albergar concepciones muy distintas —a veces casi antitéticas— en función del punto de vista (11).

En opinión de los tres académicos, en la práctica el *Sumak Kawsay* es así convertido en un concepto banalizado, utilizado para significar la redistribución de bienes pintada como reivindicación de los indígenas, pero a fin de cuentas un mero eslogan sin sentido. Ellos se preguntan:

¿Es imaginable la pervivencia en el tiempo de unas ontologías genuinamente andino-amazónicas en contextos de fuerte hibridación cultural, fruto precisamente de la subordinación y racialización secular de esos colectivos subalternos? ¿Estaremos asistiendo a una (re)esencialización de unas “culturas ancestrales” supuestamente incontaminadas como si estuvieran conservadas entre naftalinas? Si es una tradición de nuevo cuño, ¿se tratará de un proceso de ventriloquía po-

lítica en virtud del cual algunos hablan en nombre de otros? (Bretón, Cortez y García, 2014: 11-12).

Por su parte, Andreu Viola (2014: 61) sugiere que “no podemos compartir la euforia de aquellos autores que han celebrado la incorporación del *sumak kawsay* a la nueva Constitución ecuatoriana como un ‘hito trascendental’ para ‘refundar’ el Estado y la sociedad, y capaz de abrir una nueva concepción del mundo en abierta ruptura con los esquemas eurocéntricos, coloniales y capitalistas de los 200 años precedentes”, en una crítica abierta a Catherine Walsh, en la que contrasta la retórica constitucional con las políticas extractivistas de los gobiernos de Correa y Morales (abiertamente apoyados por varios decoloniales, como Dussel). Viola subraya la dimensión inventada del *sumak kawsay* por parte de unos intelectuales que retratan una cosmovisión idealizada, contrapuesta a la visión desarrollista, y enfatiza que “el valor potencial del *sumak kawsay* reside precisamente en su carácter local, es decir, en su arraigo en un contexto sociocultural concreto, y éste, obviamente, no puede ser exportado automáticamente junto con el concepto” (Viola, 2014: 68). Además, la idealización de las vivencias, prácticas y cosmovisiones de las comunidades indígenas corre el riesgo de opacar la realidad del mundo rural andino, “minimizando sus tensiones internas y las serias amenazas que se ciernen sobre él en la actualidad” (Viola, 2014: 68-69). A pesar de estas serias advertencias, Mignolo y otros decoloniales siguen basando su propuesta teórica de “tercera vía”, más allá del capitalismo y el socialismo, en aquella vaga apelación a una cosmogonía indígena idealizada como antídoto al eurocentrismo, un mundo supuestamente hecho de complementariedad sin jerarquías (en este punto, los feminismos indígenas, afros y comunitarios demuestran lo contrario).

A veces, la postura decolonial aparece incluso como una simple inversión de la nefasta teoría de Samuel Huntington, es decir, una visión culturalista del mundo que opone bloques civilizatorios entre sí. Los decoloniales hablan con una autoridad injustificada. Su estilo es declamatorio y, a pesar de toda la tinta derramada sobre la “pluriversalidad”, practican una especie de crítica monológica y compartimentada sobre una definición de modernidad impuesta por ellos mismos, que, pese a su simplismo, busca

ser considerada como legítima. Parece entonces obvio que lo que buscan, en el fondo, es hacerse pasar por una contrateoría crítica y original para su reconocimiento dentro de la academia, más en la norteamericana que en la latinoamericana. Sin embargo, el precio a pagar por esta empresa intelectual, consecuencia del rechazo del pensamiento crítico de origen europeo, es haber dejado sus propios argumentos sin controles de reflexividad y evaluación por parte de sus pares intelectuales y en debate con las corrientes históricas del pensamiento crítico.

Éste es el caso del pensamiento clasista que denigran abiertamente los decoloniales. Al dividir la humanidad en grandes conjuntos culturales (“Europa”, “América Latina”), borran otros posibles ejes de antagonismo, empezando por el clasista (al igual que el género), de tal manera que para Mignolo, la ruralidad, tanto andina como mesoamericana, es reducida a una condición exclusivamente indígena, pasando por alto al campesinado no indígena o que no se reconoce ni se reivindica como tal. Si la clase social tiende a desaparecer en el discurso decolonial, no solamente se debe a la visión culturalista que lo sostiene, sino también a la misma condición de clase de quienes lo producen, que hablan en nombre de los subalternos desde la comodidad de sus escritorios universitarios. Resulta, por lo tanto, irónica la aseveración de Ramón Grosfoguel (2013: 89), cuando sentencia que “los marxistas y psicoanalistas todavía tienden a producir conocimiento desde el punto cero, es decir, sin cuestionar el lugar del que hablan y producen este conocimiento”. La misma acusación puede extenderse a Grosfoguel. La cuestión de la posición ocupada no puede ser convenientemente olvidada porque uno se siente un “bárbaro” latinoamericano (la expresión es de Mignolo), pero al mismo tiempo se beneficia del prestigio y los recursos institucionales de grandes universidades en Estados Unidos (Berkeley y Duke). La rendición de cuentas epistemológicas (*epistemological accountability*) no cesa por el hecho de ser migrante.

No obstante, en su ataque contra Mignolo y Quijano (sintomático de las contradicciones del proyecto decolonial),³ Grosfoguel (2013a) peca de

³ Véase “Entrevista a Ramón Grosfoguel”, *Analéctica*, 1º de noviembre de 2013. Disponible en: <http://www.analectica.org/entrevista-a-ramon-grosfoguel/> [consulta: 13 de diciembre de 2013].

las mismas exageraciones y esquemas binarios. Por ejemplo, pretende demostrar que el racismo y el patriarcado son exclusivos del mundo europeo o que, si ocurren en otras partes, es a causa de la modernidad europea. Sin embargo, y a pesar de sus llamados a la “diversalidad epistémica”, al igual que otros decoloniales no ofrece mayores detalles con respecto a las alternativas que representarían las “formas de la democracia indígenas, islámicas o africanas” (Grosfoguel, 2013b: 97) que él defiende. Grosfoguel pide “una comunicación verdaderamente igualitaria y horizontal y el diálogo entre los pueblos del mundo que va más allá de las lógicas y prácticas de dominación y explotación características del sistema-mundo eurocentrado” (Grosfoguel, 2013b: 98). Bien, ¿pues quién se opondría al final de la dominación? Además de su carácter demagógico, el problema de planteamientos de esta naturaleza es que universalizan el origen de la dominación: Europa. Ahora, con lo anterior no pretendemos exculpar los crímenes constitutivos de la historia colonial europea (y sus deudas aún pendientes), pero tampoco podemos ignorar convenientemente otras dominaciones y otros aspectos de la historia imperial, fuera del colonialismo europeo, sólo para proteger sus propios argumentos.

Grosfoguel sigue:

Habrán tantas soluciones como existen proyectos ético-epistémico-políticos en el mundo [...] “La universalidad positiva” implicaría reproducir desde la izquierda una vez más el concepto occidental-céntrico el problemático concepto de lo “universal” descrito en este artículo. El “pluri” en contraposición a lo “uni” no es apoyar todo lo dicho por un sujeto subalterno de abajo, pero sí una llamada a producir conocimiento decolonial crítico que sea riguroso y completo, con alcance mundial y no provincial (Grosfoguel, 2013b: 101-102).

Pero, ¿qué es un pensamiento de “alcance mundial y no-provincial” sino un universalismo? No se puede criticar los impulsos y demandas de universalización en el pensamiento occidental y luego reclamar un conocimiento decolonial autárquico no sujeto a las mismas normas de la crítica, a pesar de la proliferación de neologismos exuberantes como “diferencia colonial”, “diversalidad”, “pluritópico”, etc. Parece que las normas filosóficas

se cambian a gusto en cada paso, pero no se puede estar en misa y repicar las campanas al mismo tiempo.

La necesidad de reflexividad implica someter a su crítica sus propias construcciones teóricas, como deberían hacerlo los decoloniales si fueran realmente críticos, en un movimiento de retorno sobre el orden simbólico que ellos mismos pretenden elaborar con base en sus numerosos neologismos. No se puede tener dos series de reglas: construir un discurso teórico que utiliza la crítica occidental para deconstruir los conceptos de la filosofía europea y luego, de manera conveniente, detenerse allí, como si los conocimientos de matriz indígena o afrodescendiente y sus genealogías fueran naturalmente no problemáticos e intocables, por el simple hecho (indiscutible) de haber sido explotados y marginados a raíz del colonialismo. Teorizar así crea visiones del mundo mutuamente incomprensibles con una imposibilidad de comunicación, que en última instancia obligaría lógicamente a los decoloniales al silencio, al menos dentro del campo universitario, uno de los productos por excelencia de la racionalidad moderna. Dicho de otro modo, no se puede instrumentalizar a los pueblos indígenas y afrodescendientes, proyectando sobre ellos deseos intelectuales, y, al mismo tiempo, poner en cuarentena sus propias construcciones teóricas, sin entrar en una profunda contradicción.

Frente al esencialismo y el binarismo que caracterizan los planteamientos decoloniales, una de las múltiples alternativas de interpretación, basada en una apropiación mucho más sutil, se encuentra, por ejemplo, en el trabajo del intelectual indígena Martin Nakata, desde Australia. En su obra queda claro lo que realmente está en juego cuando invocamos el mundo no-europeo, en lo que Nakata (2010), particularmente preocupado por la cuestión tanto de la educación indígena como de la enseñanza acerca de lo indígena, llama la “interfaz cultural”, “constituida por puntos de trayectorias que se interrelacionan... Es un espacio de muchas intersecciones cambiantes y complejas entre diferentes personas con diferentes historias, experiencias, lenguas, agendas, aspiraciones y respuestas” (Nakata, 2007: 199). En este sentido, todo discurso en torno al conocimiento indígena atraviesa una serie de intereses que es preciso e ineludible reconocer.

Asimismo, circula a nivel global, nacional, regional y local, en las mismas comunidades indígenas, pero también en sectores oficiales, no gubernamentales y corporativos, así como en una serie de agendas intelectuales, públicas y privadas. De modo que, según Nakata, “debemos ser muy cuidadosos en esto. No todo es blanco o negro, y las cosas no se arreglan con sólo añadir a la mezcla el componente indígena. Éste es un espacio muy complejo y disputado” (Nakata, 2007: 10). Por lo tanto, en otro escrito, Nakata plantea que “los estudios indígenas se han fijado en una descolonización simplista del conocimiento y las prácticas occidentales. Queremos hacer una prioridad del desarrollo de disposiciones de aprendizaje en los estudiantes que alienten la apertura hacia más investigación y maneras productivas de pensar en terrenos de conocimiento complejos e impugnados” (Nakata, 2012: 120).

Dentro de las universidades australianas, la cuestión de la descolonización ha alcanzado una legitimidad cierta como teoría y marco docente que se compagina con los procesos de lucha de los pueblos indígenas por su autodeterminación y, en menor medida, de las políticas del Estado en materias de justicia social. Nakata reconoce allí alguna sinergia con los decoloniales y sus planteamientos, sin embargo, al mismo tiempo advierte que “la crítica de Occidente no es suficiente. Un imperativo de la decolonialidad, y una tarea central para los indígenas, es ‘el hacer conocimiento decolonial indígena’ que reafirme e incluya conceptos y significaciones del conocimiento y los sistemas de pensamiento indígenas. Esto hace una interfaz compleja” (Nakata, 2012: 124). Si reconocemos, junto con Nakata, que los pueblos originarios requieren producir por sí mismos los conocimientos necesarios tanto para el análisis de su dominación, como para la posibilidad de su emancipación, entonces, resulta imprescindible estudiar los ámbitos “donde lo occidental y lo indígena convergen y se constituyen mutuamente, [que] merecen mucha más investigación y análisis, especialmente en términos de cómo entendemos la vida cotidiana indígena” (Nakata, 2012: 129). Es más, esta labor pasa por una crítica reflexiva sobre los factores de dominación, no sólo externos, sino también internos a las comunidades indígenas, pues como lo reconoce el mismo Nakata, acaso “¿no debemos estar más abiertos a la cuestión de cuáles opresiones indí-

genas no podemos interrogar cuando el hacer conocimiento decolonial indígena asume una ceguera epistemológica hacia sus propias prácticas?” (Nakata, 2012: 130).

En contra del antagonismo binario que buscan introducir los decoloniales, quien ha luchado durante años en Australia contra la opresión y la asimilación de los pueblos aborígenes advierte que “la defensa de lo indígena no necesariamente depende de la autenticación o la separación de lo indígena apelando a nociones de ‘soberanía intelectual’ y resistencia a lo occidental [...] Los estudiantes necesitan más que herramientas analíticas y lingüísticas para una crítica simplista y un marco decolonial que precipitadamente los colocan en el binario occidente-indígena” (Nakata, 2012: 131). Está dicho. La complejidad de la interfaz cultural entre los distintos pueblos y el histórico condicionamiento impulsado por la “modernidad” (comoquiera que se la defina), indisociable de sus efectos colonizadores, significa que no podemos quitárnosla de encima voluntariamente como si fuera ropa sucia. Como bien lo resume Pheng Cheah (2006: 11) (quien entrevistó a Mignolo), “el estado actual de las relaciones de poder es un efecto de procesos múltiples que son dinámicos, heterogéneos e inestables. Procesos que no pueden ser reducidos a una sola lógica de colonialidad, aunque esta última pueda surgir como su efecto”. En consecuencia, debemos rechazar tanto los particularismos militantes como las proposiciones universales falsas (diría Raymond Williams), ambos, escollos en los que caen los teóricos decoloniales en su mayoría.

En tiempos recientes, la teoría decolonial ha asumido dentro de la academia el estatus de un culto, especie de secta religiosa con sus devotos y sumos sacerdotes, quienes hablan con una autoridad autorreferencial y lucran simbólicamente sobre un antieuropeísmo sin matices. Sin embargo, muchos de sus argumentos no resisten el más mínimo examen. Los teóricos decoloniales tergiversan el pensamiento crítico latinoamericano, mismo que tiene una parte de sus raíces en la epistemología de la Ilustración, pero queriendo poner esta última entre corchetes y extraerse de la modernidad por medio de un mundo indígena y afrodescendiente del que usurpan conceptos y reinterpretan prácticas. Una crítica convincente de

la modernidad capitalista, su bagaje cultural y sus genealogías históricos, pierde legitimidad si el punto de vista epistemológico del discurso propio, con su locus de enunciación, su arquitectura conceptual y sus maniobras discursivas no recibe una concomitante crítica autorreflexiva y rigurosa. Los problemas epistemológicos no desaparecen por arte de magia al proponer algún místico “espacio fronterizo”, ontológicamente liberado, mientras que, como Mignolo, el intelectual que lo propone esté instalado en una universidad occidental fuera de América Latina. A fin de cuentas, lo decolonial no es más que una rudimentaria estrategia académica, basada en un terrorismo intelectual, que busca ante todo identidad en el mercado y reconocimiento de sus pares, empezando, irónicamente, por el de sus contrincantes europeos.

Bibliografía

- Bretón, V., D. Cortez y F. García, “En busca del *sumak kawsay*”, *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 48, enero de 2014, pp. 9-24.
- Chanady, A. (ed.), *Latin American Identity and Constructions of Difference*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.
- Cheah, P., “The Limits of Thinking in Decolonial Strategies”, *Townsend Newsletter*, noviembre-diciembre de 2006, pp. 9-11.
- Domingues, José Maurício, “Global Modernization, ‘Coloniality’ and a Critical Sociology for Contemporary Latin America”, *Theory Culture Society*, vol. 26, núm. 1, 2009, pp. 112-133.
- Dupré, Louis, *Passage to Modernity*, New Haven, Yale University Press, 1993.
- Grosfoguel, R., “Ramón Grosfoguel: ‘Hay que tomarse en serio el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad’”, entrevista realizada por Luis Martínez Andrade, *Metapolítica*, vol. 17, núm. 83, 2013a, pp. 38-47.
- , “Decolonizing Western Uni-versalisms: Decolonial Pluri-versalism from Aimé Césaire to the Zapatistas”, *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, vol. 1, núm. 3, 2013b, pp. 88-104.

- Hill Boone, Elizabeth, y Walter Mignolo, *Writing Without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*, Duke University Press, 1994.
- Michaelsen, Scott, y Scott Cutler Shershow, "Rethinking Border Thinking", *South Atlantic Quarterly* (número especial "Latin America in Theory"), vol. 106, núm. 1, 2007, pp. 39-60.
- Mignolo, W., *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton UP, 2000.
- , "Delinking: The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality", *Cultural Studies*, vol. 21, núms. 2-3, 2007, pp. 449-514.
- , "Cosmopolitanism and the De-colonial Option", *Studies in the Philosophy of Education*, núm. 29, 2010, pp. 111-127.
- , "The Point of Nonreturn: The Reemergence of the Disavowed", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* (CSSAAME), vol. 33, núm. 3, 2013, pp. 268-271.
- Nakata, M., *Disciplining the Savages: Savaging the Disciplines*, Canberra, Aboriginal Studies Press, 2007. [Browitt, J., y N. Castrillón (trad.), Martin Nakata, *Disciplinar a los salvajes, violentar las disciplinas*, Canberra y Quito, Aboriginal Studies Press/Abya-Yala, 2014].
- , "La interfaz cultural" (trad. Débora McLauchlan), *Revista Peruana de Investigación Educativa*, vol. 1, núm. 2, 2010, pp. 7-26.
- , "Decolonial goals and pedagogies for Indigenous studies", *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, vol. 1, núm. 1, 2012, pp. 120-140.
- Viola R., Andreu, "Discursos 'pachamamistas' versus políticas desarrollistas: el debate sobre el *sumak kawsay* en los Andes", *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 48, 2014, pp. 55-72.

Reflexiones críticas en torno a la conceptualización de la colonialidad, el eurocentrismo y la epistemología de Ramón Grosfoguel

Bryan Jacob Bonilla Avendaño¹

Introducción

El presente texto tiene como objetivo reflexionar de manera crítica en torno al aporte teórico de Ramón Grosfoguel, una de las voces más visibles del pensamiento decolonial. Nuestro trabajo consiste en poner en cuestión algunos de sus principales postulados, para dar cuenta de la necesidad de abonar a la discusión, no sólo en el ámbito del proyecto de descolonización, sino también en el de las bases teóricas de la propuesta decolonial, con el fin de articular una mirada analítica frente a estas nuevas formas de pensar la realidad. Dichas bases tienen que ver con el eurocentrismo, el racismo / sexismo y el “extractivismo epistémico”, conceptos reiteradamente expuestos en el trabajo intelectual de Grosfoguel que —consideramos— presentan contradicciones. Éstas han sido apuntadas por diversos estudiosos, pero,

¹ Bryan Jacob Bonilla Avendaño es licenciado en Comunicación y Cultura por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM); maestro y doctorando en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente es profesor de la licenciatura en Comunicación y Cultura de la UACM y de Filosofía en el Colegio de Bachilleres de la Ciudad de México. Sus líneas de investigación son los estudios culturales, poscoloniales y decoloniales. Correo: bryan.avendano@gmail.com

hasta el momento, no han sido reelaborados por el autor. La construcción del corpus de nuestro trabajo se centra en sus artículos producidos en el periodo comprendido entre 2006 y 2018, pues ahí encontramos una suerte de “sistematización” de su teoría.² Asimismo, nuestro proceder metodológico está centrado en la propuesta de Nirmal Puwar (2008),³ al convertir en sujeto-objeto de estudio la tradición, la disciplina o epistemología a la cual el investigador se adhiere. Tomar postura política implica mirar los marcos de reproducción de la realidad social que investigamos para entender cómo podemos transitar hacia un estudio más complejo. En este sentido, este trabajo en ningún sentido intenta prescribir soluciones teóricas, sino más bien problematizar un campo que hasta el momento se encuentra en disputa en el terreno académico.

Dialogar con la filosofía occidental, ¿es siempre una trampa eurocéntrica?

Uno de los aspectos más interesantes en la producción teórica de Ramón Grosfoguel es la lectura que realiza sobre Descartes, Hegel y Marx, pues para el autor, *grosso modo*, éstos serían los representantes más fieles del eurocentrismo. En las propuestas filosóficas de estos tres autores (y en las de otros) se encontraría el proyecto epistemológico que encubrirá los saberes del mundo *no-occidental*. Esta diferenciación sirve a Grosfoguel como base

² Quisiéramos precisar que nuestro proceder no será cronológico, sino que nos centraremos en el desarrollo argumental del autor en el periodo referido. De esta manera, intentaremos encontrar las diferencias o las similitudes en su trabajo a lo largo del ese tiempo.

³ En su análisis sobre cómo ha sido constituido el cuerpo de la mujer subalterna como un texto, Puwar alude que es allí donde se inscribe toda una serie de fantasías y ansiedades académicas. Empleando la figura del *melodrama*, define cuatro momentos para entender la figura de la mujer subalterna en estas discursividades: “un gran número de conceptualizaciones y composiciones oscilan entre los extremos de la victimidad y la heroicidad, la compasión y la glorificación, aunque se sitúen en orientaciones teóricas distintas y de hecho rivales” (Puwar, 2008: 239). En palabras de la autora, éstos serían los modos que la ansiedad academicista utiliza para calmar la incertidumbre que hasta cierto punto genera el trabajo con el Otro. Ella piensa que es preciso “considerar nuestras propias posicionalidades de un modo mucho más complejo que la ya acostumbrada exposición del ‘yo’ en el habitual mantra ‘raza, clase y género” (Puwar, 2008: 239).

para señalar estas posturas como las responsables de lo que acontece en la vida social desde la emergencia del sistema-mundo moderno y colonial.

Según él, Occidente erigió a René Descartes como el fundador del pensamiento moderno, quien, a través de su máxima “pienso luego existo”, afirma que el conocimiento se universaliza al ser eterno y está más allá del tiempo y el espacio, en equivalencia con la mirada de Dios en el medioevo. No obstante, para que fuera posible fundar esta perspectiva de orden divino, el sujeto tendría que ser vaciado de toda determinación espacio-temporal, reclamando así su poder más allá de cualquier límite (Grosfoguel, 2008). En este sentido, era necesaria una abstracción total del sujeto desde un diálogo constituido realmente como monólogo, sin ninguna relación con otros seres humanos: un sujeto autogenerado, que tuvo como consecuencia que el sujeto de la enunciación quedara borrado, una filosofía del punto cero —en referencia a la propuesta de Santiago Castro-Gómez (2005)— que configurará el mito epistemológico de un sujeto que tiene acceso a la verdad universal por fuera del tiempo-espacio y sólo a través de sí mismo. Lo anterior nos lleva al punto que quisiéramos discutir: “lo que va a perdurar como una contribución más permanente del cartesianismo hasta hoy en día es la filosofía sin rostro del punto cero, que será asumida por las ciencias humanas a partir del siglo XIX como la epistemología de la neutralidad axiológica y la objetividad empírica del sujeto que produce conocimiento científico” (Grosfoguel, 2008: 202).

El autor no está discutiendo la filosofía cartesiana, sino asumiendo una posición dada con anterioridad a través de la crítica al solipsismo. En este sentido, el cartesianismo sería la extrapolación hacia la forma en que Occidente ha constituido las producciones de saber. Aquí observamos cortes y saltos cuantitativos muy importantes. Desde la máxima del *cogito* cartesiano en el siglo XVII, saltamos hasta las ciencias del siglo XIX en una relación casi directa. Lo que no queda claro, entonces, es si los pretendidos elementos axiológicos y de objetividad del sujeto que produce conocimiento son exclusivamente determinados por el racionalismo cartesiano. De esta manera, Grosfoguel olvida mencionar el determinismo empirista que estará en pugna con el racionalismo durante al menos dos siglos, y que

también constituye esta objetividad axiológica. Su proceder pierde rigurosidad, pues no explica por qué la filosofía de Descartes se erige como exclusiva en la construcción de conocimiento, limitándose a enunciar solamente el “conflicto” que hemos heredado del *cogito* cartesiano. Estos saltos históricos tampoco explican cómo se constituye el eurocentrismo. Al respecto, el autor advierte que el concepto de universalidad quedará impreso en la filosofía occidental como universalismo abstracto en dos sentidos:

el primer tipo, en el sentido de los enunciados, un conocimiento que se abstrae de toda determinación espacio temporal y pretende ser eterno; y el segundo tipo, en el sentido epistémico de un sujeto de enunciación que es abstraído, vaciado de cuerpo y contenido, y de su localización en la cartografía de poder mundial desde el cual produce conocimientos para así proponer un sujeto que produce conocimiento con pretensión de verdad, como diseño global, universal (Grosfoguel, 2008: 203).

Probablemente, la discusión de fondo gire en torno a la pregunta por la verdad. Sin embargo, el relativismo —que sería la posición contraria al universalismo— nos hace caer en otra imposibilidad, la de generar conocimiento verdadero, porque aun en las apuestas subalternas o más radicales existe un sentido y una pretensión de verdad. Además, lo que olvida Grosfoguel es que esta última no es propia de Occidente, sino de todas las culturas a lo largo de la historia, pues a través de estas verdades se dan el entendimiento, la construcción y el mundo de la vida.⁴ La particularidad de Occidente radica en un expansionismo que se hace mundial, pero no en que allí se inaugure el sentido mismo de la verdad.

En un segundo momento, Grosfoguel se interesa por Hegel, quien revoluciona la filosofía occidental en el siglo XIX de dos maneras fundamentales: la primera “va a cuestionar el solipsismo para situar el sujeto de enunciación en un contexto histórico universal [...] [mientras que la segunda] va a superar el dualismo al plantear la identidad del sujeto y el

⁴ Este proceder teórico y metodológico lo lleva a plantear que para Kant la razón trascendental no es una característica de todos los seres humanos, sino sólo de aquellos que son Hombres. Para Kant, la razón trascendental sería masculina y blanca, lo que constituye un racismo de tipo epistémico, pues no todos podrían tener acceso a la razón.

objeto” (Grosfoguel, 2008: 204). Desde la crítica a Kant sobre la imposibilidad de conocer el fenómeno, Hegel ve la verdad como el todo, es decir, como el movimiento dialéctico que puede captar el movimiento de la cosa misma, el cual va de lo abstracto a lo concreto, determinando que las categorías filosóficas se deduzcan a partir de mediaciones, contradicciones y negaciones, como condición que las hace históricas. Por lo tanto, “por universalismo abstracto Hegel entiende categorías simples, es decir, sin determinaciones, que no contienen dentro de sí otras categorías [...] [y por universal concreto] aquellas categorías complejas que, luego de que el pensamiento ha pasado por varias negaciones y mediaciones, son ricas en múltiples determinaciones” (Grosfoguel, 2008: 204). La diferencia entre Descartes y Hegel sería, entonces, que en el primero el universalismo es *a priori*, mientras que en el segundo es eterno a través de una reconstrucción histórica *a posteriori*.

Hasta este punto no parece haber mayor contrariedad, lo impreciso se sitúa en las consideraciones de Grosfoguel (2008) sobre la posición de estos sujetos cognoscentes. Para él, ni Descartes ni Hegel reconocen a todos los seres humanos, siendo su producción dirigida sólo a la masculinidad blanca. De ahí, señala que Hegel se ve a sí mismo como “el filósofo de los filósofos, como el filósofo del fin de la historia” (Grosfoguel, 2008: 205). Sin embargo, esta opinión no tiene sustento teórico-filosófico, al subrayar una condición psicológica de algo que realmente no podemos conocer, tratándose en realidad de un prejuicio. Más allá de la dominación masculina en abstracto, Grosfoguel tendría que especificar cuándo y dónde Hegel determina que el sistema va dirigido sólo a unos cuantos hombres blancos. Por el contrario, en la *Fenomenología del espíritu* (2012), en el apartado sobre la “Independencia y sujeción de la autoconciencia: señorío y servidumbre”, Hegel destaca que el esclavo es el único que puede liberarse de la opresión del amo, pensando en una conciencia oprimida que, a través del trabajo (como creación) y al transformar la naturaleza, se libera. No nos queda claro entonces en qué sentido sería el hombre blanco y heterosexual el único que podría participar de la generación de la conciencia y la razón. Al contraponer dicho apartado a la lectura de Grosfoguel, vemos que no hay una

problematización del sistema filosófico de Hegel, sino una conjetura sobre la condición personal del filósofo.

Por eso, cuando el autor afirma que si bien para Hegel el saber absoluto, “un universal concreto en el sentido de que es el resultado de múltiples determinaciones, solamente podía ser alcanzado por un hombre-blanco-cristiano-heterosexual-europeo y la multiplicidad de las determinaciones del saber absoluto son subsumidas al interior de la cosmología/filosofía occidental” (Grosfoguel, 2008: 205), quisiéramos suponer que el intento por interpretar la obra hegeliana busca centrarse en una discusión conceptual, histórica, social, política o de otra índole, pero lo cierto es que vemos una lectura sesgada, derivada del desconocimiento de la obra, pues —como expusimos anteriormente— basta con revisar una de las figuras de la conciencia en su sistema filosófico para demostrar que Hegel no está insinuando una condición específica de sujeto en el sentido planteado por Grosfoguel.⁵ Lo que podríamos decir al respecto es que el autor confunde el proyecto político-epistemológico del capitalismo con las personas particulares, cometiendo así una falacia *ad hominem*, mostrando prejuicios sobre cosas que los filósofos no expresaron o que no se encuentran propiamente en el desarrollo de sus obras, mientras que la apreciación podría desarrollarse en el sentido de que estas filosofías fueron impuestas como universales. En la materia, pensamos en particular en el trabajo de Susan Buck-Mors (2013) sobre la relación entre Hegel y Haití.⁶

⁵ Cuando Grosfoguel alega que las filosofías “otras” han sido desaparecidas y, en el caso de las indígenas y africanas, no serían dignas de ser llamadas filosofías, nunca refiere cuáles son estas últimas. No encontramos una especificidad para contrastar la construcción de las figuras de la filosofía occidental frente a los otros saberes borrados. Si asumimos que los saberes que no se encuentran enmarcados dentro de la “tradición” intelectual occidental han terminado marginados y excluidos, el reto consistiría entonces no sólo en nombrarlos en abstracto, sino en ubicar, desarrollar y contrastarlos para poder hacer frente al eurocentrismo. Si criticamos lo abstracto, el examen no puede venir del mismo plano analítico, so pena de caer en una importante contradicción.

⁶ Buck-Mors (2013) critica a los historiadores clásicos por pasar por alto la influencia que tuvo sobre Hegel la revolución haitiana para la construcción de la idea de señorío y servidumbre en la *Fenomenología del espíritu*. Su proceder metodológico aboga por una lectura descolonizadora de dichos historiadores, problematiza la intencionalidad de los biógrafos y especialistas en Hegel por desplazar un hecho fundamental en la construcción de su sistema filosófico y va a los archivos con el fin de demostrar que este desplazamiento

En un tercer momento, Grosfoguel establece sobre Marx un recorrido similar al expuesto con Hegel. El punto central de su discusión se encuentra en que, para Marx, las determinaciones de la economía política priman sobre las conceptuales y las categorías universales abstractas, a través de las cuales la realidad puede ser deducida, no son un punto de partida, sino un punto de llegada: “de manera que para Marx el movimiento de pensamiento va, primero, de lo concreto hacia lo abstracto para producir categorías simples y abstractas y, luego, hace el retorno de lo abstracto a lo concreto para producir categorías complejas” (Grosfoguel, 2008: 206). De esta manera, el autor puntualiza que el marco epistemológico de la producción de conocimiento en Marx es visto como el desarrollo material de las relaciones de producción: la lucha de clases. La situación de Marx se basa en pensar concretamente en el proletariado europeo. En consecuencia, en la lectura de Grosfoguel, el error del filósofo alemán sería que, a pesar de partir de una realidad histórico-concreta, no problematiza el hecho de que dichos sujetos sean europeos, masculinos, heterosexuales y blancos, arguyendo que “el proletario de Marx es un sujeto en conflicto con el interior de Europa, lo que no le permite pensar fuera de los límites eurocéntricos del pensamiento occidental” (Grosfoguel, 2008: 207). Por tanto, Marx sería también un pensador eurocéntrico.

De ahí que el “racismo epistémico” supuestamente ejercido por los filósofos europeos se vuelva vago, debido a que no son analizados en profundidad los marcos epistemológicos del universalismo europeo. Así, los mecanismos racistas que se han constituido a lo largo de la historia del sistema-mundo moderno colonial quedan supeditados a una configuración única y homogénea, por lo que Grosfoguel (2008: 208) afirma que “si la razón universal y la verdad solamente pueden partir de un sujeto blanco-europeo-masculino-heterosexual y si la única tradición de pensamiento con dicha capacidad de universalidad y de acceso a la verdad es la occidental, entonces no hay universalismo abstracto sin racismo epistémico”. Ante ello, resulta necesario examinar la perspectiva de este último para evitar la trampa de la generalización. Si entendemos el racismo de manera

no está dado por el filósofo, sino por las elecciones excluyentes de sus intérpretes.

general como una práctica de discriminación, negación y segregación, a través de la lente de Grosfoguel toda la producción europea se caracteriza por un racismo epistémico. Lo espinoso con este tipo de argumento es que, al ubicar todo en un mismo espacio-tiempo, termina por ser racista aquello que deje fuera de sí una perspectiva teórica o política, sin importar si es del centro o la periferia, si es del Norte o del Sur globales. Lo cual, a su vez, hace que la deconstrucción de los filósofos europeos que busca operar Grosfoguel se convierta en una lógica discriminatoria, pues desde la generalización de una obra se acusa no sólo al contenido de la misma, sino a la persona que la produjo, lo que paradójicamente termina por ser un espacio de segregación epistémica.

¿Lo decolonial como la “única” lectura que puede dar cuenta del eurocentrismo?⁷

Grosfoguel sustenta que se han producido estudios *sobre* la subalternidad más que *con y desde* una perspectiva subalterna, atacando de esta manera a los estudios poscoloniales. Para él, un error grave en estos últimos consistiría en que no privilegian perspectivas étnicas o nacionales, sino más bien a autores occidentales. En este sentido, la preeminencia de Foucault,⁸ Derrida o Gramsci, entre otros, los llevaría a ser reproductores del eurocentrismo, puesto que “el principal proyecto del grupo surasiático de Estudios Subalternos es una crítica a la historiografía colonial de Europa Occidental

⁷ Una de las confusiones más comunes con respecto a la teorización decolonial es que suele ser asemejada a los estudios culturales o poscoloniales. Sin embargo, si bien lo decolonial se nutre de ambas perspectivas (que lo anteceden), existen importantes diferencias a nivel teórico, metodológico y, sobre todo, bibliográfico. Sobra decir que, según Grosfoguel, el grupo de estudios subalternos (*subaltern studies*) reproduce un esquema epistémico propio de los estudios de área en Estados Unidos, escribe desde el Norte Global y, por lo tanto, equivale a un pensamiento eurocéntrico.

⁸ En el trabajo de Diego Soto (2013) se muestra cómo Grosfoguel realiza una lectura sesgada de Foucault. Soto señala que el teórico decolonial lee parcialmente la obra del filósofo francés, pues “revisa” una cantidad muy específica de páginas para argumentar que éste no toma en cuenta al colonialismo para construir su conceptualización del racismo. Esta afirmación es falaz, como demuestra Soto, Foucault sí toma al colonialismo como parte de su conceptualización, lo que deja al descubierto la intención de Grosfoguel de omitir esas reflexiones.

sobre la India y a la historiografía nacionalista eurocéntrica india del país. Pero al usar una epistemología occidental y privilegiar a Gramsci y Foucault, constreñían y limitaban la radicalidad de su crítica al eurocentrismo” (Grosfoguel, 2006: 20), lo que convertiría a dichos estudios en representantes pasivos dentro del proyecto descolonizador del Sur Global.

El punto de su argumento reside en que, si se quiere realizar una crítica tomando como referentes a autores “eurocéntricos”, ésta no puede ser más que tibia. Al escribir desde el “Norte” —aun simbólicamente hablando—, no existe para Grosfoguel la posibilidad de ser “leídos” desde el Sur, porque su teoría es ya desde siempre eurocéntrica y racista. No suscribimos dicho argumento, pues aun dentro de la estructura epistemológica de los saberes en Occidente, los autores no necesariamente hablan desde el Norte. Pensamos más bien que la cuestión de fondo recae en: ¿cuál es la lectura que damos a los autores? Si no, ¿acaso toda lectura de un autor europeo es eurocéntrica? De ser así, entonces, ¿qué deberíamos leer? El argumento de Grosfoguel se basa en una revisión esencializada que no posibilita un ejercicio integrador de la diversidad epistemológica, apostando por una cancelación de la producción de lo que él denomina Norte Global, y sustituyéndola por una que se centre exclusivamente en el Sur Global. Cuestionamos al autor en este sentido: ¿por qué existe la necesidad de una lectura impositiva de autores que son pensados como subalternos, frente a autores “eurocéntricos”? Si no queda clara la intención política, la sentencia termina siendo esencialista.

Para matizar su razonamiento en este orden de ideas, Grosfoguel (2006: 20) dice que su postura “no es una crítica esencialista, fundamentalista, antieuropea. Es una perspectiva crítica de los fundamentalismos, el colonialismo y el nacionalismo eurocéntricos del Tercer Mundo”. A pesar de ello, su análisis recalca reiterativamente qué es eurocéntrico y qué no. Esta distinción le permite dejar por fuera la posibilidad de un debate de mayor alcance, pues de entrada ya fueron definidas por él mismo cuáles son las lecturas eurocentradas, pese a que ciertos de sus posicionamientos se sitúen en relación con la emancipación y la libertad. Interpretamos entonces que para Grosfoguel, en tanto no se trate de una producción del Sur

Global, siempre existirá una frontera con respecto a las obras y las filosofías europeas.⁹ Este modo de plantear el problema deja entrever el nivel de generalización con el que podrían establecerse diálogos entre las perspectivas de un mundo occidentalizado y de otro *no-occidentalizado*, tal como llama Grosfoguel a este entramado epistemológico, que al final recae en el mismo binarismo cartesiano que critica.

Lo que intenta argumentar el autor decolonial es que “todos los conocimientos están ubicados epistémicamente en el lado dominante o subalterno de las relaciones de poder y que esto tiene que ver con la geo y la corpo-política del conocimiento” (Grosfoguel, 2006: 22). A partir de este planteamiento entendemos que la disputa se da en función de los antagonismos específicos de la producción epistémica del Norte frente a la del Sur. En consecuencia, para poder ubicarnos del lado del subalterno, sería necesario recurrir exclusivamente a la producción del Sur, pues de lo contrario correríamos el peligro de convertirnos en agentes del eurocentrismo. Asimismo, en su apreciación sobre los estudios poscoloniales y los análisis del sistema-mundo, Grosfoguel advierte que éstos presentan la necesidad de una “intervención” decolonial. Esta última nos llama la atención, puesto que no pone en duda ni a discusión lo que sería una intervención decolonial, dando por sentado que ya existe. De alguna manera, ello cierra las posibilidades de articular un debate más amplio sobre cómo deberían definirse o cuáles serían las condiciones de lo que es o no es decolonial. Así, mientras los estudios poscoloniales y del sistema-mundo necesitan intervenciones, lo decolonial no requiere descolonizarse, pues está descolonizado de antemano. Además, para esta intervención, sería necesario un nuevo lenguaje para no depender de uno “viejo”:

debemos hallar nuevos conceptos y un nuevo lenguaje para dar cuenta de la compleja imbricación de las jerarquías de género, raciales,

⁹ Cuando Grosfoguel señala que no se trata de algo esencialista o fundamentalista, no queda del todo claro por qué no lo es, pues no elabora ningún tipo de argumentación al respecto. Para nosotros, lo central sería que pudiese explicar por qué lo poscolonial sería eurocéntrico, si se trata solamente de una creencia o de una opinión personal, o si no tiene la posibilidad de disputar la lógica hegemónica del conocimiento occidental, convirtiéndose en una discusión estéril, lo que a final de cuentas nos lleva a la trampa prescriptiva.

sexuales y de clase en procesos globales geopolíticos, geo-culturales y económicos del sistema mundo moderno/colonial donde la incesante acumulación de capital se ve afectada por estas jerarquías, está integrado por ellas, es constitutivo de ellas y está constituido por las mismas (Grosfoguel, 2006: 33).

Habría que salir de nuestros paradigmas y enfoques disciplinarios, porque “el antiguo lenguaje de las estructuras sociales es un lenguaje de sistemas cerrados, es decir, de una sola lógica abarcante que determina una jerarquía única” (Grosfoguel, 2006: 33). Entendemos que lo anterior podría definirse en función de los conceptos generados desde el liberalismo económico y político del siglo XIX. Ahora bien, decir que se trata de una lógica única es aventurado, porque justamente no permite ver los matices que se gestaron al interior de esta proyección política. Pareciera entonces que se determinó una idea única y específica de ser y estar, y que ésta se implantó en todo el mundo de manera generalizada.¹⁰ En cambio, la realidad enseña que las mediaciones de los actores involucrados en esta geopolítica también (re)definieron la naturaleza de esos proyectos políticos,¹¹ que no se han mantenido estáticos, sino que se han transformado a lo largo del tiempo.

En este mismo sentido, la universidad occidentalizada es el lugar desde el cual el canon hegemónico ha podido echar a andar tanto la élite empresarial como la intelectualidad, que hoy sirven a los intereses de la dominación capitalista. Por eso, “sin la globalización de la universidad

¹⁰ Consideramos que el planteamiento de Grosfoguel es una abstracción, puesto que del lado dominante existiría una jerarquía única sin más, mientras que, del lado subalterno, se aceptó esta última sin mediación alguna, a lo largo de más de 500 años de colonialismo. Lo que no desarrolla el autor son las resistencias de los colonizados que han logrado modificar cierto tipo de pautas políticas y de la vida social para hacer efectiva esta resistencia. De este modo, lo subalterno no existe como idea de “pureza”, sino como una realidad en constante interacción y movimiento con lo hegemónico.

¹¹ Lo que habría que determinar y definir es que, si bien el eurocentrismo y las ideologías liberales del siglo XIX conformaron una lógica específica de *poder/saber*, tampoco es que se hayan definido sin mediaciones al interior mismo de los procesos político-económicos, culturales y sociales. Si ello no fuese así, el autor no podría desarrollar sus argumentos, puesto que todo el pensamiento impuesto sería tomado como una verdad única aceptada por todos.

occidentalizada, sería muy difícil para el sistema-mundo reproducir sus múltiples jerarquías de dominación y explotación global” (Grosfoguel, 2009: 10). No obstante, lo anterior no deja de suscitar interrogantes: ¿cómo es que dichas jerarquías se relacionan concretamente con el ejercicio de la dominación y la explotación global? Pero, sobre todo, ¿cómo es que, al mismo tiempo y desde ese mismo espacio, se puede producir pensamiento decolonial?, si se nos plantea de entrada que el sistema interuniversitario es funcional a la dominación y todo lo que allí se produce sirve a los intereses mercantiles. Si bien Grosfoguel ha indicado que este tipo de estructuras son las que han dominado a lo largo de todo el capitalismo histórico, otra pregunta que nos hacemos es la siguiente: ¿cómo es que el proceso de transformación hacia un proyecto descolonizador tendría cabida dentro de la propia estructura que ha gestado este universalismo con relación a la producción epistemológica de Occidente? Desde luego, existe una contradicción en el planteamiento decolonial, pues si bien la universidad —como bien lo refiere Grosfoguel— constituye un elemento importante para el desarrollo hegemónico de la producción cultural eurocentrada, al interior mismo de esta estructura no basta, sin embargo, con sólo decir que vamos a hacer un trabajo diferente, sino que habría que realizarlo en lo concreto.¹²

Extractivismo epistémico: ¿la academia contra la descolonización?

Antes de 2013 el análisis de Ramón Grosfoguel (2013: 38-47) se situaba en al menos cuatro planos: los estudios étnicos en Estados Unidos, la crítica al eurocentrismo, el racismo/sexismo y el “extractivismo epistémico”. Es en este último punto que quisiéramos centrar nuestra atención. En una entrevista realizada el mismo año, el autor lanza un fuerte cuestionamiento a sus principales referentes en la materia: Aníbal Quijano y Walter

¹² Si tomamos como ejemplo las condiciones de investigación en los centros universitarios, los estudios decoloniales siguen usando los parámetros específicos de ese modelo de universidad que tanto critican, presentándose una contradicción performativa en tanto no logran desvincular su posición como proyecto descolonizador, sino, más bien, se limitan a enunciar las figuras en que la universidad occidentalizada ha reproducido las lógicas hegemónicas de la producción epistémica.

Mignolo,¹³ con base en un libro publicado por Silvia Rivera Cusicanqui (2010), en el que la socióloga boliviana acusa a los mencionados autores de ser reproductores de un discurso excluyente y colonizador que, más que abonar a la descolonización, contribuye a ella. El principal inconveniente que vemos en el examen de Grosfoguel contra ambos autores no es otro que el de la citación. Más allá de que él utiliza los temas del momento para producir textos académicos acordes a la corrección política de la coyuntura, situamos el punto de su discusión en quién lo dijo primero, pudiendo así señalar quién es decolonial y quién no lo es. Amén de que su posición trasciende el hecho intelectual, Grosfoguel presenta una tendencia muy fuerte a exponer la “condición cultural” de los otros para insinuar que, debido a esta condición, les es imposible pensar de manera decolonial, calificándolos entonces de “extractivistas epistémicos”.

Tres años antes de la mencionada entrevista, Grosfoguel (2010: 8) argüía que, “siguiendo las propuestas del sociólogo peruano, Aníbal Quijano, podríamos conceptualizar el presente sistema-mundo como una heterogeneidad-histórica estructural con un específico patrón de poder que él llama la ‘colonialidad del poder’ o el ‘patrón de poder colonial’”. En efecto, el desarrollo del concepto de “colonialidad del poder” fue trabajado por Quijano a partir de los años noventa. Grosfoguel (2010: 9) sigue al respecto: “en mi lectura de Quijano, y aplicando la noción de la geopolítica del conocimiento y la corpo-política del conocimiento, conceptualizo la ‘colonialidad del poder’ como un sistema enredado de múltiples y heterogéneas formas de jerarquías/dispositivos sexuales, políticas, epistémicas, económicas, espirituales, lingüísticas y raciales de dominación y explotación a escala mundial”. En su proceder, el portorriqueño construye un concepto propio a partir del aporte de Quijano. Asimismo, reconoce que “una de las varias innovaciones de la perspectiva de la colonialidad del poder es cómo la idea de raza y el racismo constituyen el principio organizador que estructura todas las múltiples jerarquías del sistema mundo” (Grosfoguel, 2010: 9).

Estas ideas fueron desarrolladas por Aníbal Quijano en su trabajo intelectual durante largo tiempo. No obstante, en la entrevista de 2013, el

¹³ No es extraño encontrar antes de esta fecha diversos trabajos en colaboración con Walter Mignolo (Grosfoguel y Mignolo, 2008).

peruano es convertido repentinamente por Grosfoguel en un “extractivista epistémico”, igual o peor que los autores del Norte Global, asegurando que el concepto de la colonialidad “no es original de Quijano, se trata de una idea que ha estado presente en muchos autores y autoras antes de que Quijano terminara por aceptarla en los años noventa” (Grosfoguel, 2018: 164). Al hablar de la originalidad del concepto, Grosfoguel se refiere a quién lo habría planteado por primera vez —como una patente—, lo que deja por fuera el trabajo realizado por Quijano. Sin embargo, si bien el término pudo haberse sido utilizado antes, el trabajo intelectual de sistematización y complementariedad es lo que da originalidad a la obra de quién lo está haciendo. Un intelectual no se reivindica probando cuándo lo dijo, sino mediante el impacto que tiene su planteamiento en las preocupaciones posteriores sobre el mundo. Ahora, ¿qué es lo que Grosfoguel apuntala como extractivismo epistémico?

el extractivismo intelectual, cognitivo o epistémico trata de una mentalidad que no busque el diálogo que conlleve la conversación horizontal de iguales entre los pueblos, ni entender los conocimientos indígenas en sus propios términos, sino que busca extraer ideas para colonizarlas por medio de subsumirlas al interior de los parámetros de la cultura y episteme occidental (Grosfoguel, 2016: 38).

Este tipo de extractivismo tiene como consecuencia que la producción de conocimiento sea mercantilizada y convertida en capital económico, pero sobre todo simbólico, cosa que harían Quijano y Mignolo. Frente a esta situación, la pregunta consiste, entonces, en cómo no ser un(a) extractivista, ¿bastaría con citar, indicar la originalidad del concepto y dejarlo intocado para no contaminarlo? ¿No podrá ser Grosfoguel un extractivista al tomar otras epistemologías para entender su locus, aunque haya encontrado quién lo dijo por primera vez?, siendo que él mismo extrae conceptos, teorías y paradigmas para el desarrollo de sus análisis. Nuevamente observamos un esencialismo en su planteamiento, porque cualquiera puede apropiarse de una idea ajena, quitándole su valor “esencial” y primigenio. Si partimos de este supuesto, ello implica colocarse en una posición en la que uno toma el conocimiento de otro para configurar su propia idea, cosa que no consideramos problemática, sino normal. El problema radica en

la lectura de Grosfoguel, que se ve a sí misma como la única capaz de entender realmente qué es lo que quiere decir tal cosmogonía, pensamiento o episteme. A partir del libro de Rivera Cusicanqui, Grosfoguel (2016: 39) dirá que:

para el extractivismo epistémico, la teoría que se apropian aparece “produciéndola” en su “originalidad” el norte global, mientras que los pueblos del sur global se limitan a producir insumos, experiencias que luego son apropiadas en el norte y devueltas como teorías elaboradas. [...] Cómo bien alerta Silvia Rivera Cusicanqui, podemos ver formas de extractivismo epistémico volviendo a colonizar de manera perversa los conocimientos del sur, pero esta vez a nombre de la descolonización epistémica.

A partir de allí, Grosfoguel intenta desvincularse de Mignolo y Quijano, asumiendo como propio el planteamiento de la socióloga boliviana. Así, afirma que el trabajo de ambos autores —del cual él mismo se nutrió durante un periodo— reproduce el extractivismo epistémico de Occidente, criticando su falta de seriedad y el hecho de que, al dejar de lado la aportación de otros intelectuales, ellos terminan despolitizando la teoría y dedicándose exclusivamente a la acumulación de capital simbólico desde la academia. Esta disyuntiva (la de Grosfoguel, no la de Rivera Cusicanqui) se centra más en un distanciamiento personal que en un aspecto epistemológico, siendo el portorriqueño muy reiterativo cuando califica a Quijano de “intelectual mestizo” (Grosfoguel, 2013: 43). Su acometida no va en contra de la contribución teórica del peruano, sino contra su propia condición personal. Lo mismo sucede con Mignolo, a quien Grosfoguel acusa de ser un intelectual latinoamericano del Norte, mientras que él busca situarse como uno supuestamente “diferente”. Nos preguntamos por qué Grosfoguel busca una separación tan radical de sus influencias, qué lo lleva a esta estrategia permanente de ruptura y a producir discursos constantemente afines a lo políticamente correcto del momento. Pensamos que la coyuntura política le sirve de corolario para realizar estos distanciamientos y así conservar para sí una lectura “pura” de lo decolonial.¹⁴ Es más, si algo nuevo

¹⁴ La reciente crisis política ocurrida en Bolivia puso en evidencia la forma en que se comporta Grosfoguel, quien no debate argumentos sino que ataca a personas. Del mismo

aparece, rechazará lo anteriormente dicho para crear una “nueva episteme”, aunque la vacíe de su contenido y termine convirtiéndola en cooptación y/o apropiación de conocimientos ajenos, es decir, en otro extractivismo epistémico.

Otros problemas de argumentación

Una de las tesis que más controversia ha generado en la teorización decolonial es la que tiene que ver con la fecha de 1492 y el inicio de la modernidad. Para Grosfoguel (2018: 71), esta última “es la civilización que se crea a partir de la expansión colonial europea en 1492 y que se produce en la relación con la dominación de ‘occidente’ sobre ‘no-occidente’”. Sin embargo, para otros estudiosos, esta tesis es imprecisa, puesto que la modernidad necesitó una germinación previa antes de poder expandir su dominio en el mundo. En este sentido —para abonar a esta discusión—, quisiéramos cuestionar el hecho de que, si la modernidad se crea a partir de la expansión colonial europea desde 1492, ¿cómo podría explicarse la posibilidad de que sean algunos países europeos (y no otros, u otros no europeos) los que pueden realizar los viajes transatlánticos? ¿Cómo entonces pudo articularse un proceso de expansionismo en escalas tan grandes?

Si pensamos que la modernidad en su sentido capitalista es la única que pudo instaurar el colonialismo, ésta necesitó unos elementos previos para constituirse como tal, pues no pudo surgir de la nada. Lo que pasa por alto Grosfoguel es que la posibilidad de este expansionismo occidental se deriva de los procesos de acumulación originaria. Por eso, la modernidad no puede ser vista como una entidad inamovible y esencializada, sino como una construcción, o sea, una constitución en constante movimiento que —como ya lo había dicho Marx— es siempre contradictoria en su base. Por lo tanto, cuando Grosfoguel (2016: 35) sostiene que “el colonia-

modo en que en algún momento fue partidario de Quijano, para luego distanciarse de él por considerarlo un “intelectual mestizo” y un “extractivista epistémico”, ahora hizo lo propio con Silvia Rivera Cusicanqui. Ésta realizó un balance de la coyuntura, mostrando diferentes matices para entender la situación derivada de la renuncia obligada de Evo Morales, lo que provocó que, debido a que formuló críticas al gobierno del MAS, Grosfoguel la señalara como una “intelectualista, mestiza y occidentalizada”.

lismo es constitutivo del capitalismo. Uno es inherente al otro. De manera que no habitamos en un sistema puramente capitalista. Habitamos en un capitalismo histórico que es inherentemente colonial y, por tanto, racial”, lo constitutivo consiste en el expansionismo mediante el colonialismo con el que se afianzan los procesos históricos de acumulación, en su versión originaria y a partir de Occidente. No obstante, este expansionismo no es exclusivo de este último, sino que ha estado también presente en otras culturas, anteriores a éste e, incluso, en aquellos pueblos (prehispánicos) que hoy la teoría decolonial plantea como base epistémica que habría que “extraer” para la configuración de un mundo diferente. Cuando, en realidad, lo único novedoso y peculiar del expansionismo europeo es que ha sido el primero en la historia en adquirir una dimensión mundial —y ya no solamente regional—.

Por otro lado, en el análisis sobre el extractivismo epistémico —revisado anteriormente— ya vimos cómo es que, bajo la mirada de Grosfoguel, incluso aquellos que se han pronunciado y trabajado en pro de la descolonización, si no parten de un fundamento decolonial, son convertidos en cómplices del eurocentrismo. Nuestro desacuerdo en este punto —además de lo ya dicho— reside también en que se cae en enunciaciones que pierden sentido analítico, como, por ejemplo, cuando Grosfoguel (2016: 36) reflexiona sobre la explotación de los recursos naturales: “el extractivismo sigue al pie de la letra el concepto occidentalocéntrico de ‘naturaleza’. El problema con el concepto de ‘naturaleza’ es que sigue siendo un concepto colonial porque la palabra está inscrita en el proyecto civilizatorio de la modernidad”. Si bien es cierto que desde el extractivismo como modelo económico la naturaleza no es más que un medio, observamos, otra vez, el reiterado apuro de la generalización en abstracto. A manera de ejemplo, Grosfoguel (2016: 36) intenta explicarse: “en otras cosmogonías la palabra ‘naturaleza’ no aparece, no existe, porque la llamada ‘naturaleza’ no es objeto, sino sujeto y forma parte de la vida en todas sus formas (humanas y no humanas). Entonces, la noción de naturaleza es de suyo eurocéntrica, occidentalocéntrica y antropocéntrica”. Ahora, lo que el autor no resuelve es que, si la palabra “naturaleza” no existe en otras cosmogonías, ¿cómo se definen las subjetividades en estas “otras culturas”? Si el punto nodal radica

en que el antropocentrismo ha constituido un sujeto que se opone a la naturaleza, para revestirla de medio con arreglo a ciertos fines, no implica, sin embargo, que todas las subjetividades occidentales sean una sola ni tampoco el hecho de que, si en otras cosmogonías —habría que saber cuáles— no existe la palabra, no exista en realidad una diferenciación humana con la naturaleza.

La discusión sobre cómo se constituyen las subjetividades en la teorización del autor es desfasada, pues si definitivamente no hubiera sujeto y todo fuera naturaleza, estaríamos ante una contradicción que negaría como tal la condición humana. Y si desde Occidente se ha pensado al indígena como naturaleza, entonces el portorriqueño estaría sosteniendo básicamente lo mismo. Cuando Grosfoguel (2016: 36) asegura que “la modernidad es un proyecto civilizatorio y, como dicen los pensadores(as) críticos indígenas del planeta, constituye una civilización de muerte porque ha destruido más formas de vida (humana y no humana) que ninguna otra civilización en la historia de la humanidad”, lo que entendemos es que extrapola dos posiciones antagónicas dentro del mundo occidental. En este sentido, el autor no distingue la modernidad como proyecto de lo realmente existente. Por otro lado, apunta hacia unos indígenas que también son pensados en abstracto, puesto que no hace referencia a un proyecto político de resistencia concreto y particular, ni tampoco a desde dónde dichos pensadores indígenas están formulando sus consideraciones. No es que sean imaginarias la destrucción atribuida al desarrollo histórico de la modernidad capitalista o las resistencias sociales frente a este embate. El problema radica más bien en el antagonismo que introduce Grosfoguel, reproduciendo la formulación binaria que él mismo critica, pero no logra trascender.

Desde este locus, el autor lanza una serie de ideas en torno a una realidad imaginada y en ocasiones “pura”, señalando de manera indiferenciada al extractivismo de recursos naturales y el extractivismo epistémico, puesto que para él uno explota recursos naturales y el otro conocimiento: “el extractivismo y el asimilacionismo van juntos. En la visión del mundo extractivista todo se transforma en recurso a extraer para vender como mercancía por una ganancia en el mercado mundial [...] el extractivismo

como forma de ser y existir extrae/elimina/sustraе los sentidos y las culturas indígenas para resignificar/asimilar todo dentro de las formas de ser, sentir y pensar occidentalocéntricas” (Grosfoguel, 2016: 43). Ahora bien, la dificultad surge otra vez cuando el autor busca ilustrar su abstracción, al afirmar que “los artefactos y objetos que se extraen tienen un sentido dentro de contextos culturales específicos. Una canoa, una planta, un tambor, todos tienen sentidos éticos, políticos y espirituales para los pueblos con tradiciones ancestrales. Pero cuando son transferidos, la canoa se convierte en mercancía, la planta en sustancia alucinógena, y el tambor en ritmo sin espiritualidad” (Grosfoguel, 2016: 44).

Con lo anterior Grosfoguel hace referencia a los procesos de mercantilización de la vida en el capitalismo moderno. No obstante, no deja de ser confuso su planteamiento sobre la función de los objetos dentro de una cultura específica. No entendemos cómo él puede interpretar que “todos” estos artefactos adquieren un sentido ético, político y espiritual por el hecho de no ser occidentales, atribuyendo una serie de características que nuevamente se extrapolan a través de una generalización apresurada en la que, si no es occidental, entonces sí es ético. Así, pensamos que el autor manifiesta de alguna manera que, en Occidente, no existe un sentido ético ni político ni mucho menos espiritual con respecto a los artefactos, ya no sólo fabricados sino “apropiados”, como si los objetos por sí mismos pudieran producir esas significaciones. Pareciera que sólo unas culturas pueden significar y simbolizar una planta, un tambor o una canoa, mientras que, en las otras, la única posibilidad que tienen los objetos es la de ser mercantilizados. Insistimos, la vida mercantilizada al interior de la modernidad capitalista es una realidad, pues se trata de un *ethos* que busca despolitizar las formas simbólicas sustituyéndolas por la forma del valor. Ahora, creer que las significaciones estén predeterminadas en unas culturas o en otras nos parece peligroso, pues termina por esencializar no sólo a las culturas no occidentales, sino a todo el mundo que no esté dentro de una determinada lógica de producción epistémica.

Por eso, cuando Grosfoguel (2016: 44) expresa que “el epistemicidio y existencialicidio consisten en destruir los conocimientos y formas

de vida asociadas a los artefactos, saberes y objetos extraídos para asimilarlos a la cultura y forma de ser y existencia occidentales”, olvida que la resignificación de los objetos no es exclusiva de una cultura. Advertimos que el autor, en su interpretación, está otorgando una esencia a los objetos, es decir, propiedades y características que no vienen determinadas por las personas que los utilizan, sino que en sí mismas contienen estas formas. Lo cierto es que los objetos se resignifican constantemente para darle un sentido a la vida social de los individuos, lo cual no es propio de las culturas *no-occidentales* solamente, sino de todas las culturas en general. En este sentido, a todos se nos podría acusar de ser “epistemicidas”, pues tomamos los objetos y los redefinimos siempre en función de algo propio, a su vez producto de nuestra historicidad.

Para Grosfoguel, el expansionismo europeo origina un tipo de geocultura y de ideologías globales que van a constituir los mundos e imaginarios de todo el sistema-mundo hasta nuestros días. Propone entender que las relaciones estratificadas desde 1492 han originado una serie de binarismos que deberíamos comenzar por cuestionar, para después trascenderlos a través de un proyecto descolonizador de gran alcance. Nuestra crítica no se da en relación con este último, sino con un planteamiento que conduce a la victimización y esencialización de las culturas. Uno de los mayores inconvenientes que encontramos en las tesis de Grosfoguel radica en la condición que él atribuye a las culturas dominadas, puesto que esencializa el tipo de relaciones gestadas en la modernidad/colonialidad y no puede proceder de otra manera por la generalización de su postura. Por ejemplo, cuando él dice:

para la mayoría de los indígenas en las Américas las relaciones homosexuales forman parte normal de sus prácticas sexuales cotidianas. Fue la colonización europea la que patologizó dichas relaciones como parte de una estrategia de racialización para mostrar la inferioridad racial de las poblaciones indígenas y la necesidad de convertirlos al cristianismo para hacerlos sujetos dóciles a su incorporación en formas capitalistas de trabajo forzado (Grosfoguel, 2009: 14).

La proclama que realiza el autor es una generalización en abstracto,

pues no refiere a una población o poblaciones particulares,¹⁵ constituyendo esta ausencia un principio contradictorio con su propia propuesta, dado que no hay una especificidad concreta para ubicar una intervención de tipo decolonial situada, y no una abstracción como en Occidente. En este sentido, nos preguntamos cuáles serían estas culturas donde la homosexualidad era vista como normal, mientras que, en la literatura especializada, no hay un consenso general al respecto: o se encuentran testimonios incompletos o el mismo proceso colonización conllevó su eliminación. Por ende, no disponemos de una base historiográfica sólida para suponer que se trataría de la mayoría de los pueblos prehispánicos.

A pesar de ello, Grosfoguel plantea que no es sino hasta la llegada europea cuando se constituyen relaciones patológicas como estrategia de racialización.¹⁶ Estas formaciones patológicas, a la vez, serían efectivas en lo que él ha denominado las zonas del ser y del no-ser (otro binarismo), entendidas como dos espacios simbólicos y en ocasiones geográficos donde, de un lado unos sujetos viven privilegios de raza, clase y género y, del otro, opresiones en los mismos términos. En esta experiencia diferenciada, “la zona del ser y no-ser no es un lugar geográfico específico, sino una posición en las relaciones raciales de poder que ocurren a escala global entre centros y periferias, pero que también ocurren en la escala nacional y local contra diversos grupos racialmente inferiorizados” (Grosfoguel, 2012: 95). Este argumento es problemático, porque las fronteras simbólicas se modifican constantemente, de ahí que no se puede hacer una división tan tajante, pues su constitución está siempre abierta a los contactos y las formas relacionales entre los individuos que componen dichas zonas.

¹⁵ En el trabajo de Richard C. Trexler (1999) se desarrolla una exposición sobre algunas particularidades al respecto, en el contexto específico de las poblaciones de América.

¹⁶ En un intento por matizar su argumento, Grosfoguel opina que no es que el patriarcado naciera en Europa, sino que en muchos lugares del mundo no había patriarcado, por lo tanto, allí las relaciones o eran matriarcales o igualitarias. Sin embargo, los estudios históricos han mostrado que el lugar de la mujer en el mundo ha estado generalmente subsumido a la dominación masculina. Indicar un sentido de mayoría —como hace Grosfoguel— llevaría a la necesidad de estudiar con detenimiento cómo se gestaban las relaciones afectivas al interior de los pueblos y cómo es que se trastocaron a partir de los procesos de conquista y colonización. Sin embargo, no existe tal estudio en su obra.

Lo anterior, de alguna manera, se relaciona con el tema de las “culturas híbridas” —tal como las plantea García Canclini (1989), aunque en esta hibridación cultural, el sentido de la identificación con una u otra zona es más un asunto de elección que el resultado de un proceso de estratificación—. Por el contrario, nos resulta complicado entender si la posición en estas zonas no está determinada solamente por el poder estratificante, pero tampoco es impuesta —siguiendo a Grosfoguel—, cómo es que algunas personas se posicionan del lado del poder y otras no, cayendo en una ambigüedad ante la cual la única salida consiste en determinar desde una mirada abstracta quiénes están fuera y quiénes dentro. Nuevamente, el autor incurre en la contradicción de practicar lo que viene criticando. En función de lo planteado, pareciera que en esta racialización entre privilegiados y oprimidos, lo complejo es la posibilidad individual de entrar o salir de una zona, pues al no encontrarse correspondencia en la construcción de estos simbolismos, tendríamos dos polos absolutamente opuestos, con unos siempre condenados a vivir el privilegio y otros la opresión, terminando en la naturalización fija de un antagonismo binario.

En fin, lo desarrollado en este texto tiene la intención de abonar a una discusión que está lejos de terminarse. Es preciso redefinir el papel que la teoría decolonial está teniendo en la conformación de un proyecto descolonizador, que no sólo se dedique a señalar la opresión o prescribir fórmulas para salir de ella, sino también a situar nuestro *locus de enunciación* y ponerlo en cuestión para articular un diálogo más enriquecedor con aquello que históricamente nos ha constituido. Saltar las barreras de la generalización y la abstracción para que el sentido ético-político de nuestra reflexión se vea reflejado en algo más que acusaciones. Tenemos una labor muy importante con los otros, sería injusto no construir puentes, no abonar a un diálogo descolonizador de gran alcance, no rescatar nuestra historia intelectual, redefinirla, reelaborarla, reconstruir y deconstruir conceptualizaciones, pero la realización de esta tarea no llegará de ningún académico o teoría desvinculada, sino de una “dialogicidad” horizontal, tal como la pensó Paulo Freire.

Bibliografía

- Buck-Mors, Susan, *Hegel, Haití y la historia universal*, México, FCE, 2013.
- Castro-Gómez, Santiago, *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roses, México, FCE, 2012.
- García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1989.
- Grosfoguel, Ramón, “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales”, *Tabula Rasa*, núm. 4, enero-junio de 2006, pp. 117-148.
- , “Los dilemas de los estudios étnicos estadounidenses: multiculturalismo identitario, colonización disciplinaria y epistemologías decoloniales”, *Universitas Humanistica*, núm. 63, enero-junio de 2007, pp. 35-47.
- , “Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial”, *Tabula Rasa*, núm. 9, julio-diciembre de 2008, pp. 199-215.
- , “Izquierdas y otras izquierdas entre el proyecto de la izquierda eurocéntrica y el proyecto transmoderno de las nuevas izquierdas descoloniales”, *Tabula Rasa*, núm. 11, julio-diciembre de 2009, pp. 9-29.
- , “Descolonizando los paradigmas de la economía política: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”, *Diálogos Cotidianos*, 2010.
- , “El concepto de racismo en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no ser?”, *Tabula Rasa*, núm. 16, enero-junio de 2012, pp. 79-102.
- , “Hay que tomarse en serio el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad”, *Metapolítica*, Año 17, núm. 83, octubre-diciembre de 2013, pp. 38-47.
- , “Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico”, *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, vol. 1, núm. 4, abril-mayo de 2016, pp. 33-45.
- Grosfoguel, Ramón, y Walter Mignolo, “Intervenciones decoloniales: una breve introducción”, *Tabula Rasa*, núm. 9, julio-diciembre de 2008, pp. 29-37.

Puwar, Nirmal, “Poses y construcciones melodramáticas”, en Sandro Mezzadra (comp.), *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2008, pp. 237-259.

Rivera Cusicanqui, Silvia, *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos decolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.

Soto, Diego, “Grosfoguel como lector de Foucault”, *Tabula Rasa*, núm. 19, julio-diciembre de 2013, pp. 59-77.

Trexler, Richard C., *Sex and Conquest: Gendered Violence, Political Order, and the European Conquest of the Americas*, Cornell University Press, 1999.

Una pobre ontología del origen y la pureza. Sobre Marx, marxismos y crítica decolonial¹

Martín Cortés²

Heterogeneidad latinoamericana

Una operación de crítica teórica está siempre acechada por múltiples amenazas, no sólo relacionadas con su objeto —¿cómo construir la crítica de aquello que estamos criticando?, ¿dónde mostrar sus contradicciones internas, sus silencios, sus problemas?—, sino, quizá con mayor peligro, con su método. Demasiadas grandes y notorias polémicas tienen un componente importante de simplificación de la posición del adversario: en ese movimiento se cifra una de las estrategias más sencillas y efectivas de debilitamiento del otro, para que emerja, casi por naturaleza, la fuerza de la posición propia. Acaso en el uso y abuso de esta estrategia esté el secreto del saldo que las polémicas dejan para los lectores alejados del calor de la

¹ Una versión preliminar de este capítulo fue publicada como artículo en 2016, en el número 158 de la revista *Cuadernos Americanos*, bajo el título: “Marxismo y heterogeneidad: para una crítica del origen”. Para la presente publicación, el texto fue revisado y ampliado.

² Martín Cortés es doctor en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires) y en Filosofía (Universidad París VIII). Investigador del Conicet, Argentina, con sede en la Universidad Nacional de General Sarmiento. Coordinador del Departamento de Estudios Políticos del Centro Cultural de la Cooperación. Correo electrónico: martincort@gmail.com

confrontación: por lo general, nos permiten seguir pensando y asumen, quizá, el lugar de *clásicos*, las reflexiones que tratan a sus *otros* con la densidad de los problemas que se abordan y no con la sencillez de la batalla que está ganada antes de comenzar. Por lo demás, cuando se liquida al otro simplificándolo, se simplifica necesariamente el argumento propio, que no necesita entonces demasiado desarrollo para sobreponerse.

Heterogeneidad y transculturación: dos términos fundamentales de la vida cultural latinoamericana, momentos fundantes de la potencia de una crítica con espesor propio, con los cuales la región puede reclamar el reconocimiento de sus contribuciones a la cultura *universal*. La heterogeneidad y la transculturación tienen claramente sus *otros*, que son desarmados a fuerza de un paciente trabajo crítico: la *homogeneidad*, que Antonio Cornejo Polar (2003) destruye explorando la literatura en sus cruces y zonas de frontera, allí donde la presunta sincronía de un relato (que puede buscar su unidad en la nación o incluso en su carácter de oprimido) estalla en los múltiples tiempos que la componen, revelando así el carácter fragmentado del sujeto producido por una realidad siempre desarticulada, que arrastra sus dramas sin unificación posible desde la Conquista y que, en tal caso, debe asumirlos y no celebrarlos. El concepto de *transculturación* fue elaborada en 1940 por Fernando Ortiz, en clara y explícita contraposición a otros términos poco felices de la antropología de la época, en especial la *aculturación*, *desculturación*, *exculturación* e *inculturación*. Su libro, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (Ortiz, 1973), desarrolla, a través de la entrañable narración de las tensiones que produce la existencia de ambos cultivos como signos distintivos de la vida social cubana, el concepto de *transculturación* como clave de lectura de la cultura latinoamericana. Con esta noción, ninguna de las partes que componen la mezcla cultural es neutralizada en su actividad, de manera que toda transición cultural está marcada por intercambios recíprocos —aunque no simétricos ni pacíficos—: “en todo abrazo de culturas sucede lo que en la cópula genética de los individuos: la criatura siempre tiene algo de ambos progenitores, pero también siempre es distinta de cada una de las dos” (Ortiz, 1973: 135).

Ahora bien, si algo parecen tener en común los planteos de Ortiz y

Cornejo Polar es que sus *otros* no son, en realidad, tan otros. Es decir, no se trata de amenazas externas que una vez conjuradas son despejadas del horizonte de los posibles traspiés de la crítica cultural latinoamericana, sino de profundos dilemas *internos* a las vicisitudes de la región. La homogeneidad y la aculturación son formas de la *repetición* que sólo a simple vista forman parte del discurso del dominador. También pueden introyectarse en la voz de los dominados, cada vez que del lado de éstos se rehúye de la heterogeneidad constitutiva en todo sujeto fracturado, y se supone, por el contrario, un resto *puro* que, ampliándose o multiplicándose, cumple el papel de grado cero de la emancipación. Por eso, Cornejo Polar insiste en la importancia de tomar al sujeto múltiple, disperso y fragmentado, como punto de partida y, diríamos, como núcleo duro de la realidad latinoamericana. Asumir ese trauma implica no solamente no negarlo, sino también no festejarlo como virtud, al estilo de la “raza cósmica” de Vasconcelos o, podríamos agregar, del celebrado encuentro civilizatorio que presenta Gilberto Freyre (1985) en su *Casa-grande y senzala*.³ Sujeto abigarrado, parafraseando a René Zavaleta Mercado, y sujeto en *múltiples tiempos* que se enfrenta a la aplastante temporalidad unilineal, no como una amenaza que la modernidad le profiere desde la presuntamente homogénea Europa, sino como el peligro de sus propios deslizamientos. Por eso, también Ortiz piensa la cubanidad acudiendo al *ajiaco*, guiso típico que mezcla diversas especies, legumbres, carnes y verduras en un fondo de cocción permanente que se extiende durante días y días: “proceso en virtud del cual los elementos nativos y los foráneos se van conjugando en un dado ambiente por sus linajes, necesidades, aspiraciones, medios, ideas, trabajos y peripecias, formando ese amestizamiento creador que es indispensable para caracterizar un nuevo pueblo con distintiva cultura” (Ortiz, 2008: 6).

³ Según Freyre, la potencialidad de la cultura brasileña residiría en los llamados “antagonismos equilibrados”, a partir de los cuales se produce una confraternización antes que un conflicto entre las partes constitutivas del ser brasileiro: “No es que en el brasileño subsistan, como en el angloamericano, dos mitades enemigas: la blanca y la negra; el ex amo y el ex esclavo. De ninguna manera. Constituimos dos mitades confraternizantes que se vienen enriqueciendo mutuamente de valores y de experiencias diversas; cuando nos completamos en un todo, no será a costa del sacrificio de un elemento al otro” (Freyre, 1985: 312).

Si la clave del *ajiaco* es para Ortiz el fondo de “constante cecedura” que se va acrecentando sin detenerse y sirviendo de base a la renovación constante del proceso, es porque ella excluye la existencia de componentes *originarios* o esenciales. Con ello avanza, también, contra la herencia de Vasconcelos: Cuba sería una muestra “augural” de “una paz universal de las sangres; no de una llamada “raza cósmica” que es pura paradoja, sino de una posible, deseable y futura desracialización de la humanidad” (Ortiz, 2008: 5). A la presunta superioridad de la raza europea no se le opone, pues, una propuesta de superación a partir de la raza latinoamericana (aun si esta es una raza producida por la mixtura), sino la posibilidad misma de la crítica de los procedimientos de racialización de la vida social. El peligro inmanente aquí es el del movimiento de *inversión*, en virtud del cual la condición latinoamericana portaría la *esencia* liberadora que la dominación europea pretendía para sí. Contra esta inversión, Ortiz se detiene en la superposición —del mismo modo que lo hace Cornejo Polar— y no pretende más que entenderla en sus efectos, que son además potencialmente creadores de alternativas universales.

Nada es tan homogéneo como parece

Más adelante traeremos más figuras salientes del pensamiento latinoamericano que nos colocan frente a los desafíos de la heterogeneidad y que atraviesan con mayor o menor suerte buena parte del siglo xx —y más allá también—. Ahora, procederemos a una breve reflexión en torno a los modos en que una parte del pensamiento autodenominado crítico de la región ha abordado estas encrucijadas en los últimos años. Nos interesa tomar en particular algunos argumentos de Walter Mignolo, uno de los miembros destacados de la corriente llamada “decolonial”, especialmente en su relación con Marx y, más aún, en el modo en que construye la figura del “marxismo”.

Al hablar de pensamiento decolonial, nos referimos en especial al espacio nucleado en torno al llamado Grupo “Modernidad/Colonialidad”,⁴

⁴ Una descripción —elogiosa— del grupo, sus miembros y sus principales herramientas teóricas, puede leerse en Pachón Soto (2008).

cuyos principales referentes son Enrique Dussel, Aníbal Quijano y Walter Mignolo. Las diferencias entre estos autores no son menores, sobre todo porque Dussel porta consigo un profundo conocimiento de la obra de Marx, sobre la que ha publicado una importante cantidad de libros. Lo cual, curiosamente, no impide a Mignolo establecer una serie de juicios apresurados sobre ese legado que tienen un llamativo éxito en medios académicos y políticos. Sobre ellos versará el tono crítico de este capítulo. La importancia de Mignolo, y en particular de su libro *La idea de América Latina* (2007), radica entonces en el peso que éste tiene en el escenario de la reflexión crítica contemporánea en la región. En términos más generales, podríamos hipotetizar la serie de problemáticas que rodean a la corriente decolonial (y habría que incluir allí los estudios poscoloniales), que en las últimas dos décadas implicaron la constitución del primer espacio de pensamiento crítico con cierta incidencia en los debates de las ciencias sociales y las humanidades latinoamericanas, luego de la declinación de la hegemonía del marxismo en los años ochenta. Sin duda, el marxismo persiste como horizonte crítico —y en parte recuperado por estas corrientes—, pero ha perdido la centralidad y, esto es lo que nos interesa, es crecientemente inscrito en la serie de teorías eurocéntricas que amenazarían, con su rigidez conceptual, la riqueza de la cultura latinoamericana. Este escenario, en el contexto de un capitalismo global que muestra signos de crisis, con desplazamientos autoritarios y reaccionarios, nos coloca frente a la urgencia de recuperar las más diversas armas de la crítica. En tal sentido, nuevamente hipotetizamos, la tendencia a desplazar a Marx del centro de las empresas críticas, que se viene desarrollando con relativo éxito desde los años ochenta, parece coincidir con el momento en que más precisamos de su legado. Por ello, este trabajo, en última instancia, es un ensayo más en torno a los modos de leer a Marx en América Latina, pero interesado en la potencia universal de los efectos de esta lectura.

Las contribuciones de la corriente en la que se inscribe Mignolo son de relevancia, por lo que aportan para entender la modernidad alejada de las temporalidades lineales. Así, permiten insistir en, para utilizar la expresión de Eduardo Grüner (2010), el *lado oscuro* del desarrollo del capitalismo, su cara oculta, todo aquello que debió ser *sacrificado* en el altar del

progreso, y que supo ser justificado con la necesaria expansión del racismo como momento constitutivo de la modernidad capitalista. En tal sentido, Enrique Dussel opone a la modernidad, que se relata a sí misma como un tiempo lineal que transita de Grecia a Europa, aquella que se establece globalmente en 1492, con sus diferencias internas: su centro y sus periferias, entendiendo, precisamente, que en esa colocación de Europa como centro se encuentra el secreto de su poder.

En la misma dirección, Quijano proponía su clásica tesis de la *heterogeneidad estructural*, en virtud de la cual la “perspectiva eurocéntrica” (que incluye, entre otros, el liberalismo, el materialismo histórico —que de todas formas no sería la única herencia de Marx—, el funcionalismo y el estructuralismo) implica una relación ahistórica entre los distintos componentes de una estructura social, de modo que estarían determinados desde el inicio a componer de manera lineal y homogénea un camino ya trazado (escrito *a posteriori*, pero retrospectivamente, por la ideología eurocéntrica). Contra esta idea, afirma Quijano (2014: 291), “se trata siempre de una articulación estructural entre elementos históricamente heterogéneos, es decir, que provienen de historias específicas y de espacios-tiempos distintos y distantes entre sí, que de ese modo tienen formas y caracteres no sólo diferentes, sino discontinuos, incoherentes y aun conflictivos entre sí, en cada momento y en el largo tiempo”. Es justamente desde esta concepción compleja de la temporalidad histórica que debe entenderse el lugar constitutivo de la Conquista de América en la emergencia de la modernidad. En este marco, Dussel propone la idea de *transmodernidad*, suscrita en más de un texto por Quijano y, en general, por la corriente decolonial, entendida como proyecto mundial de liberación en que el lado oscuro de la modernidad se redime: “El proyecto transmoderno es una co-realización por mutua fecundidad creadora. El proyecto transmoderno es una co-realización de lo imposible para la sola Modernidad; es decir, es co-realización de solidaridad, que hemos llamado analéctica, del centro/periferia, mujer/varón, diversas razas, diversas etnias, diversas clases, humanidad/Tierra, cultura occidental/culturas del mundo periférico ex colonial” (Dussel, 2003: 50). De este modo, Dussel entiende que existe una dimensión emancipatoria en la modernidad, que, sin embargo, entraña, a la vez, un sacrificio de los

negados por el mentado progreso; de allí que su propuesta no se presente como la sustitución de un relato por otro, sino como un movimiento que “completa” una emancipación fallida.

Hasta aquí resulta difícil no acordar con la ampliación de miras de las luchas sociales y políticas de las últimas décadas, que han sabido ir más allá de sus momentos económico-corporativos para incluir en la agenda de la emancipación a todos aquellos pares enunciados por Dussel. El problema aparece cuando, como decíamos al inicio, los dos términos del problema —aquí la modernidad europea y su *otro*— se desenlazan entre sí, y uno preserva el vicio y la pura repetición, mientras el otro se encamina hacia el lugar de reserva de pureza. Algo así parece suceder en el mencionado libro de Walter Mignolo (2007). El problema aparece allí en una operación de reducción de la modernidad a tres grandes discursos lineales: cristianismo, liberalismo y marxismo. Esto se lee en reiteradas ocasiones a lo largo del libro, sin que haya un análisis de ninguno de estos discursos o corrientes. No podría precisarse con claridad si la simplificación se explica por cierta pretensión de literatura de divulgación que presenta el libro, aunque, en última instancia, cabría preguntarse si eso no hace en realidad un poco más grave la situación, puesto que serían aún más numerosos los lectores invitados a contentarse con ella. Dicho libro se propone, en este marco, incluir la “idea” de América Latina (insistiendo en las comillas, sobre las que diremos algo más al final) en esta modernidad excluyente, pues ésta sería producida por las élites criollas de la región, persistiendo a su vez en la negación o la degradación de indígenas y afrodescendientes.

Por eso, la propia literatura y el ensayo de la tradición latinoamericana precisan ser, en su aplastante mayoría, inscritos en la simplificada vía del progreso occidental. No quisiéramos tomar demasiado tiempo en esta parte, porque no va al centro de nuestra preocupación (el modo en que el marxismo es concebido en el libro), pero llaman la atención los dos ejemplos del siglo XIX tomados por Mignolo (2007: 21): “Los intelectuales criollos del siglo XIX, como Domingo Faustino Sarmiento en Argentina y Euclides Da Cunha en Brasil, utilizaron el paradigma ‘civilización’ versus ‘naturaleza’ para describir a la élite criolla en contraposición a los indígenas

de América del Sur”. La curiosidad radica en que se trata justamente de dos personajes que difícilmente puedan ser reducidos a la simplicidad de un discurso sobre el progreso. En el caso de Sarmiento, es innegable que, en el par “civilización-barbarie”, la positividad está en el primero de los términos. Sin embargo, sobran las lecturas de su obra que se han detenido en la complejidad del *Facundo* (1977), principalmente en la relación ambigua y casi de secreta admiración que el autor tiene hacia Facundo Quiroga, presunto representante de la barbarie —y acaso la ambigüedad de Sarmiento comienza en el título mismo de su obra, que no ofrece la dicotomía “civilización o barbarie” sino la conjunción “civilización y barbarie”—. Oscar Terán (2007) nos recuerda que el impulso modernizante de Sarmiento está colmado de un espíritu romántico, propio de aquella generación del 37. La narrativa romántica contamina a cada paso la civilización con la barbarie —y viceversa—, a tal punto que, en numerosos pasajes, Sarmiento parece ceder más bien a la búsqueda de una alquimia entre ambas que resuelva los dramas de la nación: de allí sus elogios a personajes que reúnen las virtudes bárbaras de la caballería y el dominio del terreno, con la consagración civilizada a la libertad.⁵

El caso de Euclides Da Cunha es todavía un poco más contundente

⁵ Esta mixtura termina de revelarse allí donde Sarmiento se resiste a hacer de su oda a la civilización una mera copia de la vida europea. El autor explica la batalla de Chacón, ganada por Quiroga en condiciones adversas, como una curiosa combinación de mal uso de la civilización y la barbarie: en vez de combatirse con infantería en un terreno quebrado, que hubiera implicado la derrota de la tropa menos cuantiosa de Quiroga, se lo lleva a terreno abierto para utilizar caballería, porque en el fondo, “los jefes son argentinos” y sólo conocen la gloria conseguida a sablazos: “porque el espíritu de la pampa está allí en todos los corazones; pues si solevantáis un poco las solapas del frac con que el argentino se disfraza, hallaréis siempre el gaucho más o menos civilizado, pero siempre el gaucho” (Sarmiento, 1977: 162). Pero no es sólo la pulsión bárbara la que explica la derrota de la civilización (lo que implica de por sí un primer movimiento de contaminación entre ambos polos), sino también la mala copia de la experiencia militar europea —Sarmiento denomina a esto “un plagio impertinente hecho a la estrategia europea”—: si en Europa el combate se desarrolla entre aldeas y villas y por ello invita a reservar tropas de élite para moverse de acuerdo a las demandas de la batalla, en la lucha a campo abierto —y contra un enemigo más débil— es preciso un ataque arrollador. Pero los civilizados copian la estrategia europea y, dada su inadecuación, Facundo se impone sobre el enemigo. Sarmiento mira a Europa, pero para *traducirla* a la vida de las pampas. Lejos está de ser un mero imitador de paradigmas.

para relativizar la apuesta de Mignolo. El recorrido de Da Cunha es una parábola que se inicia en 1897, cuando acompañara, como corresponsal del periódico *O Estado de São Paulo*, al ejército brasileño en la llamada “Guerra de Canudos”. Esta última consistió en la desarticulación de un foco de resistencia a la reciente República, alojado en una extraña comunidad liderada por Antonio Conselheiro, una figura difícil de definir, que había congregado alrededor de su penitencia religiosa a una población de más de 25000 almas que resistió tozudamente cuatro expediciones militares —episodio magistralmente retratado en *La guerra del fin del mundo* de Mario Vargas Llosa (2005)—. Recopilando y trabajando sobre sus registros, Da Cunha publica en 1902 *Os Sertões* (1941), una especie de novela histórica que retrata la crueldad con que se llevó adelante la expedición.

Como muestra Alejandra Mailhe (2010), al momento de partir junto al ejército Da Cunha era un ferviente creyente en los valores del positivismo republicano de la dirigencia brasileña, en virtud del cual Canudos aparecía como una rémora que combinaba el atraso de las poblaciones marginadas con una potencial conspiración monárquica. Habría sido la progresiva desilusión del corresponsal con la marcha de la República la que lo llevó a reconsiderar su lectura de los sucesos de Canudos, por lo cual es notoria la diferencia entre el diario de la expedición y la redacción de *Os Sertões*. En este último, la fe en el progreso es sustituida por una evaluación sumamente crítica de la obra que el Estado brasileño llevó adelante destruyendo la ciudad de Conselheiro. A partir del salvajismo de la represión que conmueve al corresponsal, la dicotomía entre civilización y barbarie se desdibuja hasta igualarse y, por momentos, invertirse. Es decir, los comandantes y soldados asumen caracteres cada vez más deshumanizados, mientras la comunidad de Canudos es progresivamente reivindicada por Da Cunha. Lo interesante aquí es que esa reivindicación descansa precisamente en las virtudes del mestizaje que se desarrolla en el *sertão*, donde el tipo de colonización produce un “hermoso tipo” entre el blanco portugués y el elemento indígena, con apenas una pizca de sangre africana y una estabilidad que obedece al aislamiento de la región. Aquello que desde el positivismo era pensado como una desviación o enfermedad biológica y moral, se revierte repentinamente en la posibilidad misma de pensar la nación en Brasil. Por

ello, en las últimas páginas, Da Cunha (1941: 156) se lamenta anunciando que había sido atacada “la roca viva de la nacionalidad”: “Caían así, abatidos miserablemente, bellos tipos humanos, el barro de una raza admirable, que estaba demostrando una suma de heroísmo maravilloso”. El habitante del *sertao* deja de ser un escollo para la modernización, para pasar a ser la esperanza de la nación que la República arrolla en el momento mismo de su constitución.

Nada es tan homogéneo como parece pues. Ni Sarmiento ni da Cunha, ni siquiera Hegel y mucho menos Marx, a quienes nos referiremos luego. El problema del libro de Mignolo (2007) aparece entonces cuando los dos lados, el eurocentrismo y la perspectiva decolonial, perfilan una oposición maniquea. Adelantábamos que la incorporación de la colonialidad como momento necesario de la modernidad permite dar cuenta de la operación en virtud de la cual el sujeto racional moderno, europeo, se constituye como sede del saber y del poder, disminuyendo a los *otros* a dimensiones presubjetivas. He allí la “herida colonial” sobre la que operaría la propuesta decolonial al colocarse —en palabras de Mignolo— en las *fronteras*, entendiendo por ello los espacios límite que no entran con comodidad en la nominación territorial que produce la expansión europea. Ese “pensamiento fronterizo” (*border thinking*) tiende a desarrollarse allí donde están esos *otros*: indígenas y afrodescendientes. Podría ser ésta una proposición en torno a las virtudes epistémicas que esos espacios de frontera ofrecen, y podríamos acordar con ella. Sin embargo, ocurre que Mignolo se desliza una y otra vez a buscar una lógica del *origen* o la *pureza* en esos espacios de frontera. La crítica del eurocentrismo se basa en deshacer la presunta ontología del progreso que detentaría Europa, historizando su devenir centro del mundo y evocando la centralidad de la Conquista de América en tal proceso. Ahora bien, en la medida en que se completa esta crítica oponiendo una nueva ontología, esta vez del saber originario, quizá persistamos en los mismos términos del problema. En ocasión de poner en perspectiva este análisis de América Latina, como categoría europea con la misma problemática en Asia, Mignolo (2007: 62) lanza esta llamativa afirmación: “Asia surgió del proyecto político europeo en lugar de venir del *espíritu propio de la ontología de un continente*” [énfasis añadido]. Espíritu

y ontología: una sola de estas palabras hubiera permitido pensar en un lapsus —moderno—, pero ambas, juntas, nos ponen con claridad de cara a un discurso del *origen*, aun si éste aparece como negado, oprimido, perforado u olvidado.

Esta suerte de reversión al origen nos adelanta la existencia de un espacio *puro*, descontaminado de todo trazo ideológico occidental y eurocéntrico. Lo cual resulta, como todo gesto que se pretende fuera de la ideología, sumamente atractivo. Y se combina a la vez con el momento democrático de la dispersión: frente al relato universal y homogeneizante moderno, Mignolo —y con él todos aquellos que dicen reflexionar “desde el lado oscuro de la historia”— nos recuerda que los proyectos decoloniales son *pluriversales*. Antes de darnos pistas sobre estos discursos, el libro insiste en las aplastantes equivalencias en torno a los discursos modernos: “el eurocentrismo equivale al occidentalismo, pues ambos se refieren a una centralización y una hegemonía de principios de conocimiento e interpretación, aun cuando existan diferencias, como las que existen entre cristianos, liberales y marxistas” (Mignolo, 2007: 67). Así simplificado Occidente, es muy difícil que su opuesto no se vea empujado al mismo destino. A propósito del fracaso de las ideas liberales en la región, leemos:

Ese fracaso afectó al continente durante casi 150 años y determinó el curso de la historia de “América Latina”, hasta que movimientos sociales de disenso, en particular los encabezados por los descendientes de indígenas y africanos (que no estaban *contaminados* por las tradiciones de pensamiento republicano, liberal y socialista), empezaron a encontrar el rumbo que los criollos, devenidos luego en latinoamericanos, habían perdido después de la independencia (Mignolo, 2007: 90).

Ahora, liberalismo y socialismo no sólo son equivalentes, sino también contaminantes de algo que evidentemente les precede y debía necesariamente ser puro antes de colisionar con ellos. Pero, además, y esto es en realidad más problemático, un siglo y medio de luchas políticas y reflexiones críticas latinoamericanas caen en la desgracia de reificar el discurso eurocéntrico: nos quedamos sin tradiciones y apenas podemos aspirar a enlazarnos, vía pensamientos fronterizos y giros decoloniales, con el origen esquivo de la región.

Construida la modernidad de manera homogénea, sus heterogeneidades y diferencias internas son reducidas a variantes de una misma lógica, aun si entrañaron batallas, revoluciones y conmociones políticas y sociales de toda índole. El giro decolonial conduce las luchas del presente y el porvenir a un espacio necesariamente *exterior* respecto de la modernidad y sus vicios:

La diferencia entre los movimientos socialistas/comunistas de la Guerra Fría y los movimientos indígenas de la actualidad es que éstos ya no piensan ni operan dentro de la lógica del sistema, sino que tratan de cambiar esa lógica junto con el contenido. La marginación de Fidel Castro y el derrocamiento de Salvador Allende son sólo dos ejemplos de cómo los diseños globales de un capitalismo en expansión actúan contra todo lo que pudiera frenar esa expansión, incluso contra las alternativas, como el socialismo o el comunismo (que sólo cambian el contenido del sistema, no el sistema propiamente dicho), que surgen del *seno de la Modernidad* (Mignolo, 2007: 122).

El libro en cuestión no presenta ninguna investigación documentada que permita colocar con esa facilidad a los “movimientos indígenas de la actualidad” por fuera del sistema, pero, en rigor, tampoco la necesita. Porque el problema es anterior, emerge de las fronteras tranquilizadoras que proveen la modernidad y sus falsas alternativas (socialismo, comunismo, Fidel Castro, Salvador Allende), de modo que queda liberado el espacio para que alguna forma incontaminada reclame el lugar de pureza que ha quedado por fuera. Por eso, los movimientos indígenas, paradójicamente, son en realidad una contingencia que podría ocupar otro, y que a veces de hecho lo hace (latinos, negros, mujeres).

El libro incurre una y otra vez en esta estructura argumental: de un lado, la modernidad —que incluye a sus defensores, como el conservadurismo o el liberalismo, pero también a sus presuntos críticos, como el marxismo, el comunismo y la teología de la liberación—; del otro, los silenciados de la modernidad. En la medida en que estos últimos preservan para sí un momento de pureza, la lucha por su redención entraña una vocación por *transparentar* el lado oscuro de la modernidad, es decir, “echar luz” (Mignolo usa esta expresión) sobre los silencios y ausencias de la histo-

ria, restituyendo una parte no dicha. Subyace entonces una utopía clarificadora y verdaderamente completa, como aquella enunciada por Dussel con el nombre de *transmodernidad*. Pero, al mismo tiempo, esta utopía se realiza atendiendo la constante reivindicación de la “pluriversalidad” y de los espacios locales, mientras se rechazan los proyectos liberadores universalistas —una vez más, incluyendo liberalismo y marxismo sin remarcar matices—. Cabría pensar si un proyecto con ese nivel de radicalidad puede siquiera ser planteado renunciando a una dimensión universalista. Pero, en todo caso, no es estrictamente nuestro problema. En lo que sigue, nos interesará marcar algunas torsiones del marxismo latinoamericano —y del marxismo en general— que podrían presentarse como comentario crítico a todo lo que acabamos de recorrer, tanto para mostrar un marxismo mucho más complejo que el que puebla el libro de Mignolo (2007), como para seguir dando cuenta de una historia y una tradición del pensamiento desde América Latina, que ya ha atendido de formas muy diversas y productivas la pregunta por su singular colocación en la modernidad capitalista.

La heterogeneidad en Marx

José Aricó, interesado en pensar la productividad del marxismo latinoamericano, se interrogaba por la singularidad de una cultura política producida en el *cruce* y el *encuentro* —muchas veces *desencuentro*—, entre la pretensión universalista del marxismo como ideología europea y la especificidad de la realidad latinoamericana:

el problema consiste en asumir la paradoja que significa plantear nuestra autonomía cultural y teórica reconociendo al mismo tiempo que por tradición histórica e idiomática somos un resultado de la centralidad de la cultura europea en un mundo sometido a un contradictorio proceso de modernización. Y la paradoja es posible porque en la propia Europa en su movimiento de devenir mundo, se han generado en su interior todas aquellas tendencias, corrientes e ideologías del anti-europeísmo que forman parte orgánica de su constitución (Aricó, 1988: 3-4).

Aquí vemos los dos lados contaminados de sus propias tensiones, produciendo en su interior las batallas simbólicas y políticas en torno a sus

sentidos. Europa podía revelar antieuropeísmo en su interior, y ésta también es herencia y tradición para los latinoamericanos. Allí hay, pues, un punto de partida para pensar el marxismo alejado del puro discurso universalista, pero también reteniendo la necesidad de no acudir a la pura singularidad o a la mitología del origen irreductible.

De un modo más potente, uno de los capítulos de la bella novela de Alejo Carpentier, *El siglo de las luces* (2003), acerca de la sinuosa suerte de la Revolución francesa en el Caribe, se cierra con la imagen del barco que parte de Francia hacia el Nuevo Mundo, y que porta al mismo tiempo la guillotina y el texto que proclamaba la abolición de la esclavitud y la igualdad de las razas. Esa tensión interna, propia de la gran revolución burguesa con la que Europa proclamó su universalidad, puede extenderse a las grandes filosofías de su época. Porque ni el discurso más presuntamente homogéneo en torno a la modernidad lo es, hurgando un poco más allá de su superficie siempre encontraremos huellas dispersas de heterogeneidades que lo componen. Sucede esto incluso con Hegel, a quien Mignolo (2007) desprecia en un par de pasajes de su libro. Acaso como dato curioso —y no tanto—, existe relevante y no escasa bibliografía que enlaza uno de los pasajes más importantes de la filosofía de Hegel con la intensa realidad nuestroamericana. Se trata del vínculo entre la célebre dialéctica del amo y el esclavo desarrollada en la *Fenomenología del espíritu* (2017) y nada menos que la Revolución haitiana. Susan Buck-Morss (2005) ha demostrado no solamente la disponibilidad de materiales sobre los sucesos haitianos para Hegel, sino el muy probable interés del filósofo alemán en ellos, hipótesis apoyada, a su vez, en el intenso modo en que Hegel considera que sólo arriesgando su vida el esclavo puede ganar su libertad. Eduardo Grüner (2010) irá un poco más lejos mostrando, en ese brutal encuentro de Hegel con la materialidad de las condiciones de vida y su conflictiva reproducción, la imposibilidad de restituir la legalidad del Espíritu. Este último, llevado a la hipóstasis del Todo, no puede ya dejar de mostrar su dependencia respecto de la *historia*. Filosofía e historia se necesitan, Haití y la *Fenomenología del espíritu* se comunican.

Si de tensiones internas hablamos, y si ni siquiera podemos achacarle

a Hegel una filosofía lineal de la historia, incontaminada de la *historia real*, e incluso de la historia de las periferias, mucho más intensa es la cuestión con Marx. Sabemos que las operaciones de lectura no deben ser juzgadas por su fidelidad, sino por sus efectos. No nos interesa por ello mostrar que Mignolo se equivoca en su lectura de Marx como una mera alternativa intrasistémica a la modernidad, sino que es bien posible —y más productivo en sus consecuencias teóricas y políticas— emprender otras lecturas, aquellas que sitúen a Marx en las encrucijadas de las traducciones de una obra —y de una voluntad emancipatoria— a múltiples y disímiles geografías. En numerosas ocasiones se han abordado las tensiones presentes en la textualidad de Marx, entre aquel admirador del progreso moderno —y de la burguesía— y el crítico radical de la racionalidad capitalista (si tal cosa existe). Por eso, de Marx pudo salir el “marxismo” como doctrina positiva e ideología de Estado, pero también las grandes teorías críticas del siglo xx, aquellas que cuestionaron la identificación entre revolución y progreso.

En las tensiones internas a la obra de Marx, la periferia capitalista ha cumplido un rol fundamental. El mencionado Aricó (1982) y otros autores, como Theodor Shanin (1990) y Haruki Wada (1990), llamaron la atención sobre el “viraje” de Marx en sus últimos lustros de vida. Lo interesante de las torsiones del “último Marx” es que ellas miran hacia la periferia. Es en el encuentro con las luchas políticas de las fronteras del capitalismo desarrollado (principalmente, Irlanda y Rusia) que Marx mismo advierte sobre la necesidad de no leer su teoría como una filosofía de la historia válida para todo tiempo y lugar (Marx y Engels, 1979, 1980). Sucintamente, para Marx se presenta la ocasión de participar en los dilemas que dividían al campo revolucionario ruso entre populistas y “marxistas”. Estos últimos defendían la inevitabilidad de un periodo de desarrollo capitalista entre el derrocamiento del zarismo y la posibilidad del socialismo, aun si traía consigo funestas consecuencias para la vida popular en el campo, especialmente en las comunas rurales que preservaban formas de propiedad y de gestión comunal. Justamente de aquí partían los populistas, preguntándose por la forma de *evitar* la desarticulación de la cultura campesina, pensando a partir de ella la posibilidad de la transformación social. Marx no analiza la problemática rusa a partir de una simple filosofía modernizante, sino

que se sumerge en el aprendizaje de la situación social y política —y de la lengua— de aquel país.⁶ A los efectos de este trabajo, dos o tres afirmaciones de Marx, en una carta a Vera Zasúlich,⁷ resultan fundamentales:

El análisis presentado en *El capital* no da, pues, razones en pro ni en contra de la vitalidad de la comuna rural, pero el estudio especial que de ella he hecho, y cuyos materiales he buscado en las fuentes originales, me ha convencido de que esta comuna es el punto de apoyo de la regeneración social en Rusia, mas para que pueda funcionar como tal será preciso eliminar primeramente las influencias deletéreas que la acosan por todas partes y a continuación asegurarle las condiciones normales para un desarrollo espontáneo (Marx; Engels, 1980: 61).

No sólo leemos aquí una precaución de Marx frente a los modos de leer su obra, sino también una convicción de que sólo el estudio preciso de las condiciones rusas de desarrollo permite pensar la política que allí debe desplegarse, y no una deducción filosófica de un caso falsamente universalizado (Inglaterra y, en menor medida, Europa occidental). De allí que Marx afirme, con ironía, que la auténtica amenaza para la comuna rural proviene del capitalismo y no de una teoría. Ahora bien, el saldo teórico que más nos interesa de estas reflexiones de Marx estriba en que una de las principales cuestiones que se destacan remite al problema de la “contemporaneidad” de las formas productivas, vale decir, al hecho de que la comuna rural coexista con el desarrollo capitalista, no solamente en otros sectores de la economía rusa, sino en Europa en general. Marx es consciente de que esta convivencia no supone una inexorable disolución a favor

⁶ Existe una literatura que afirma en este sentido que el estudio del problema ruso es central para los desarrollos de *El capital* en torno a la renta del suelo: “El mismo papel que desempeña Inglaterra en *El capital* cuando se trata del trabajo asalariado industrial debía desempeñarlo Rusia en la sección destinada a la renta del suelo” (Mandelbaum, 1981).

⁷ Marx participa de la polémica a través de una correspondencia con Vera Zasúlich, entonces militante populista, quien lo invita a resolver con su respuesta un debate que en cierto sentido se hacía en su nombre. Marx escribió varios borradores y luego una breve respuesta, tomando la posición de los populistas. Lo curioso, y a la vez profundamente sintomático, es que Vera Zasúlich viró hacia posiciones “marxistas” al mismo tiempo que este efímero intercambio epistolar. Por tanto, optó por no dar publicidad a la carta de Marx (pues iba en contra de las posiciones “marxistas”), que se conocería solamente varias décadas más tarde.

del “progreso” lineal, y que ella misma es testimonio de la posibilidad de “combinación” entre formas productivas, con lo cual concluye de manera contundente: “Es precisamente gracias a la contemporaneidad de la producción capitalista como puede apropiarse todas sus adquisiciones positivas y sin pasar por sus peripecias espantosas” (Marx y Engels, 1980: 32). La cuestión no se posa en una negación *in toto* del problema del progreso, sino en una crítica de la pretensión de existencia de una razón suprahistórica y universal. Marx se interesa en la *posibilidad política* de hacer saltar el *continuum* que las fatalidades capitalistas prometen. Es decir, hay aquí una lectura de la simultaneidad de temporalidades diversas y una certeza de la política como elemento que puede leer en esa articulación la pista de la emancipación. ¿No podría esta reflexión marxiana ser pensada como una de las primeras formulaciones de la noción de *heterogeneidad estructural* propuesta por Quijano? En todo caso, a Marx le interesa que su obra no sea interpretada como sus críticos más simplificadores —de entonces y de ahora— nos invitan a hacerlo:

A todo trance quiere convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa occidental en una *teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos*, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurren, para plasmarse por fin en aquella formación económica que, a la par que el mayor impulso de las fuerzas productivas, del trabajo social, asegura el desarrollo del hombre en todos y cada uno de sus aspectos (esto es hacerme demasiado honor y, al mismo tiempo, demasiado escarnio) (Marx y Engels, 1980: 64).

Hasta aquí la “intromisión” de la periferia en la teoría de Marx, mostrando que ella tampoco es inmune a la heterogeneidad de todo discurso y que su centro mismo está afectado por esos cruces y encuentros. Dicho todo lo anterior, sin embargo, no nos contentamos con reconocer huellas de la periferia en la letra de Marx. Por el contrario, debemos avanzar un poco más allá y afirmar que los grandes dramas de la lucha de clases que su obra retrata son también los nuestros, aun si siempre debemos pensar las singularidades (¿pero acaso no las pensaba también el propio Marx?). También son nuestros, entonces, los sufrimientos de los proletarios de Manchester,

desgarradoramente narrados en los pasajes sobre la gran industria del primer tomo de *El capital*. Es así como, por ejemplo, en su *Calibán* —sería difícil tildarlo de “eurocéntrico”—, Roberto Fernández Retamar (2000) recupera el socialismo indoamericano de José Carlos Mariátegui para referirse a la Revolución cubana, desarrollada en un lenguaje “propio”. Pero inmediatamente nos dice que también estamos embarcados en una travesía universal: “nuestra herencia es también la herencia mundial del socialismo, y la asumimos como el capítulo más hermoso, más gigantesco, más batallador de la historia de la humanidad. Sentimos como plenamente nuestro el pasado del socialismo, desde los sueños de los socialistas utópicos hasta el apasionado rigor científico de Marx” (Fernández Retamar, 2000: 79).

El entrelugar del marxismo latinoamericano

Con todo, ¿qué significaría realmente un discurso latinoamericano eurocéntrico? ¿Qué tipo de repetición podría realizarse que no sea, aun sin quererlo, también una forma de diferenciación? En 1939, Jorge Luis Borges publicaba su brillante relato: “Pierre Menard, autor del Quijote”, historia de un extraño personaje que se proponía reescribir, letra por letra, la obra de Cervantes: “No quería componer otro Quijote —lo cual es fácil— sino el Quijote. Inútil agregar que no encaró nunca una transcripción mecánica del original; no se proponía copiarlo. Su admirable ambición era producir unas páginas que coincidieran —palabra por palabra y línea por línea— con las de Miguel de Cervantes” (Borges, 2007: 533). El resultado de la grotesca empresa de Menard confirma la aguda ironía de Borges: “El texto de Cervantes y el de Menard son verbalmente idénticos, pero el segundo es casi infinitamente más rico” (Borges, 2007: 536). Aun la más perfecta de las repeticiones instituye una diferencia, de manera que la propia relación entre original y copia es aquí puesta en cuestión —e, incluso, la figura del *autor* queda comprometida un buen tiempo antes de que las ciencias humanas fueran por ella—, como si el peso de las condiciones de lectura —y reescritura— se le impusiera al imitador más allá de sus pretensiones de fidelidad.

Del otro lado de este gesto imitativo está su contrario: la búsqueda

de aquello absolutamente autóctono y original, momento clarificador del sentido de lo propio. Una vez más, Borges nos invita, con algo de sarcasmo, a la duda, cuando se ocupa de los dilemas de los escritores argentinos: “en el *Alcorán* no hay camellos”, dice su célebre sentencia para afirmar que los árabes no necesitaron acudir a las imágenes típicas y trilladas como marca de singularidad. Lo que permite llamar la atención acerca de posibles modos equivalentes de comprender el *ser* argentino: “los nacionalistas simulan venerar las capacidades de la mente argentina, pero quieren limitar el ejercicio poético de esa mente a algunos pobres temas locales, como si los argentinos sólo pudiéramos hablar de orillas y estancias y no del universo” (Borges, 2007: 321). Líneas más abajo, Borges (2007: 323) completa la idea: “Creo que los argentinos, los sudamericanos en general [...] podemos manejar todos los temas europeos, manejarlos sin supersticiones, con una irreverencia que puede tener, y ya tiene, consecuencias afortunadas”.

Tomemos la última expresión, las “consecuencias afortunadas” de la “irreverencia” argentina y sudamericana. Aquí encontramos un tópico fundamental para pensar el marxismo latinoamericano, de algún modo preanunciado en la relación de Marx con la periferia capitalista: las *virtudes del atraso*. La colocación periférica no es leída por Borges como una desventaja, mucho menos como una condena a tratar temas de color local. Por el contrario, entraña la posibilidad de pensar el universo desde una posición particular, irreverente, acaso marcada por la sospecha respecto del carácter siempre trunco, pero a la vez necesario, de toda pretensión de universalidad. Así, la gran contribución del “desvío ruso” a la reflexión de Marx estuvo dada por el modo en que pone sobre la mesa las fallas constitutivas de un relato que tendió a pensar que algo así como la Historia existe, con su Sentido, su Origen y su Fin. Más importante aún es que esas fallas no sólo son problemáticas para la periferia —porque supondrían, por caso, enviar a América Latina a una suerte de sala de espera de la Historia—, sino que constituyen un drama para la cuestión de la emancipación como tal, pues se pierde de este modo la necesidad del *trabajo* sobre cada singularidad, sobre cada coyuntura que permita descifrar allí los índices de liberación. Esto vale para centro y periferia, pero acaso sea más visible desde los bordes.

Evidentemente, la figura de Mariátegui, ya evocada, constituye un punto de referencia en materia de un marxismo que pretende ser territorializado, traducido a la realidad singular de América Latina. Esta *traducción*⁸ no es una mera trasposición geográfica, sino la producción de una novedad teórica que enlaza el potencial emancipatorio del legado de Marx con las formas (siempre) singulares de las luchas por la liberación en América Latina.

De Mariátegui ha quedado la inmensa tarea político-cultural de la revista *Amauta*, así como las batallas organizativas del Partido Socialista Peruano al interior del Perú, con el APRA de Víctor Haya de la Torre, pero también con la Internacional Comunista, especialmente con su sección latinoamericana hegemonizada por la línea de Vittorio Codovilla, referente del comunismo argentino y hombre fiel a los dictados de Moscú. Sin recorrer esta intensa trama histórica —por demás conocida y reivindicada como momento fundante del marxismo latinoamericano, al menos de unas décadas a esta parte—, podemos señalar algunas sugerencias de Mariátegui que nos reenvían a la necesidad de pensar desde las encrucijadas, no desde la imitación ni desde la pureza. Innumerables veces citada, la nota editorial de *Amauta* de septiembre de 1928, redactada por Mariátegui (1990: 249), afirmaba: “No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica”.

La propia trayectoria vital de Mariátegui nos enfrenta a la relación entre América Latina y Europa como clave del problema. Su largo viaje por Europa en los albores de la década de los veinte fue, según su propio testimonio, condición de posibilidad para el descubrimiento de los problemas americanos, al tiempo que constituye su momento de mayor intensidad en materia de formación socialista. Se entrelaza así, en su figura, una clave marxista de interpretación del mundo con una convicción de la necesidad

⁸ Por *traducción* entendemos una operación de lectura teórica, que implica al mismo tiempo la trasposición de conceptos entre geografías diversas y la producción de una novedad teórica en el encuentro entre conceptos y realidades. De este modo, la traducción no es la apropiación de un cuerpo teórico ya constituido, sino la condición de su desarrollo. Hemos trabajado este problema a propósito de las contribuciones de José Aricó al marxismo latinoamericano en un texto previo (Cortés, 2015).

de *situarla* históricamente. Ya en textos de la primera mitad de los años veinte, es posible encontrar inquietudes mariateguianas en esta dirección, en buena medida inscritos en los debates americanistas que atravesaban a la intelectualidad de toda la región, aunque planteados desde un lugar de enunciación fuertemente político. Desde allí, Mariátegui se interroga acerca de los problemas en la constitución de las naciones latinoamericanas como base de los dilemas regionales, deslizando incluso críticas a formas más retóricas o abstractas de presentación de una supuesta unidad, ya sea ella americana, latinoamericana o hispanoamericana. Es así como podemos encontrar, como lo vimos con Fernando Ortiz, un reconocimiento que es también una crítica de los planteos realizados a la manera de José Vasconcelos:

La fe de América en su porvenir no necesita alimentarse de una artificiosa y retórica exageración de su presente. Está bien que América se crea predestinada a ser el hogar de la futura civilización. Está bien que diga “Por mi raza hablará el espíritu”. Está bien que se considere elegida para enseñar al mundo una verdad nueva. Pero no que se suponga en vísperas de reemplazar a Europa ni que se declare ya fenecida y tramontada la hegemonía intelectual de la gente europea (Mariátegui, 1960: 24).

Mariátegui parece prevenirse de las alternativas catastrofistas que la crisis de la cultura europea de posguerra —entonces circulaba la noción de “decadencia”, popularizada por el libro de Oswald Spengler (1966)— estimula en algunas zonas del pensamiento latinoamericano. De este modo, si existe un pensamiento francés o alemán, es difícil decir lo mismo de un pensamiento “hispanoamericano”. Así como las naciones están en proceso formativo, el espíritu latinoamericano también, lo que hace de este último, según Mariátegui, una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo. No implica ello que no exista singularidad en esta “rapsodia”, pero Mariátegui parece sugerir aquí, la idea de una cultura latinoamericana como intento permanente por llenar un vacío constitutivo contra toda pretensión de *unidad*. En 1924 encontramos que su reflexión sobre lo nacional en Perú se basa, precisamente, en que la supuesta “peruanidad” que se invoca para rechazar ideas foráneas no es sino un mito de

consecuencias políticas posiblemente reaccionarias. A lo sumo —afirma el *Amauta*—, la Conquista, destruyendo la cultura incaica, se llevó consigo “la única peruanidad que ha existido” (Mariátegui, 1970: 26). Luego de ello, habrá que vivir en diálogo con el mundo europeo y proceder a su apropiación creativa y productiva.

Prueba de que ello acontecía en los ricos años veinte es la coincidencia manifiesta de Mariátegui con Borges —otra vez— y un artículo suyo, en la revista argentina *Martín Fierro*, que desplegaba una rotunda respuesta a la pretensión de la publicación española *La Gaceta Literaria* de que se reconociera a Madrid como “meridiano intelectual de Hispanoamérica”. Al respecto, Mariátegui (1960: 117) dice:

Borges tiene cabal razón al afirmar que Madrid no nos entiende. Sólo al precio de la ruptura con la Metrópoli, nuestra América ha empezado a descubrir su personalidad y a crear su destino. Esta emancipación nos ha costado una larga fatiga. Nos ha permitido ya cumplir libremente un vasto experimento cosmopolita que nos ha ayudado a reivindicar y revalorar lo nuestro, lo autóctono. Nos proponemos realizar empresas más ambiciosas que la de enfeudarnos nuevamente a España.

El cosmopolitismo como vía para el descubrimiento de “lo nuestro” constituye un tópico recurrente de la obra de Mariátegui y sustenta, de algún modo, su alquimia en la articulación entre marxismo y realidad nacional. De allí que su ideario revolucionario no sólo no excluye las tradiciones nacionales, sino que se postula como una forma posible de realizarlas: “No existe, pues, un conflicto real entre el revolucionario y la tradición, sino para los que conciben la tradición como un museo o una momia. El conflicto es efectivo sólo con el tradicionalismo. Los revolucionarios encarnan la voluntad de no petrificarse en un estadio, de no inmovilizarse en una actitud” (Mariátegui, 1970: 119).

Antes de pasar al último apartado de este capítulo, cabe traer una última figura más que sugerente para continuar con las preguntas en torno a la colocación singular del marxismo latinoamericano. Se trata del poeta brasileño Oswald de Andrade. En el mismo año 1928, en el que Mariá-

tegui invocaba un socialismo que no fuera “calco y copia”, sino “creación heroica”, Oswald de Andrade publicaba el primer número de la *Revista de Antropofagia*, firmando bajo el seudónimo de “Marxilar”: hay que prestar especial atención a esta palabra, pues ensambla la figura de Marx con la función fisiológica del maxilar, revelando así una pretensión de actualizar el mito de la antropofagia, pero agregándole la inquietante presencia de Marx. La antropofagia provee el acto de deglución del enemigo como modo de pensar la cultura latinoamericana, pero es un acto de devoración, muy diferente del desprecio. En la devoración antropofágica se mastica al enemigo para tomar de él lo que sirve y descartar lo que no. La presencia de Marx en el acto sugiere, no obstante, que hay incluso un horizonte común con el enemigo a masticar, que esa cultura europea no es totalmente *otra*, pero que en todo caso requiere ser masticada y, sobre todo, desplazada de toda imagen de jerarquización superior. Quizá bajo el signo de la emancipación que trae Marx, la antropofagia puede ser entendida como un acto de usurpación, de desconstrucción del enemigo y reconstrucción, con sus trazos, del singular horizonte latinoamericano.

De hecho, el primer número de la revista trae consigo el *Manifiesto antropófago*, que declara el derecho a la emancipación latinoamericana a partir de su historia de luchas, que, sin embargo, no puede desconectarse del todo de las luchas europeas: “Queremos la Revolución de los Indios Caribes. Mayor que la Revolución Francesa. La unificación de todas las revueltas eficaces en la dirección del hombre. Sin nosotros, Europa ni siquiera tendría su pobre declaración de los derechos del hombre” (Andrade, 2008: 40). Formulación que podría solaparse cómodamente con lo que hemos dicho de la presencia de las luchas haitianas en la *Fenomenología* de Hegel. Uno de los mayores lectores y comentaristas de Andrade, Haroldo de Campos, en un clásico texto refuerza el sentido de diálogo crítico con Europa que entraña la intervención del poeta: Europa ya no puede pensarse sin “la contribución cada vez más avasallante de la diferencia aportada por los voraces bárbaros alejandrinos” (Campos, 2000: 18). Una vez más, hay un sentido universal del cual América Latina participa, acaso en la búsqueda del modo de hacerlo con su propia lengua y en una aspiración liberadora. Al decir de Haroldo de Campos, de un modo ciertamente bor-

giano, se trata de la participación en la escritura del “mismo e inconcluso poema universal”. Después de todo lo dicho hasta aquí, es claro que esta escritura universal debe ser pensada en su heterogeneidad y no bajo la idea del progreso y la modernidad. Allí se cifra la posibilidad de salir del dilema original/copia y desplazarse hacia un movimiento de apropiación selectiva para una escritura propia con preocupaciones universales.

Con el título de este apartado nos referimos a un texto de Silviano Santiago (2000) de inicios de los años setenta, que ubicaba “el entrelugar del discurso latinoamericano” en ese espacio aparentemente vacío, donde se sitúa un modo de enunciación que no solamente no es original ni copia, sino la ruptura de ese modo de concebir los discursos. Como en el Menard de Borges, la comodidad de la distinción entre el primer texto y el segundo se descompone, devolviéndonos a una trama de permanentes encrucijadas que, si bien encuentran efectos culturales y simbólicos de dominación, se resisten necesariamente a cualquier remisión a un *origen* desde el cual conjurar la situación de subalternidad a la que la región está sometida. Nos dice Santiago (2000: 67): “La mayor contribución de América Latina a la cultura occidental viene de la destrucción sistemática de los conceptos de *unidad* y de *pureza*”.

La ideología de la novedad

De Mariátegui y Andrade a nuestra época encontramos innumerables contribuciones del marxismo latinoamericano a las grandes preguntas en torno a la emancipación, que recortan transversalmente el mundo de las reflexiones teóricas con el de los grandes acontecimientos políticos, en un movimiento circular. No es aquí el lugar para listarlas, pero sí para sostener con convicción que todo pensamiento crítico del presente necesita nutrirse de aquellas, porque, así como los problemas actuales son siempre composiciones de diversas capas de tensiones y contradicciones, también las herramientas con que nos confrontamos con los dramas de nuestro tiempo precisan recuperar los modos en que problemas similares fueron abordados. Toda nueva realidad es, finalmente, un conjunto de cuestiones quizá no tan nuevas, pero que se ordenan de un modo diferente. Por eso, la opción

consiste en inscribirse dentro de una tradición, aun con la responsabilidad de marcar matices y diferencias, o contribuir al olvido del pasado.

En este sentido, debemos hacer nuestros y actualizar los grandes aportes de las teorías de la dependencia, interesadas en los problemas de las relaciones internacionales de poder, desde una perspectiva latinoamericana, y atentas a las realidades desiguales y heterogéneas que componen el capitalismo global. Quizá haya allí claves para pensar las nuevas formas de dependencia y sujeción en la era neoliberal. Del mismo modo, la Revolución cubana no solamente implicó un gran acontecimiento político, sino que trajo consigo una cantidad de reconsideraciones estratégicas y teóricas para el marxismo latinoamericano y el marxismo en general. Lo mismo podemos decir del acceso al poder de la Unidad Popular en Chile, que implicó una multiplicación de ecos de discusión en torno a la relación entre socialismo y democracia, tanto en América Latina como en Europa. Incluso Agustín Cueva nos recuerda que en los años que transcurren entre la muerte de Mariátegui y el acceso al poder de Fidel Castro —que suele identificarse como un oscuro momento de sumisión a los dictados de Moscú— la cultura comunista latinoamericana florece en múltiples figuras cruciales de la historia de la región: Pablo Neruda, César Vallejo, Nicolás Guillén, Jorge Amado u Oscar Niemeyer, constituyendo un movimiento intelectual “que bien podría considerárselo como el fundamento de toda la cultura moderna latinoamericana” (Cueva, 2007). Aunque no podemos saberlo aún, acaso los procesos políticos críticos del neoliberalismo en la región, aquellos que se iniciaron en el cambio de milenio y que volvieron a instalar una agenda latinoamericanista puedan ser incluidos entre los momentos catalizadores de una vitalidad de la región para ofrecer claves de lectura del problema de la emancipación en un contexto global notoriamente sombrío.

Quisiéramos insistir en que todo esto que hemos traído a colación no son sino modos de criticar la temporalidad lineal, de allí que en este punto no pretendemos señalar, en términos estrictos, que la propuesta de Mignolo y el enfoque decolonial sean errados (ya que se podría compartir esa crítica), sino más bien insistir en que se inscriben dentro de un inmen-

so esfuerzo que la cultura latinoamericana ya viene haciendo, desde hace mucho tiempo. Como lo hacen varias de las figuras enunciadas en este texto, y como se ha hecho también al interior del marxismo europeo, lejos de ser una simple oda al progreso. La posibilidad que entrañan las tradiciones latinoamericanas no está solamente en la producción de un pensamiento crítico a la altura de los desafíos de la región —lo cual, de por sí, es mucho— sino en contribuir a una gran problemática universal, como es la crítica de las filosofías del *origen* que están necesariamente detrás de las filosofías del *progreso*. Si una realidad es siempre la conjunción de genealogías superpuestas y en última instancia independientes, debe insistirse tanto en la crítica del progreso como en la crítica del origen, y esto vale para el capitalismo europeo, pero también para la periferia, que tiene que renunciar así a una presunta reserva de pureza. Por ello, sí tomamos distancia de una consecuencia lógica —y filosófica— de las tesis de Mignolo: en la medida en que los vicios de la modernidad occidental son concebidos de modo unilateral e inscritos sin mediaciones en cada una de sus manifestaciones —por lo demás, manifestaciones también producidas sin mayores complejidades—, como lo son en un mismo nivel el liberalismo, el marxismo y el cristianismo, se requiere necesariamente acudir a un espacio último, originario, despojado de estos males, sobre el cual pesa el señalamiento de ser el punto de partida para pensar la emancipación.

Semejante discurso hará síntoma cada vez que intente sobrepasar las contradicciones con que se topa, y necesitará formular soluciones parciales e ideológicas que permitan continuar. En el libro de Mignolo (2007) así sucede con el problema de la lengua. El argumento necesita alejarse de las tensiones en que incurre al tener que lidiar con la ambigüedad de las palabras, siempre cargadas de la dominación que se combate. El autor no oculta el rol clave de las lenguas como modos de sujeción, tema particularmente sensible si aludimos a la conquista de América: “en rigor de verdad, las lenguas fueron un instrumento clave en el proceso de evangelización y lo son hoy para el desarrollo y la tecnología” (Mignolo, 2007: 94). El hecho de que Mignolo y una parte importante de los estudios decoloniales se desarrollen en universidades norteamericanas sería en este sentido parte del problema, pero para nosotros, no es de ningún modo el más importante. Es acaso una

más de las dimensiones contradictorias —aunque intensa y muy problemática— de las luchas contemporáneas. Más grave es para las pretensiones internas de este discurso, cuestión que Mignolo salva respaldado por una concepción llamativamente idealista del lenguaje: “no quiero decir que haya que escribir en swahili o aimara, sino que se podría escribir en inglés y al mismo tiempo pensar *en* aimara y *desde el* aimara” (Mignolo, 2007: 132).

Con lo anterior, sería posible distinguir la *idea* del modo de decirla, como si no hubiera una materialidad del lenguaje anterior a la presunta soberanía del sujeto sobre lo que dice. Pero precisamente es lo que aparece en el título mismo del libro. Se nos habla permanentemente de la “idea” de “América Latina”, con comillas que se repiten sistemáticamente a lo largo del libro y sirven para mantenerse a distancia de los problemas que entraña este nombre. Como señala Jacqueline Authier (1984), la distancia que ponen las comillas permite al sujeto construir el sentido certero de aquello que no está entrecomillado: como si el resto del discurso sí fuera homogéneo, una vez que expulsó la heterogeneidad a las palabras encerradas entre las comillas. Por eso, la necesidad de certeza convoca las seguridades que brinda la remisión al origen: la aparición de sujetos que no habrían sido contaminados por la heterogeneidad y que por ello son una suerte de garantía de la emancipación, que Mignolo opone cruelmente a una “izquierda blancoide”, haciendo la última operación de borramiento de tradiciones con que cierra su libro: ya no se trata de izquierda o derecha, ambas alternativas modernas y eurocéntricas, sino de la opción decolonial.

Hace algunos años, Silvia Rivera Cusicanqui (2010) escribió una crítica sobre Mignolo y su corriente, quizá demasiado taxativa en algunas afirmaciones, pero que da en el punto exacto de lo que queremos decir cuando afirma: “Al hablar de pueblos situados en el ‘origen’ se niega la coetaneidad de estas poblaciones y se las excluye de las lides de la Modernidad. Se les otorga un *status* residual y, de hecho, se las convierte en minorías, encasilladas en estereotipos indigenistas del buen salvaje guardián de la naturaleza” (Rivera Cusicanqui, 2010). Para Rivera, no se trata de encontrar un elemento *originario* que garantice el potencial liberador de la lucha indígena, sino de subrayar la capacidad de los indígenas organizados de

constituirse como sujeto hegemónico, capaz de llevar adelante un proceso de transformación social. Pero el motor del proceso está —es importante señalarlo— en el hecho de que ellos detentan la hegemonía (Rivera también usa también la expresión de “capacidad de efecto estatal”, que puede rastrearse en Gramsci y Zavaleta Mercado) y no en su carácter *originario*. Y si lo hacen, es porque emergen como sujetos políticos de una coyuntura compleja, que reúne problemas pasados y presentes, y lo hacen desde una constitución política actual y, al mismo tiempo, sostenida por un tejido de luchas que se actualizan.

La remisión al *origen* necesita, aunque resulte paradójico, presentarse como *absoluta novedad*. Porque lo que se desplaza o se borra es la densa trama histórica de contradicciones que preceden —y en parte explican— el presente. Es una crítica de la temporalidad lineal, pero que no coloca en su lugar una heterogeneidad de temporalidades superpuestas, o que lo hace opacando la densidad histórica que las compone, para conectar al presente *nuevo* con el *origen* absoluto. Contra esta operación, aquí elegimos otra: reunir los trazos de un marxismo heterogéneo —latinoamericano, pero también de más allá— y recuperar un prolífico pensamiento latinoamericano, que elogia las impurezas y contaminaciones, asumiéndolas como parte de sus dilemas constitutivos y pulsiones liberadoras. Nada de una reunión de esta naturaleza puede hacerse, a nuestro juicio, si construimos al marxismo como un conjunto ya concluido de dogmas y textos canónicos, además menospreciado por su presunta identificación plena con una modernidad que aparece sin tensiones internas. Por el contrario, si es pensado como un texto abierto que no solamente puede ser *traducido*, sino que *precisa* serlo (según Walter Benjamin, un texto es clásico cuando la “traducción brota del original”), compone a través de sus reescrituras la permanente e irrealizable —pero por eso imprescindible— utopía de un lenguaje emancipador. Concluyendo con, una vez más, la sabia ironía de Borges (2007: 280): “El concepto de texto definitivo no corresponde sino a la religión o al cansancio”.

Bibliografía

- Andrade, Oswald de, *Escritos Antropófagos*, Buenos Aires, Corregidor, 2008.
- Aricó, José, *Marx y América Latina*, México, Alianza, 1982.
- _____, “Prólogo”, en A. Filippi, *Instituciones e ideologías en la independencia hispanoamericana*, Buenos Aires, Alianza, 1988.
- Authier, Jacqueline, “Heterogeneidad(es) enunciativa(s)”, *Langages*, núm. 73, 1984.
- Borges, Jorge Luis, *Obras Completas*, vol. I, Buenos Aires, Losada, 2007.
- Buck-Morss, Susan, *Hegel y Haití*, Buenos Aires, Norma, 2005.
- Campos, Haroldo de, *De la razón antropofágica y otros ensayos*, México, Siglo XXI, 2000.
- Carpentier, Alejo, *El siglo de las luces*, Madrid, Alianza, 2003.
- Cornejo Polar, Antonio, *Escribir en el aire*, Lima, Latinoamérica Editores, 2003.
- Cortés, Martín, *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*, Buenos Aires, Siglo XXI/CCC, 2015.
- Cueva, Agustín, *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana*, Buenos Aires, Clacso, 2007.
- Da Cunha, Euclides, *Los sertones*, Buenos Aires, Editorial Atlántida, 1941.
- Dussel, Enrique, “Europa, Modernidad y eurocentrismo”, en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, Clacso, 2003.
- Fernández Retamar, Roberto, *Todo Calibán*, La Habana, Letras Cubanas, 2000.
- Freyre, Gilberto, *Casa-grande y senzala*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985.
- Grüner, Eduardo, *La oscuridad y las luces*, Buenos Aires, Edhasa, 2010.
- Hegel, George, *La fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2017.
- Mailhe, Alejandra, “Imágenes del otro social en el Brasil del siglo XIX. Canudos como espejo en ruinas”, *Prismas*, núm. 14, 2010.

- Mandelbaum, Kurt, "Introducción a la edición alemana", en Karl Marx y Friedrich Engels, *Correspondencia*, México, Siglo XXI, 1981.
- Mariátegui, José Carlos, *Temas de Nuestra América*, Lima, Amauta, 1960.
- _____, *Peruanicemos al Perú*, Lima, Amauta, 1970.
- _____, *Ideología y política*, Lima, Amauta, 1990.
- Marx, Karl, y Friedrich Engels, *Imperio y colonia. Escritos sobre Irlanda*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1979.
- _____, *El porvenir de la comuna rural rusa*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1980.
- Mignolo, Walter, *La idea de América Latina*, Barcelona, Gedisa, 2007.
- Ortiz, Fernando, "Los factores humanos de la cubanidad", *Perfiles de la cultura cubana*, núm. 2, 2008.
- _____, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Barcelona, Ariel, 1973.
- Pachón Soto, Damián, "Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/Colonialidad", *Ciencia Política*, núm. 5, 2008.
- Quijano, Aníbal, "Colonialidad del poder y clasificación social", en *Cuestiones y horizontes. Antología esencial*, Buenos Aires, Clacso, 2014.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos decolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.
- Santiago, Silviano, "El entrelugar del discurso latinoamericano", en Amante y Garramuño (comps.), *Absurdo Brasil. Polémicas en la cultura brasileña*, Buenos Aires, Biblos, 2000.
- Sarmiento, Domingo Faustino, *Facundo*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977.
- Shanin, Theodor, "El último Marx: dioses y artesanos", en Theodor Shanin (comp.), *El Marx tardío y la vía rusa*, Madrid, Editorial Revolución, 1990.
- Spengler, Oswald, *La decadencia de Occidente*, Madrid, Espasa-Calpe, 1966.
- Terán, Óscar, *Para leer el Facundo*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2007.
- Vargas Llosa, Mario, *La guerra del fin del mundo*, Madrid, Alfaguara, 2005.
- Wada, Haruki, "Marx y la Rusia revolucionaria", en Theodor Shanin (comp.), *El Marx tardío y la vía rusa*, Madrid, Editorial Revolución, 1990.

Limitaciones y peligros de los estudios decoloniales: lecciones del zapatista Luis Villoro¹

Gregory Fernando Pappas²

En este ensayo rindo homenaje a uno de los filósofos de la liberación más importantes y, al mismo tiempo, más ignorados de América Latina: el mexicano Luis Villoro (1922-2014), al considerar las lecciones que nos puede enseñar su filosofía acerca de cómo encarar las injusticias en el continente. Villoro siempre ha sido compasivo con las filosofías liberadoras de izquierda y, a la vez, le preocupaba el camino que éstas tomaron en cuanto se desarrollaban como movimientos filosóficos centrados en creencias compartidas o teorías totalizadoras que suponían un poder explicativo mundial. En efecto, estos movimientos han sido vulnerables a vicios o extremos que socavaron su promesa liberadora. En este texto, estudiaré algunas de estas tendencias, desde luego preocupantes, que se encuentran den-

¹ Capítulo basado en un artículo originalmente publicado en inglés por la revista *Radical Philosophy Review*, en agosto de 2017, intitulado: “The limitations and dangers of decolonial philosophies. Lessons from zapatista Luis Villoro”.

² Gregory Fernando Pappas es profesor titular en el Departamento de Filosofía de la Universidad Texas A&M y editor principal de la revista *Inter-American Journal of Philosophy*. Correo electrónico: g-pappas@tamu.edu

tro de la literatura descrita más o menos como “pensamiento decolonial” (basado en las obras de Enrique Dussel, Aníbal Quijano o Walter Dignolo, por ejemplo). Después de una breve presentación de Villoro, tomaré en cuenta cuatro peligros con los que se enfrentan los estudios decoloniales como nuevo movimiento filosófico y explicaré por qué Villoro debería ser una voz significativa mientras avanza el debate acerca de la descolonización de América Latina.

Luis Villoro y los estudios decoloniales en América Latina

Villoro fue el último miembro en morir del grupo Hiperión, uno de los grupos más distinguidos en la historia de la filosofía latinoamericana. Fue un filósofo académico consumado, pero participó en luchas sociales que buscaron resolver problemas de injusticia, particularmente en el zapatismo chiapaneco (los detalles exactos acerca de su relación con este último aún están bajo investigación).³ Aunque estaba comprometido con las metas liberadoras de la mayoría de sus formulaciones, al mismo tiempo Villoro se dio cuenta de los pasivos de la izquierda intelectual con las injusticias. La evaluación temprana que hizo acerca de ella sucedió durante la Guerra Fría. Trabajos representativos de este periodo son sus escritos ochenteros, que lidian con la cuestión de la ideología (Villoro, 1985) y critican tanto el latinoamericanismo como el marxismo (Villoro, 1995a). Después, en la era neoliberal, Villoro continuó preocupándose por los peligros de la izquierda, pero sus escritos sobre el tema fueron más generalizados. En su obra *Los retos de la sociedad por venir* (2007), argumentó que cualquier movimiento liberador bienintencionado se arriesga a ser contraproducente. Sin embargo, Villoro nunca aplicó o extendió su análisis de manera específica hacia el pensamiento decolonial, especie de nueva izquierda (*New Left*) que se ha convertido últimamente en una corriente académica y ha sido desarrollada por miembros de los departamentos de estudios culturales en Estados Unidos, junto con sus aliados intelectuales más al sur. Ésta será mi labor.

³ Académicos latinoamericanos han sabido por mucho tiempo, a través de los trabajos de Villoro, que el levantamiento zapatista de 1994 lo impresionó profundamente, pero no es hasta recientemente que el mundo descubrió que Villoro era miembro activo del zapatismo.

Lo que ahora es nombrado como “giro” o “proyecto decolonial” forma parte del pensamiento crítico en América Latina, al inscribirse en un movimiento histórico que continúa rectificando sus propios anteojos frente a su origen europeo. Es así como la realidad sociohistórica del continente es tal que injusticias no pudieron ser sólo y únicamente analizadas en términos de clase (como lo hace el marxismo). Nuevas categorías como las de “colonialidad” o “modernidad occidental hegemónica” fueron entonces requeridas para mejorar el entendimiento sobre las injusticias que son el legado del colonialismo, en otros ámbitos de la vida social, es decir, que no sólo son estrechamente económicas o políticas (por ejemplo, en cuanto al conocimiento).⁴ Si bien dichas categorías —y otras— son las que predominan en los análisis de los estudios decoloniales, es importante no homogeneizar un movimiento filosófico que aún está en proceso de desarrollo, centrado en creencias y metodologías coincidentes.⁵ No obstante, hoy existe un relativo consenso, a nivel regional y académico, sobre la ocurrencia de un “giro decolonial” (Maldonado-Torres, 2011) dentro de la filosofía y el hecho de que ahora es apropiado caracterizar como decolonial el pensamiento o aproximación de un grupo de teóricos como Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Nelson Maldonado-Torres o Ramón Grosfoguel, entre otros. No es mi intención ofrecer aquí una genealogía o descripción completa de este “giro” o “proyecto” decolonial, sino que será suficiente, para mi propósito, examinar las suposiciones más amplias y comunes en la manera en como ellos se acercan a los problemas de injusticia.⁶

Los teóricos decoloniales coinciden en algunas suposiciones, incluyendo el uso que hacen de algunas categorías generales como herramientas

⁴ La preocupación por el legado del colonialismo tiene una larga historia en la filosofía latinoamericana, mientras que el movimiento decolonial como tal, consciente de sí mismo a través de proyectos comunes, publicaciones compartidas y eventos conjuntos, es en realidad un fenómeno muy reciente.

⁵ Como con cualquier movimiento filosófico de reciente formación, existe tanta pluralidad y hasta desacuerdos entre sus miembros que tratar de formular alguna declaración o esencia teórica común parece imposible, y hasta indeseable. Aun así, existe un hilo común que unifica a los decoloniales y los distingue de los demás.

⁶ Al igual que con cualquier otro “giro” en la filosofía, ha habido diferentes explicaciones y algún desacuerdo para establecer los límites históricos y teóricos exactos del giro decolonial.

favoritas para el análisis, así como en su aproximación general a problemas de injusticia en las Américas. A pesar de sus diferencias, la mayoría de ellos definitivamente comparte un sentido acerca de lo que es el problema central y la dirección en la que deberíamos buscar una posible solución. Maldonado-Torres (2011: 2) lo admite: “El giro decolonial no se refiere a una escuela teórica individual, más bien indica una familia de posiciones diversas que comparten una perspectiva de la colonialidad como un problema fundamental en la época moderna (al igual que la posmoderna y la de la información), y de la descolonización o decolonialidad como deber necesario que permanece incompleto”. Así, los teóricos decoloniales se presentan como si estuvieran llevando el tema de la descolonización —como nuevo sinónimo de liberación— hacia críticas sistemáticas y de gran alcance, en contra del dominio europeo y estadounidense, así como del liberalismo moderno, entendido como ideología colonial que ha ocultado las voces latinoamericanas. Asimismo, interpretan recientes movimientos indígenas como evidencia de que su aproximación tiene relevancia, vigencia y futuro.

Si bien el pensamiento decolonial aporta con respecto a la izquierda anterior, al recalcar la importancia del legado colonialista en las Américas, ¿acaso este aporte lo hace inmune a los errores o excesos que preocupaban a Villoro acerca de la vieja izquierda? Mi argumento busca demostrar que los estudios decoloniales, efectivamente, sí resultan vulnerables a los mismos vicios de pensamiento, siempre y cuando compartan las siguientes características comunes: 1) empezar desde una perspectiva global teórica y una gran metanarrativa histórica acerca de la injusticia; 2) basarse en una noción inflada de la ideología, mediante barómetros teóricos del bien y el mal; 3) centralizar su proyecto filosófico en creencias o ideas compartidas; y, 4) adoptar o usar el pensamiento indígena “hablando en nombre de” los oprimidos, de manera ventrílocua. Los siguientes apartados estudiarán por qué cada una de estas características genera la posibilidad de diversas limitaciones y peligros, incluyendo los riesgos de la simplificación excesiva, la ceguera, el reduccionismo, el dogmatismo y la corrupción intelectual. En cada caso, demostraré en qué puntos Villoro y sus contemporáneos decoloniales convergen y dónde toman caminos diferentes. De los cuatro peligros presentados, retomo de Villoro los tres primeros, de manera directa, y sólo

añadí el último, mismo que, a pesar de ser compatible con su perspectiva, no se encuentra explícitamente formulado en sus trabajos.

El problema de una gran metanarrativa histórica

Un punto fuerte de la filosofía latinoamericana radica en su compromiso con el contexto y su resistencia a basarse en universales occidentales. Marca diferencia al encarar problemas de injusticia. La aproximación latinoamericana compartida tanto por los estudios decoloniales, como por la obra de Villoro, puede ser contrastada con el acercamiento atomístico a dichos problemas, que enfatiza la particularidad de una injusticia al ignorar su historia y, por lo general, su relación con otros fenómenos o causas estructurales, lo que representa una falta de apreciación de las relaciones más amplias que unen eventos individuales con problemas sistémicos, al tener una historia larga y un alcance mayor. La perspectiva de Villoro y de los estudios decoloniales no tiene entonces nada que ver con esta aproximación atomística, desarrollada para ocultar opresiones. Al contrario, insiste en tomar en serio las injusticias estructurales y su historia. Sin embargo, existen diferencias importantes entre la primera y los segundos.

En efecto, estos últimos se ven a sí mismos rectificando los puntos ciegos de otras filosofías liberadoras, al atribuirse un poder explicativo más amplio porque presentan una gran narrativa, desde una perspectiva global, en la que la clase, la raza y el género son involucrados en la historia larga de los oprimidos de América Latina. Aquí es donde el contraste con Villoro resulta instructivo, pues él no comparte la misma aproximación metodológica hacia las injusticias denunciadas por los estudios decoloniales.

En la segunda carta que dirige al subcomandante Marcos, Villoro (2015: 105) escribe: “la marginalidad y la injusticia nos obligan a partir de la percepción de la injusticia real para proyectar lo que podría remediarla”. El filósofo argumenta a favor de una vía “negativa” hacia la justicia, siendo el núcleo de su propuesta diferente al de la vía teórica más comúnmente usada por filosofías de la justicia (empezando por la de John Rawls). Se trata de entender la justicia desde su ausencia, es decir, desde las experiencias concretas de la injusticia, de gente particular sufriendo en un lugar y tiem-

po determinados. El punto de partida apropiado no radica entonces en una gran metanarrativa que asume una perspectiva universal y suele ocultar injusticias, sino en situaciones concretas como problemáticas de injusticia o, como dice Villoro, en la experiencia de un sufrimiento vivido que es una injusticia. El filósofo se basa, por ende, en una descripción genérica de experiencias personales directas de exclusión, y no en unas abstracciones comunes en filosofía. Como dice, “no se trata de un rechazo general (yo como un trabajador o mujer en cualquier sociedad) sino de una relación vivida en el seno de una sociedad concreta” (Villoro, 2007: 22). Asimismo, los sentimientos de injusticia son experimentados como exclusión forzada que puede ser de diferentes tipos y grados, usualmente vinculados con alguna diferencia. Villoro presenta descripciones fenomenológicas de estas experiencias, prestando atención a circunstancias históricas particulares, antes de comenzar a especular sobre posibles causas globales. Es así como él basa su esfuerzo filosófico orientado a defender los derechos de los pueblos indígenas, por ejemplo.

Observemos ahora cómo se diferencia el punto de partida de Villoro de la aproximación decolonial, la cual suele ser teórica, abstracta y global en su enfoque. Reaccionando al paradigma hegemónico eurocéntrico que disfraza injusticias al presentarse como punto de vista universal, los estudios decoloniales enfatizan que nuestro conocimiento siempre es situado, ¿pero situado dónde? El contexto en el que el conocimiento está ubicado, al igual que las injusticias que éste aspira a diagnosticar, son usualmente descritos como estructuras del poder (jerarquías globales) localizadas dentro de un contexto geopolítico (sistema-mundo). En consecuencia, los estudios decoloniales determinan que los latinoamericanos piensan desde una realidad histórica y social particular, pero entendiéndola como parte de la periferia de un orden global.

La tendencia a favorecer este punto de partida teórico y gravitar hacia perspectivas globales de injusticia entre los decoloniales proviene de la influencia de los análisis económicos de la teoría de la dependencia y el sistema-mundo (Grosfoguel, 2007). Sin embargo, esta influencia clave no es reconocida como tal. Se trata de una manera general de pensar acerca

de problemas de injusticia, que irónicamente tiene orígenes europeos. En efecto, en el pensamiento sociopolítico de Europa existe una larga tradición que parte de injusticias de la sociedad entera y ha persistido a través del tiempo, en la que el deber de la filosofía política consiste en detectar y diagnosticar la presencia de injusticias históricas en situaciones particulares. Así, la teoría crítica de hoy ha heredado una aproximación de la filosofía social característica de la tradición europea, la cual retrocede hasta Rousseau, Marx, Weber, Freud, Marcuse y otros. De acuerdo con Roberto Frega (2014), esta tradición entiende a la sociedad como intrínsecamente enferma, con un malestar que requiere adoptar una actitud histórica-crítica para poder entender cómo esta patología sistémica afecta situaciones concretas. En otras palabras, esta aproximación asume que:

una crítica filosófica de situaciones sociales específicas sólo puede ser realizada con la suposición de una crítica completa y más amplia de la sociedad en su totalidad: como crítica del capitalismo, la modernidad, la civilización occidental, o la racionalidad en sí. La idea de la patología social sólo se vuelve entendible contra el fondo de una filosofía de la historia o de una antropología del deterioro, según la cual las distorsiones de la vida social actual son sólo las consecuencias inevitables de procesos históricos antiguos (Frega, 2014: 6).

Para los estudios decoloniales, la enfermedad padecida por América Latina es la hegemonía global —política, militar, económica y cultural— de Occidente, primero vía Europa y luego los Estados Unidos, transmitida bajo la filosofía de la Ilustración, con Europa transportando la misión civilizatoria. Por ejemplo, Vallega (2014: 3) afirma que “América Latina ha sufrido y continúa sufriendo bajo la modernidad occidental hegemónica y su sistema del poder y conocimiento”. En contraposición con lo anterior, Villoro creía que, a principios del siglo xx, una de las ideas modernas que heredamos y ahora debemos cuestionar es la de las “explicaciones globales”, debido a que “las ideologías generales caen en el totalitarismo del pensamiento” (Villoro, 1993).

Pienso que la cautela de Villoro es justificada y puede ser extendida a los estudios decoloniales. Claro es que la teoría de un gran mal histórico y una enfermedad sistémica en las Américas puede tener la apariencia de

un poder explicativo sumamente atractivo, al mismo tiempo que proporciona una gran comodidad teórica, ¿pero en dónde nos paramos cuando empezamos con estas inmensas metanarrativas históricas? ¿Cómo es que esto no equivale a una visión global de la historia? Existe el riesgo de caer en otra forma de universalismo, uno invertido, de manera muy paradójica. Además, otro peligro radica en que estas grandes teorías, por abarcar demasiado, se vuelven infalsificables, es decir, carentes de fundamentos empíricos contrastables.

En cualquier caso, la búsqueda de una explicación comprensiva y una gran narrativa histórica corre el riesgo de no capturar la particularidad histórica concreta de las injusticias actuales en su pluralismo, complejidad y singularidad. Cuando empezamos desde el nivel más amplio de la globalidad y la “historia grande”, como suelen hacerlo los estudios decoloniales, acecha el peligro de la simplificación, que a su vez incentiva cierta ceguera acerca de algunas injusticias actuales. Al consultar investigaciones recientes y rigurosas, realizadas por historiadores y antropólogos sociales, uno puede confirmar lo que muchos saben simplemente por vivir en América Latina: la mayoría de las injusticias son tan complejas que cualquier explicación simple merece la sospecha de ser solamente una ilusión.

Si el marxismo, aún dominante en el pensamiento crítico latinoamericano cuando escribía Villoro, constituyó una herramienta que resultó no ser lo suficientemente sensible a las realidades concretas del continente —como modelo con pretensiones universales que encontró dificultades para enfrentar ciertas situaciones particulares de injusticia—, los estudios decoloniales, más allá de sus críticas antimarxistas, no parecen haber abandonado o cuestionado un punto de partida metodológico similar. Como consecuencia, las teorías decoloniales a veces son presentadas con la misma pretensión de ofrecer un diagnóstico universal sobre los problemas sociales.

Tal vez una aproximación más pluralista y sensible al contexto podría evadir algunos de los peligros presentados. Aquí es donde es útil el contraste con Villoro, quien era también crítico de los mismos conceptos denunciados por los estudios decoloniales, como el eurocentrismo, la mo-

modernidad o el liberalismo. Sin embargo, cuando él asume una perspectiva histórica reflexiva acerca de estas enormes categorías, bastante grumosas, existe una diferencia en la manera como lo hace. Villoro sujeta su análisis a la actualidad de la situación local, es muy específico acerca de cuáles aspectos particulares de la modernidad y el liberalismo son problemáticos, y no tiene una categoría central de análisis, a diferencia de la colonialidad. En cambio, para la mayoría de los teóricos decoloniales, el legado del colonialismo es cardinal y la situación de los oprimidos debe ser analizada en relación con una narrativa global de la modernidad o el sistema global capitalista, donde Europa ocupa el centro. De esta manera, el “proyecto” decolonial está centrado en detectar manifestaciones plurales de una dominación singular cambiante —como patología social— que habría empezado en 1492. Ahora entiende la liberación como descolonización, para deshacer la colonialidad y afirmar lo que ha sido “ocultado por la hegemonía occidental moderna epistémica” (Vallega, 2014: 10).

A diferencia de lo anterior, en el centro de la aproximación de Villoro se encuentra la liberación de la dominación, la cual presenta causas plurales, contextuales y, por tanto, demasiado complejas para ser articuladas o encuadradas en una teoría general de la dominación. Para Villoro, la liberación es un evento local. La complejidad de los problemas concretos no puede ser completamente capturada ni por nuestras mejores narrativas ni por categorías históricas y globales de origen académico, por lo que investigar la historia de una injusticia sistémica sólo debe servir para facilitar el análisis de una injusticia actual, única y definida por el contexto. Dicho de otro modo, si la injusticia es una enfermedad, entonces la aproximación de Villoro asume como su enfoque principal diagnosticar y tratar la enfermedad en su estado particular y actual, y no alguna patología global o fuente transhistórica de injusticia.

Podría contraargumentarse que categorías como “jerarquías globales”, “supremacía blanca” o “colonialidad” representan herramientas con un significado global que identifican más áreas de la vida de la gente y situaciones de injusticia que los conceptos de clase o género. No obstante, a pesar de su alcance o potencial explicativo, no son más que categorías usadas

para hacer una referencia, una simple mención a las injusticias, de manera abstracta, sin sustento en la realidad de las situaciones concretas. ¿Por qué insistir tanto en este punto? Porque en las actuales situaciones de injusticia en América Latina no sólo hay historias entrelazadas de supremacía blanca, explotación capitalista y patriarcado, también existen eventos únicos, países diferentes con culturas diversas y circunstancias locales, al igual que una gran variedad de agentes involucrados, donde intervienen gobiernos, corporaciones, comunidades e individuos particulares. Con todo esto no queremos caer en relativismos, sino más bien subrayar la complejidad del asunto.

Independientemente de cuánto puede explicar una teoría global de la dominación que se centra en la colonialidad, es razonable preocuparse por qué es lo que excluye y cuestionar su capacidad para apoyar realmente a las víctimas de injusticia. Tales teorías pueden producir un análisis que, aunque contenga verdad, ofrece muy poco en términos de diagnósticos y soluciones más específicas. En este caso, si la colonialidad busca explicar cómo la raza y el género se han convertido en la base de la clasificación social en las Américas, queda por saber cómo esta categoría funciona en la realidad de contextos particulares o eventos injustos. Podemos decir todo lo que queramos sobre el hecho de que los oprimidos viven bajo estructuras de poder localizadas en jerarquías globales y un sistema mundial, sin lograr capturar dónde realmente están ellos. Puede resultar importante saber cómo es que la gente fue clasificada conforme a una matriz colonial de poder, pero sólo en la medida en que eso nos ayude a investigar casos actuales de injusticia. Es más, no es nada obvio cómo es que el uso de una sola categoría, basada en un prisma monocausal, ayuda a aliviar los males particulares de situaciones concretas de injusticia definidos por su contexto. Uno podría responder que mis preocupaciones están fuera de lugar y que no se trata de hacer trabajo social, pero tampoco se trata de producir filosofías carentes de toda utilidad práctica.

Una manera para evadir el reduccionismo es enfatizar, como lo ha hecho Ramón Grosfoguel (2008), que la colonialidad no es más que un “principio organizativo”, un concepto útil que nos hace ver algo que no

podríamos ver sin ello. Es útil siempre y cuando nos deje reconocer que, por debajo de los avances de la liberación del colonialismo político, pueden permanecer relaciones y estructuras coloniales injustas que necesiten ser encaradas. Aunque la utilidad del concepto es innegable, como principio organizativo tiene limitaciones y corre peligros. Puede ser demasiado estrecho porque nos hace ver formas de dominación que se originaron solamente desde una historia particular, en la que el capitalismo, sostenido en la clasificación racial, constituye su base económica. Sin embargo, la limitación más obvia radica en la posibilidad de que el concepto sea demasiado amplio, siempre y cuando agrupe la historia de países y gentes con diferentes historias, sometidas a diferentes tipos de explotación, y no siempre por parte de los mismos colonizadores. El rumbo por el cual los estudios decoloniales han viajado en los últimos años indica más bien la tendencia a agrupar. Por ahora estamos en un punto donde hay colonialidad del poder, el ser y el saber. Maldonado-Torres (2007: 243) lo llama “la matriz” y los “patrones antiguos del poder que surgieron a consecuencia del colonialismo, pero que definen la cultura, la labor, las relaciones intersubjetivas, y la producción del conocimiento”. Mignolo se refiere a ello como una “estructura del manejo y la dominación” que sigue extendido y dentro de todos los dominios (Mignolo, 2005: 7). De esta manera, el concepto comienza a parecer como si no tuviera externalidad o límites. ¿Qué sigue? ¿Qué más cabe allí? De no definirse del todo, existe el riesgo de que la colonialidad, paradójicamente, colonice las otras categorías de análisis de la filosofía latinoamericana.

Los peligros de una noción inflada de “ideología” y los barómetros teóricos del bien y el mal

Villoro era compasivo con respecto a la dirección en la que se encaminaban el latinoamericanismo (por ejemplo, con su maestro Leopoldo Zea) y el marxismo (con Adolfo Sánchez Vázquez), pero, al mismo tiempo, se preocupaba por los excesos y los vicios en los que ambos caían al momento de convertirse en movimientos filosóficos. Examinemos algunas de estas pre-

ocupaciones y la medida en que los estudios decoloniales podrían ser propensos a ellas conforme sigan desarrollándose como proyecto filosófico.

El pensador mexicano desarrolló una teoría sofisticada sobre la naturaleza de la ideología. Investigó la historia del concepto dentro de la filosofía y, más importante aún, la función de las ideologías en la historia de México (Villoro, 1950). Admiraba a la izquierda marxista por demostrarnos que cualquier filosofía de la liberación sería necesita estudiar la cuestión de la ideología. Sin embargo, Villoro se preocupaba por la manera en que la izquierda se había dirigido hacia el “panideologismo”, es decir, hacia una tendencia totalizante de ver todas las creencias como ideología, promoviendo hasta las peores actitudes, como “la polarización de todas las creencias. Cada creencia es vista a través del prisma del interés de clase y la función política a la que sirve. Nada escapa de esta perspectiva” (Villoro, 1995a: 163), siendo el peligro de esta última el reduccionismo, equivalente a una perspectiva estrecha de la riqueza de la experiencia vivida, en la que la religión, el arte, la moral y la ciencia son objetos de constante sospecha, como formas de ocultamiento de alguna agenda política o mantenimiento de una relación de poder. Así, Villoro muestra que este panideologismo ha sido la tendencia de la izquierda, como consecuencia parcial de una concepción amplia de la ideología como conjunto de creencias condicionado por el interés de la clase social de pertenencia. Al contrario, el filósofo explica que se trata de una concepción inútil, en el sentido de que, hasta cierto punto, todas las creencias son condicionadas socialmente o sirven el interés de algún grupo. Este entendimiento de la ideología no es útil para detectar ideologías y motiva el argumento falaz según el cual debemos enterarnos del grupo social al que pertenecen los filósofos para averiguar los motivos ocultos que cimientan sus teorías y determinan, en última instancia, su verdad o falsedad.

Para Villoro, estos vicios intelectuales suelen ser acompañados por otras perniciosas dicotomías totalizantes, como, por ejemplo: “todas las creencias, de cualquier tipo, necesitan ser sometidas a una condena total o a la absolución [...] en praxis, uno está o del lado del opresor o de los oprimidos [...] si algunas creencias de un individuo son ideológicas, en-

tonces el resto también debe de ser ideológico” (Villoro, 1995a: 163). Entre algunos intelectuales, estas tendencias se alimentan entre sí y, en poco tiempo, incluso pueden provocar la intolerancia y el cierre a cualquier otra perspectiva sobre problemas actuales. Cualquiera puede sucumbir a estos vicios, pero Villoro (1997) planteó que los tipos de explicaciones globales, comunes en los tiempos modernos, que justifican alguna perspectiva política totalizante acerca del mundo, son más vulnerables a estos excesos. Admiraba al marxismo cuando era una herramienta útil para la crítica y la liberación local, pero era crítico de los marxistas que la extrapolaban para convertirla en una explicación totalizadora de todos los problemas y aspectos de la vida. Cualquier filosofía, sin importar que tan perspicaz o disruptiva sea del *statu quo*, se encamina hacia la ideología cuando “ya no es una reflexión crítica de las creencias aceptadas y es una presentación de doctrinas en oposición a todas las otras filosofías” (Villoro, 1997: 165), es decir, cuando se convierte en un “-ismo”.

Si bien los estudios decoloniales aún no han alcanzado hacerse de un “-ismo” (que sería “decolonialismo”) —al menos en la lengua española—, la crítica anterior de Villoro puede aplicarse a ellos. Para sólo mencionar un ejemplo, es así como Enrique Dussel interpreta a ideas y filósofos como condicionados o determinados por un contexto sociopolítico, porque siempre ocurren dentro de un contexto de praxis entendido como “la totalidad estructural de acciones humanas de un grupo, clase social o comunidad histórica [...] hasta en el caso de los filósofos más grandes, es imposible evadir una parte significativa de ‘contaminación’ ideológica” (Dussel, 1980: 159). Por lo tanto, la filosofía siempre se encuentra involucrada con una ideología.

Ahora bien, para Villoro, tener una noción inflada de ideología no es tan preocupante como una aproximación que no es lo suficientemente sensible al contexto. En su opinión, lo que convierte a algo en ideológico es su aspecto injustificado y su función maliciosa de ocultar o perpetuar la dominación (Villoro, 1985: 28-29). Teniendo en cuenta ambas condiciones, y basándose en una investigación crítica más rigurosa y sensible al contexto histórico, él creía que la izquierda podría evadir la tendencia simplista de

condenar ciertas ideas como si fueran siempre ideológicas y estuvieran al lado de la dominación; por ejemplo, como versiones del marxismo que identifican la dominación exclusivamente con el capitalismo, o del latinoamericanismo que asumen de manera simplista que el origen europeo de las ideas las hace sospechosas o malas.

El análisis histórico permitió a Villoro entender que la relación actual entre ideas y dominación o liberación es compleja y ambigua. Por eso fue crítico de la tendencia de los intelectuales de izquierda a juzgar lo que es liberador o lo que se encuentra del lado de la dominación, con base en el contenido de las creencias y no en su función histórica en un momento particular. Por ejemplo, Villoro presenció en México el legado de las ideologías coloniales españolas, cuyo contenido estaba mutando —a veces bajo el mismo nombre de unidad racial o nacional, y en otras ocasiones, en nombre de ideales más finos, como la libertad, la igualdad y hasta la democracia—, pero siempre sirviendo a los intereses particulares de diferentes élites, en distinto momentos y regiones de México.

Para Villoro, un estudio serio de las ideologías necesita ser lo más específico posible con respecto al tiempo y el lugar. Por el contrario, la búsqueda de barómetros teóricos del bien y el mal a nivel global y a través de la historia, debería ser sometida a la sospecha crítica. Incluso puede que sea en vano, ya que la función ideológica actual de un concepto/categoría no es siempre determinada por sus usos pasados o por el propósito original para el cual fue diseñado. Puede que una distinción creada para oprimir funcione de otra manera o presente aspectos diferentes en contextos sociales distintos. En este sentido, la modernidad y el liberalismo no han funcionado siempre como ideologías o en la misma medida, ni tiene sentido decir que siempre lo harán. Hasta el pensamiento nativo (indianismo) puede convertirse en ideología si fuera adoptado para mantener a los oprimidos en su lugar, perpetuando su subordinación (Villoro, 1997).

Si Villoro tiene razón en el análisis anterior, entonces la perspectiva decolonial es vulnerable a la inexactitud y la insensibilidad, especialmente si desea rastrear las ideologías que han apoyado la colonialidad desde la Conquista y en diferentes países. Villoro no ignoró cómo eran las estructu-

ras coloniales históricamente similares en las Américas, pero para él, puede que las ideologías y la lógica de la dominación que operan en un lugar y momento particular no funcionen de la misma manera en otro, especialmente en una región tan compleja y diversa como es América Latina. Si la dominación y la exclusión por medio de las ideologías son locales, sus diagnósticos y remedios también deben serlo. Necesitamos ser cautelosos cuando extrapolamos de un contexto a otro.

Villoro hizo una crítica similar a las reacciones de la izquierda frente al problema del eurocentrismo basadas en fórmulas simples que afirmaban sin más la necesidad de aceptar lo que es “nuestro” y rechazar lo que es “europeo”. Aunque Villoro criticaba al eurocentrismo y admiraba al pensamiento indígena, advirtió al movimiento latinoamericanista y su indianismo, a través de Zea, que no reaccionara frente a las ideas coloniales de manera maniquea, donde lo que es “nuestro” o indígena es admirado, mediante una simple inversión del racismo.

Para Villoro, la izquierda debe resistir la tentación de confiar en barómetros teóricos flojos del bien y el mal. En cambio, debe ser capaz de ofrecer una base para la crítica de las ideas occidentales más allá del hecho de que sean occidentales o vengan del opresor, pues no todos los conceptos, estándares y categorías occidentales son opresivos, mucho menos la misma gente de Occidente. Para decidir entre el bien o el mal, se requiere juicio inteligente y discriminador, no fórmulas teóricas fáciles de acuerdo con coordenadas geopolíticas u orígenes culturales. De nuevo, hasta el pensamiento indígena se puede convertir en ideología. Villoro esperaba que la intelectualidad fuera sensible a lo anterior, pero lo que en realidad presenció fue una izquierda cayendo peligrosamente en suposiciones maniqueas. Me temo que esto sea un peligro para el pensamiento decolonial, uno que parece inevitable siempre y cuando sus teóricos establezcan en el centro de su proyecto el eje colonial respondiendo a esquemas binarios o determinando la dirección del bien y del mal.

Soy consciente de que no es fácil oponerse a un binarismo sin invertirlo simplemente, por eso debemos ser muy cautelosos al respecto. Reconozco que los estudios decoloniales han criticado el maniqueísmo como

parte del legado colonial y no hay duda de sus buenas intenciones para moverse en una dirección pluralista, en la que no haya una epistemología principal. Sin embargo, este esquema de centro versus periferia no deja de ser vulnerable a la creencia simplista de que todos los males provienen de lo que está en el centro (Europa, Occidente, la modernidad, el liberalismo, el capitalismo, etc.). Por ejemplo, Mignolo (2007) describe al proyecto decolonial como un “desenlace” de Occidente y la recuperación de lo indígena, como si esto determinara el camino correcto del mal hacia el bien. Más bien, se parece a un maniqueísmo sutil o, por lo menos, a una posición que no permite investigaciones que sean sensibles al contexto histórico. La crítica de los estudios decoloniales a la hegemonía de Occidente es justificada e importante, pero debe plantearse con cautela para no caer en alguna de las siguientes suposiciones: 1) la modernidad y el liberalismo fueron y siguen siendo completamente malos, como ideologías para dominar, colonizar u oprimir, y solamente tienen un lado tenebroso; 2) el eurocentrismo (como interpretación o perspectiva) es malo, pero la filosofía de la periferia es buena; 3) conceptos occidentales han sido usados para distorsionar u ocultar conceptos indígenas (no-occidentales); en consecuencia, todos, o al menos la mayoría de ellos, distorsionan, contaminan o son herramientas para la dominación; y, 4) mientras que las epistemologías occidentales son imperialistas, las de cada región colonizada son buenas.

Para demostrar que estoy señalando un peligro verdadero, a continuación voy a presentar algunos ejemplos y controversias presentes en la literatura decolonial en los que un maniqueísmo sutil ha alzado ya su fea cabeza. Walter Mignolo es quien ha estado más cerca que cualquier otro teórico decolonial de la creencia según la cual las epistemologías occidentales son imperialistas. Linda Alcoff (2007: 91) lo critica en este punto por “operar frecuentemente con lo que parece ser un relato sobre-simplificado de posiciones filosóficas occidentales”. En efecto, una manera de hacer que el maniqueísmo funcione es proporcionar o asumir relatos simplistas de los polos del bien y el mal. En el caso de Mignolo, las variedades de epistemologías en Europa y Estados Unidos son agrupadas en una categoría singular, antes de ser fácilmente rechazadas conforme a un barómetro implícito de la dominación/liberación.

¿Es la modernidad un proyecto emancipador o uno colonial?, como frecuentemente se preguntan los teóricos decoloniales. La pregunta es demasiado general o supone que hay una respuesta fácil. Si alguien estipula por definición que la modernidad representa ideas y eventos que cualquiera pudiera considerar como malos, entonces queda claro que su condena completa es la única conclusión lógica. Pero, uno tiene que preguntarse sobre la certeza histórica de los filósofos que usan la categoría de modernidad para incluir eventos e ideas en diversos lugares y a lo largo de periodos diferentes. Por eso, a algunos historiadores los confunde la manera en que algunos teóricos decoloniales usan las nociones de modernidad y colonialidad. Como advierte Ricardo Salvatore (2010: 32), “es probable que los historiadores resistan la homogeneización en una sola polaridad (modernidad/colonialidad) de diferentes tipos u olas de la modernidad”. A su vez, argumenta que nadie duda de que los eventos y estructuras de poder inventados a raíz de la Conquista presentan efectos duraderos en América Latina, pero “en la medida que estos procesos han tenido un impacto diferencial en distintas regiones y conforme a momentos diferentes, parece que generalizaciones acerca de la persistencia de lo moderno/colonial han borrado diferencias cruciales entre localidades y periodos [...] necesitamos desafiar esta homogeneización de una persistencia a largo plazo de lo colonial” (Salvatore, 2010: 39). El impacto de la colonización europea ha sido diferente en distintas regiones de América Latina. No soy historiador; más bien, mi preocupación lidia con la manera en que, en los estudios decoloniales, las tendencias por cometer este tipo de amontonamiento histórico y establecer narrativas lineales acerca de una sola fuente del mal, a través de la historia, pueden resultar en simplificaciones excesivas del diagnóstico y las soluciones sugeridas para males locales.

Por el contrario, lo que es admirable de Luis Villoro es su respeto a la certeza histórica y la complejidad cuando se trata de la relación entre ideas, movimientos, eventos y consecuencias reales del bien y el mal. Como Dussel o Mignolo, Villoro mantenía evaluaciones negativas de la modernidad y el liberalismo, pero las matizaba para admitir que la historia revela una realidad concreta mucho más ambigua y compleja en cuanto al bien y el mal, como en el caso de la Ilustración, por ejemplo. Mientras que, en al-

gunos lados, ésta tuvo una función antiautoritaria y liberadora en cuanto a ciertas cuestiones, como la religión y su dogma, en otros momentos y lados no hizo nada más que mantener la opresión de ciertos grupos. Villoro reconoce la misma complejidad del bien y el mal en cuanto al escolasticismo, la Iglesia, el positivismo, la modernidad, las revoluciones de Estados Unidos y de México, el movimiento de los derechos civiles, etcétera.

En definitiva, los estudios decoloniales tienen razón cuando afirman que el liberalismo ha sido usado para enmascarar la opresión y la supremacía blanca o cuando rechazan la idea según la cual el colonialismo es una parte separada o simplemente desafortunada de la modernidad. El peligro es caer en declaraciones sobre las relaciones necesarias o asumir que la modernidad y el liberalismo nunca pueden ser nada más que una excusa ideológica para dominar, colonizar u oprimir. Este riesgo puede evadirse con un análisis más riguroso, cauteloso e históricamente sensible acerca de qué aspectos particulares y suposiciones (ontológicas, epistemológicas y éticas) son problemáticos, en vez de ofrecer declaraciones genéricas o depender de un barómetro teórico de la dominación. Esto es lo que precisamente hizo Villoro.

Debido a su gran dependencia del eje occidental-europeo/indígena, los estudios decoloniales se hacen susceptibles a ciertas objeciones. Su posición no debería depender de una oposición estricta que enfrenta la “pureza” indígena al “contagio” europeo. Como han concedido algunos, puede que no haya una exterioridad absoluta y que, más bien, sólo haya una “exterioridad próxima” (Vallega, 2014: 60). No obstante, los estudios decoloniales suelen basarse en la esperanza de que aún existen lugares en América Latina que no han sido completamente destruidos o afectados por la modernidad occidental.

Como resultado de este barómetro geopolítico del bien y el mal, los teóricos decoloniales han estado a la defensiva respecto al uso de categorías occidentales en su filosofía. Manuel Vargas (2005) ha planteado el problema del eurocentrismo como una inconsistencia o tensión en varios de ellos. Si se oponen al eurocentrismo, entonces, ¿por qué algunos dependen tanto de conceptos occidentales? Defensores de Dussel han hecho

un gran esfuerzo por demostrar que mucho de su trabajo en la historia o la filosofía está pensado del lado de los pueblos indígenas o que no existe inconsistencia en este sentido. Por ejemplo, Mendieta afirma que Dussel reconoce la “co-determinación del centro y la periferia”. Trabajar entre discursos europeos (el centro) y no-europeos (la periferia) es aceptable siempre y cuando el objetivo sea el eventual desenlace o descontaminación. Así, los teóricos decoloniales viven con una ansiedad permanente por evadir toda “contaminación” en sus productos. Despertar la sospecha de contagio eurocéntrico en otros filósofos, y entre ellos mismos, constituye uno de sus modos favoritos de crítica.

Los estudios decoloniales no serían susceptibles a estos retos o ansiedades si no usaran referencias geopolíticas tan centrales para su proyecto filosófico. En comparación, la obra de Villoro resulta mucho más sólida porque en el centro de su proyecto está la liberación de la dominación, y no sólo del eurocentrismo o la modernidad. No existe una suposición o teoría preestablecida acerca de un origen de la dominación o una dirección geográfica-étnica en donde encontrar las herramientas para la liberación. Para Villoro sigue abierta la pregunta de cuáles categorías funcionan mejor para entender y transformar la realidad, entre aquellas que vienen de Europa y las que se originan en los diferentes pueblos locales. En el caso mexicano, argumenta por qué muchos de los principios zapatistas son mejores que muchos de los liberales, pero apoyando esta superioridad filosófica en razones específicas de contexto y no en el simple hecho de que los zapatistas sean indígenas. Esto permite, a su vez y de manera inversa, la posibilidad de que a veces algunas ideas occidentales puedan ser mejores para lidiar con necesidades locales.

Los peligros de centralizar un proyecto de liberación en creencias compartidas

En un capítulo titulado: “La izquierda como una postura moral”, Villoro (2007) propone que se redefina lo que significa ser de izquierda, con la esperanza de evadir algunos de sus peligros más comunes. También ofrece un diagnóstico general acerca de por qué cualquier movimiento de izquier-

da bienintencionado corre el riesgo de terminar siendo contraproducente e incluso corrompiéndose. Para Villoro, una izquierda centrada en algún conjunto de creencias o alguna explicación del mundo es propensa a las siguientes actitudes excluyentes: 1) si no compartes las mismas creencias o teorías de la dominación, entonces no eres uno de nosotros o eres sospechoso; 2) si tu filosofía no es explícitamente política ni acerca de lo que nosotros consideramos como la causa de la dominación, entonces no es una filosofía que trabaja en nombre de la liberación; 3) solamente aquellos que interpretan correctamente el conjunto de creencias consideradas como fundamentales, usualmente líderes intelectuales, pueden dirigir al movimiento de lucha, mientras que aquellos que cuestionan dichas creencias no son auténticos filósofos.

Villoro fue víctima de estas actitudes excluyentes. Tanto latinoamericanistas como marxistas pensaron que Villoro no desarrollaba una auténtica filosofía latinoamericana y, por lo tanto, traicionaba la causa de liberación. Para ellos, el hecho de que Villoro no adoptó su esquema teórico y escribió algunos libros no políticos (por ejemplo, sobre epistemología) significaba que en realidad no formaba parte de la izquierda. Ellos solían rechazar o excluir a Villoro y a otros como “academicistas, elitistas o incluso colonialistas” (Villoro, 1995a: 108). Esta situación debió ser difícil para el filósofo, quien era zapatista y se consideraba a sí mismo, principalmente, como un filósofo de la liberación.

Para demostrar que algunos de estos peligros son posibilidades reales para el movimiento filosófico decolonial, mencionaré algunos casos en los que el riesgo de actitudes excluyentes ha estado presente. Para algunos decoloniales, por ejemplo, existe un problema latinoamericano de la colonialidad que comenzó en 1492 y distingue América Latina. Entonces, solamente aquellos concernidos por la agenda oculta de la modernidad —es decir, la colonialidad— son verdaderamente filósofos latinoamericanos de la liberación. En una edición reciente del *APA Hispanic Newsletter*, Grant Silva (2015) publicó un artículo que fue interpretado por Elizabeth Millán (2015) en este sentido, produciendo el tipo de exclusión —aunque fuera sin querer— que le preocupaba a Villoro. En sus comentarios, ella escribe que

“Silva parece resignado a aceptar exclusiones [...] pienso que el deseo de Silva para preservar la tradición de la filosofía latinoamericana es del valor más alto [...] pero no pienso que necesitamos aceptar exclusiones generadas al despreciar a pensadores latinoamericanos quienes no están concernidos con la colonización” (Millán, 2015). Éste es el tipo de dirección excluyente que Villoro temía en Zea y sus seguidores, y que los decoloniales parecen reproducir.

Estos últimos deberían preocuparse de no excluir una filosofía, como si no fuera liberadora, por el simple hecho de no tratar el asunto colonial. Éste es un error que conlleva consecuencias prácticas con respecto a la liberación. Linda Alcoff (2011) ha planteado este argumento en relación con la izquierda actual, incluyendo a algunos teóricos decoloniales como Mignolo, quienes son “demasiado rápidos para prescindir de algunos objetivos de la epistemología”. Argumenta que, dentro de la filosofía, la izquierda sobresale en la crítica política sobre las lógicas de poder y dominación, pero a cambio se ha debilitado en otras áreas: “Ahora todos podemos criticar el conocimiento existente con gran sofisticación; podemos criticar con gran precisión las matrices entrelazadas del poder y el conocimiento [...] pero la epistemología en sí ha sido entregada a filósofos analíticos” (Alcoff, 2011: 69). Villoro consideraría esta situación como un fracaso para la izquierda, al no disponer del máximo poder liberador-disruptivo de la filosofía. En México experimentó la tensión existente entre los filósofos profesionales, completamente desconectados e indiferentes a las circunstancias sociales, y los filósofos de la liberación que, en reacción a la apatía política del primer grupo, estuvo cerca de abandonar la filosofía por la política. Villoro pensaba que ambos extremos estaban equivocados y se basaban en un error analítico serio acerca de lo que significa y necesita una filosofía de la liberación, en la medida en que, más allá de la dicotomía entre reflexión y acción, “la función disruptiva de la filosofía está implicada en su crítica de creencias aceptadas y no necesita ser explícitamente política” (Villoro, 1995a: 117-118).

Más allá de las indiscutibles dificultades que puede presentar la propuesta de Villoro sobre la izquierda y su necesaria transformación, sus altos

niveles de expectativas y exigencias tienen algunas consecuencias inusuales para la actualidad política latinoamericana. Así, la persona de izquierda ideal, según Villoro, no necesita comprometerse con partidos ni gobiernos. Al contrario, debe ser crítica de estos últimos, tanto de derecha como de izquierda. Por esta razón, como ha indicado Guillermo Hurtado (2015), “Villoro se ha opuesto a ideologías y utopías de izquierda que han sido utilizadas para tiranizar a gente y exterminar a los disidentes. Villoro nunca fue miembro de algún partido político”. Este último punto puede ser considerado como una virtud. Asimismo, la necesidad de un esquema que nos permita ser constantemente críticos tanto de la derecha como de la izquierda está pendiente desde hace mucho tiempo. En América Latina, la bifurcación actual de izquierda/derecha no ha sido útil para analizar los problemas de la región. Mientras la izquierda da una respuesta unilateral y simplista en la que las injusticias de un país son estructurales y externas, con una causa forzosamente foránea (el imperialismo), la derecha, por su lado, se centra en la crítica del intervencionismo del Estado y su necesario adelgazamiento mediante privatizaciones. Ambas son respuestas flojas y predecibles, provenientes de ideologías políticas, y ambas fracasan al evadir la complejidad de las injusticias.

Resulta cuestionable la idea de que el pensamiento decolonial sea capaz de proveer un esquema necesario en este sentido, es decir, que pueda ser crítico tanto de la izquierda como de la derecha —aunque lo afirme Mignolo—, pues la mayoría de los teóricos decoloniales están casados con la idea de que el capitalismo y el liberalismo son constitutivos de la colonialidad y la modernidad. Quizá sea por eso que, por ejemplo, Dussel no ha criticado los gobiernos de Hugo Chávez o Fidel Castro, muy al contrario.⁷ Una actitud de esta naturaleza no es más que la consecuencia de presuponer la colonialidad como barómetro teórico para determinar dónde reside el mal. Aquí está otro ejemplo de por qué, a pesar de su utilidad, esta categoría puede constreñir y cegarnos frente a las injusticias concretas.

⁷ En su decimoquinta tesis sobre la política, Dussel (2008: 119) escribe que “los vientos que vienen del Sur (de los Néstor Kirchner, Tabaré Vázquez, Luiz Inácio Lula, Evo Morales, Hugo Chávez, Fidel Castro, y tantos otros) nos muestran que las cosas pueden cambiar. ¡El pueblo resume la soberanía!” Véase también su entrevista en Venezuela (Dussel, 2016).

En contraposición, la izquierda por la que aboga Villoro, libre de un sistema individual de creencias o de una teoría general de la dominación, debe ser pluralista. Hasta individuos con doctrinas políticas diferentes pueden pertenecer a la izquierda, si es que tienen un interés genuino por el bienestar de aquellos que son excluidos o dominados. La base de esta unidad es el hecho de que, a pesar del pluralismo de las opresiones concretas, “todos los grupos dominados comparten, en medidas distintas, un interés común: justamente liberarse de su estado dominado” (Villoro, 2007: 134). Aunque pueda cuestionarse la plausibilidad de esta propuesta, el énfasis que Villoro pone en la praxis para esta izquierda ideal, entendida como un movimiento de resistencia colectivo y plural, no deja de plantear un gran desafío a la izquierda latinoamericana actual. Su llamado indica la necesidad de resistir a una unidad cimentada en una creencia o doctrina intelectual como base de la solidaridad, para buscar más bien un compromiso moral compartido. En otras palabras, si un movimiento liberador depende de algún esquema teórico para la unidad, se arriesga a ejercer la exclusión en la práctica, alentando el conflicto entre los grupos con base en desacuerdos teóricos y desde el confort de los sillones, en una pugna sin fin para tratar de determinar quiénes son los más oprimidos en una sociedad o qué teoría de la dominación explica más. Estas disputas teóricas casi siempre son contraproducentes, benefician el *statu quo* y se olvidan de la importancia de la praxis.

Los peligros de usar el pensamiento indígena y hablar en nombre de los oprimidos

Un punto en común entre Villoro y los teóricos decoloniales radica en su solidaridad e inspiración en los movimientos sociales de raigambre comunitaria y pensamiento indígena. Así, han adoptado nociones y principios de este último en sus filosofías. Por ejemplo, Villoro y Dussel han apelado a la noción de pueblo y a los principios de la buena asociación en el zapatismo, mientras que Mignolo (2000) y otros han adoptado la noción de *Ne-pantla*. Sin embargo, el hecho de que todos sean intelectuales no indígenas los expone a ciertos peligros que vale la pena explorar.

Un primer riesgo deriva de una posible malinterpretación de los conceptos indígenas, por el sesgo que implica la pertenencia cultural ajena de los filósofos en cuestión. Cuando ciertas nociones son retiradas de su contexto original y colocadas en manos de gente alejada de aquellas culturas, el significado puede ser distorsionado. Ahora bien, ¿hay algo malo o problemático en estos préstamos o adopciones? De hecho, uno podría argumentar que la aparición de nuevos productos culturales, incluyendo filosofías, es el resultado del tomar prestado e incluso de la distorsión, en el sentido de la transformación de lo que se adoptó. No obstante, los problemas pronto comienzan a surgir si quienes retoman no admiten ni son explícitos sobre la manera en que están transformando lo que tomaron o, peor aún, si lo hacen de manera irrespetuosa y explotadora, atribuyéndose todo el mérito, usurpando los créditos y recibiendo los beneficios. Aún más problemática es esta situación cuando ellos provienen de una cultura dominante, históricamente conocida por su manera equivocada de explotar los recursos nativos (colonialismo).

Aquí no deseo establecer criterios o reglas sobre cuándo el uso ajeno de ideas indígenas es problemático. Sin duda, las prohibiciones o reglas absolutas no tienen sentido; el contexto es el que importa para esta cuestión. Mi único objetivo es señalar que existe el peligro de caer en un tipo de apropiación del pensamiento indígena que es problemático, especialmente cuando es cometido por filósofos no indígenas. En el caso de Villoro, desde su reciente fallecimiento, algunos especialistas siguen investigando los detalles biográficos de su relación con la gente indígena de Chiapas. Hasta ahora no existe evidencia que sugiera que usó el pensamiento o a la gente indígena de maneras objetables. Al contrario, el hecho de que fue aceptado y celebrado como zapatista por las mismas comunidades sugiere que Villoro no fue percibido como persona ajena que solamente se comunicaba con ellos para usar sus ideas. Es más, en varias publicaciones, él indicó claramente que su objetivo radicaba en construir la autonomía de las comunidades indígenas, demostrando al resto del país que “tenemos que aprender de ellos” (Villoro, 1995b).

¿Han malinterpretado o malversado los teóricos decoloniales el pen-

samiento indígena? Es una pregunta difícil de contestar. Sin embargo, la evidencia de un posible problema viene de un artículo publicado por la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2012). He seleccionado aquí algunos de los pasajes más destacados, como evidencia de que el peligro de la usurpación es más que una vaga posibilidad especulativa:

Los departamentos de estudios culturales en universidades norteamericanas han adoptado las ideas de estudios subalternos e iniciado debates en América Latina, de este modo creando una jerga, un aparato conceptual, y formas de referencia y contra-referencia que han aislado a los tratados académicos de alguna obligación o diálogo con fuerzas sociales insurgentes. Walter Mignolo y compañía han construido un pequeño imperio dentro de un imperio, apropiando estratégicamente las contribuciones de los estudios subalternos de la escuela de la India y de varias variantes latinoamericanas de la reflexión crítica sobre la colonización y descolonización [...]

Neologismos como decolonial, transmodernidad, y eco-si-mía proliferan, y tal lenguaje enreda y paraliza a sus objetos de estudio: la gente indígena y descendiente de África con la que estos académicos creen dialogar. Pero ellos también crean un nuevo canon académico, usando un mundo de referencias y contra-referencias que establece jerarquías y adopta a nuevos gurús: Mignolo, Walsh, Enrique Dussel [...]

Equipada con capital cultural y simbólico, gracias al reconocimiento y certificación de los centros académicos de los Estados Unidos, esta nueva estructura del poder académico se materializa en la práctica a través de una red de lectorados y profesorados invitados entre universidades. A través del juego de quien cita a quien, jerarquías se han estructurado, y terminamos teniendo que consumir, de forma regurgitada, las mismísimas ideas sobre la descolonización que nosotros, la gente e intelectuales indígenas de Bolivia, Perú, y Ecuador, hemos producido independientemente.

Los decoloniales deberían estar preocupados por el peligro de la malversación. Si no tienen cuidado con la manera en que usan el pensamiento indígena, puede que terminen llegando a una seria inconsistencia, en la que ellos mismos estén colonizando al pensamiento indígena. De ahí, lo

anterior se relaciona con el peligro de la ventriloquía, es decir, cuando un intelectual no indígena asume una postura autoritaria y empieza a hablar en nombre de los indígenas, tal como lo ilustra el mensaje contenido en la imagen 1. Esto le puede pasar a cualquier líder intelectual y hasta a quienes son miembros del mismo grupo al que reivindican. Ocurre cuando los ventrílocuos “hablan en nombre de” los que tratan de ayudar, pero sin escucharlos realmente, asumiendo una tutoría sobre ellos de manera paternalista. El problema, entonces, radica en la naturaleza de la relación entre ambas partes, los intelectuales no indígenas y las comunidades indígenas, cuando ésta adquiere formas asimétricas de no reciprocidad.

Es a lo que se refiere Rivera Cusicanqui (2012) cuando observa que “la academia norteamericana no sigue el ritmo de nuestras discusiones; no interactúan con las ciencias sociales andinas en alguna manera significativa”. Ella ve poca diferencia entre los viejos marxistas y los “nuevos gurús” —como llama a los decoloniales— en la medida en que “reproducen la dominación cultural [...] por su competencia en el lenguaje legítimo y pensamiento occidental. Era obvio que para hacer esto, y proclamarse como portavoces e intérpretes de las exigencias de gente indígena, fue necesario ofuscar los discursos” (Rivera, 2012). Éste es precisamente el tipo de izquierda que también criticó Villoro, uno que se otorga el derecho de hablar en nombre de los oprimidos por la fe dogmática que tiene en su teoría de la dominación global. En contraposición, el filósofo mexicano consideraba la necesidad de una relación recíproca, igualitaria y democrática entre los pueblos indígenas y los intelectuales solidarios, pero no indígenas, para que los segundos escuchen y aprendan de los primeros, antes de hablar con y sobre ellos.

Conclusiones

En este ensayo, he contrastado el pensamiento de Luis Villoro con los estudios decoloniales para demostrar cómo uno puede ser crítico del colonialismo y el liberalismo sin caer en peligros de interpretación y usurpación. Mientras el proyecto decolonial esté centrado en una teoría general y compartida de la dominación, corre el riesgo de ser excluyente de otros

proyectos filosóficos de liberación. Las grandes categorías que proponen los teóricos decoloniales y la manera en que las aplican tienden a no capturar la particularidad histórica concreta de las injusticias actuales, en toda su diversidad y complejidad. Asimismo, asumir un barómetro teórico del bien y el mal a un nivel global resulta en un determinismo geográfico y en lecturas históricas simplistas. Los decoloniales rechazan el “Occidente” y dicen hablar desde otro lugar, el de los oprimidos. Sin embargo, no son ni subalternos ni indígenas, por lo que deberían oír y aprender de ellos, en vez de querer hablar en su nombre.

IMAGEN 1. *Todas las teorías poscoloniales y otras críticas que estudias no te dan derecho a hablar por mí o sobre mí*



FUENTE: <https://www.pinterest.com.mx/pin/340373684316527293/>

Bibliografía

- Alcoff, Linda, "Mignolo's Epistemology of Coloniality", *The New Centennial Review*, vol. 7, núm. 3, 2007.
- _____, "An Epistemology for the Next Revolution", *Trans-modernity*, vol. 1, núm. 2, 2011.
- Dussel, Enrique, "Philosophy and Praxis", english translation of sections of *Filosofía de la Liberación*, 1980. Disponible en: <http://www.ifil.org/dussel/textos/c/1980-115.pdf>
- _____, *Twenty Theses on Politics*, Durham, NC, Duke University Press, 2008.
- _____, "Enrique Dussel: Without Epistemic Decolonization, There Is No Revolution", 2016. Disponible en: <https://venezuelanalysis.com/analysis/12734>
- Frega, Roberto, "Between Pragmatism and Critical Theory: Social Philosophy Today", *Human Studies*, vol. 37, núm. 1, 2014.
- Grosfoguel, Ramón, "The Epistemic Decolonial Turn", *Cultural Studies*, vol. 21, núm. 2, 2007.
- _____, "Transmodernity, Border Thinking, and Global Coloniality", 2008. Disponible en: http://www.humandee.org/spip.php?page=imprimer&id_article=111
- Hurtado, Guillermo, "Editorial essay", *Razon newspaper*, México, 22 de febrero de 2015. Disponible en: <http://www.razon.com.mx/spip.php?article237889&tipo=especial>
- _____, "Portraits of Luis Villoro", *APA Newsletter in Hispanic/Latino Issues*, vol. 15, núm. 1, 2015a.
- Maldonado-Torres, Nelson, "On the Coloniality of Being", *Cultural Studies*, vol. 21, núm. 2, 2007.
- _____, "Thinking through the Decolonial Turn", *Trans- modernity*, vol. 1, núm. 2, 2011.
- Mendieta, Eduardo (ed.), *Decolonizing Epistemologies*, Nueva York, Fordham University Press, 2011.
- Mignolo, Walter, "Introduction: From Cross-Genealogies and Subaltern Knowle-

- dges to Nepantla”, *Nepantla: Views from South*, vol. 1, núm. 1, 2000.
- _____, *The Idea of Latin America*, Oxford, Blackwell Publishing, 2005.
- _____, “Delinking: The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality, and the Grammar of De-Coloniality”, *Cultural Studies*, vol. 21, núm. 2, 2007.
- _____, *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, Durham, Duke University Press, 2011. Disponible en: <https://doi.org/10.1215/9780822394501>
- _____, *Local Histories/Global Designs*, Princeton, Princeton University Press, 2012. Disponible en: <https://doi.org/10.1515/9781400845064>
- Millán Brusslan, Elizabeth, “Philosophy Born of Struggle: ¿One Theme or the Whole Story of the Latin American Tradition?”, *Hispanic/Latino Issues in Philosophy*, vol. 15, núm. 1, 2015.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, “Ch’ixinakax utxiwa: A Reflection on the Practices and Discourses of Decolonization”, *The South Atlantic Quarterly*, vol. 111, núm. 1, 2012.
- Salvatore, Ricardo, “The Postcolonial in Latin America and the Concept of Coloniality: A Historian Point of View”, *A Contracorriente*, vol. 8, núm. 1, 2010.
- Silva, Grant J., “Why the Struggle against Coloniality Is Paramount to Latin American Philosophy”, *Hispanic/Latino Issues in Philosophy*, vol. 15, núm. 1, 2015.

De ciertas desventajas de la razón decolonial y poscolonial: homenaje crítico y libertario al cuestionamiento descolonizador¹

Philippe Corcuff²

En sus convergencias y diferencias, los estudios poscoloniales de origen anglófono y el pensamiento decolonial de origen latinoamericano han provisto recursos para la renovación de la teoría crítica con horizontes emancipadores, al poner en evidencia los supuestos eurocéntricos del pensamiento crítico tradicional y pluralizar su concepción, tanto de la dominación como de la emancipación. No obstante, algunos usos de las referencias decoloniales y poscoloniales, paradójicamente, pueden cerrar otra vez y demasiado rápido lo que así fue abierto. El riesgo se presenta, entonces, en dos modalidades: 1) volver a focalizar el pensamiento crítico y emancipador alrededor de un eje principal, que ahora es el eje poscolonial o decolonial, siguiendo de esta manera una tentación existente en los marxismos más tradicionales respecto a la contradicción capital/trabajo (para la crítica so-

¹ Partes de este capítulo han sido traducidas del francés y del inglés al español por Pierre Gaussens.

² Philippe Corcuff es profesor de ciencia política en el Instituto de Estudios Políticos de Lyon, Francia. Miembro del laboratorio de sociología CERLIS (Centre de Recherche sur les Liens Sociaux), CNRS-Université Paris Descartes-Université Sorbonne Nouvelle. Correo electrónico: philippe.corcuff@sciencespo-lyon.fr

cial) y la salida de la explotación capitalista (para la emancipación), en vez de enfrentar el desafío de la pluralidad —sin dejarse llevar por la diseminación “posmoderna” del sentido— (Corcuff, 2015a); 2) volver a esencializar de manera paradójica las identidades tras haber deconstruido el esencialismo colonial, contribuyendo así a alimentar en la escena internacional la importancia actual de los identitarismos, entendidos como aquellas tendencias a privilegiar una identidad principal cerrada en su aproximación a las personas y los grupos.

Frente a tal perspectiva, este texto propondrá tres aclaraciones complementarias: 1) una interrogante en torno a los usos de la referencia decolonial por el Partido de los Indígenas de la República (PIR) en el contexto francés; 2) una puesta en evidencia de los límites del tópico poscolonial del “esencialismo estratégico” en la obra de Gayatri Chakravorty Spivak, gracias al análisis de una serie televisiva: *American Crime*; y, 3) una crítica ampliada de los identitarismos en el actual contexto político internacional. Estas aclaraciones se inscriben en el registro académico de la teoría política, tomada como espacio de diálogo entre la teoría sociológica y la filosofía política (Leca, 1985). El análisis desarrollado se presenta como un homenaje crítico y libertario a los aportes decoloniales y poscoloniales, tanto a la manera en que contribuyen a que el pensamiento crítico se afine, como a los escollos que encuentran, y no como una crítica sistemática a los mismos. El objetivo de este homenaje se orienta más al cuestionamiento descolonizador, como fuente de preguntas críticas sobre aspectos no pensados y ampliaciones de nuestros espacios mentales, y no de las teorías y/o políticas decoloniales y poscoloniales, que se congelan demasiado pronto en visiones homogeneizadoras del mundo.

Usos maniqueos de la referencia decolonial en Francia: crítica libertaria al Partido de los Indígenas de la República (PIR)

El Partido de los Indígenas de la República (PIR), uno de los usuarios de la referencia decolonial en Francia, nació en febrero de 2010 de una transformación del Movimiento de los Indígenas de la República, creado en diciembre de 2005 y proveniente de la petición pública de enero de ese año,

llamada: “¡Somos los indígenas de la República!” Esta última obtuvo un apoyo importante, recabando miles de firmas. Fui firmante de este llamado, que abrió la posibilidad para la emergencia de un movimiento social poscolonial y decolonial en Francia. Sin embargo, el Movimiento de los Indígenas de la República y luego el PIR se convirtieron en organizaciones marginales, sectarias y dogmáticas. Hoy, este partido sólo cuenta con algunas docenas de activistas, provenientes de la inmigración poscolonial y dotados de gran capital cultural, y desarrolla temas regresivos si los comparamos con las contribuciones de ciertas perspectivas interseccionales y emancipadoras.

Fuera de Francia, la percepción sobre el PIR a menudo se vuelve borrosa, particularmente, tras la publicación en 2017 de la traducción al inglés del libro de Houria Bouteldja, *Los blancos, los judíos y nosotros*, por una conocida editorial “posmoderna” de Estados Unidos, Semiotext(e), con un prólogo de un reconocido filósofo afroamericano, Cornell West. Bouteldja fue vocera del PIR hasta su renuncia a la organización en octubre de 2020. La lógica de las modas intelectuales en los campus estadounidenses pronto y simultáneamente la convirtieron: 1) en la líder de un movimiento social, aunque ella represente a un grupúsculo con casi ningún eco en las luchas concretas de los oprimidos; y, 2) en una teórica decolonial, a pesar de que su libro carezca de sustancia teórica, sea políticamente ambiguo y represente una variante regresiva de lo decolonial, dirigida en contra de la interseccionalidad (Bouteldja, 2013).

El principal interés del llamado de 2005 tiene que ver con el hecho de haber señalado las especificidades de la opresión poscolonial y haber incitado a la izquierda a descolonizarse más profundamente, en particular contra las cegueras del republicanismo francés. Pero después de este punto de partida positivo, el PIR giró progresivamente hacia callejones teóricos sin salida. Indicaré brevemente sólo tres grandes problemas que representan tendencias en los textos de los Indígenas de la República, aunque con elementos contradictorios importantes: 1) la opresión poscolonial como principal contradicción; 2) el esencialismo comunitario y la marginalización de la individualidad; y 3) el problema tácito de la representación polí-

tica. Concluiré este primer apartado sobre la posibilidad de una alternativa interseccional, con el concepto de “inmanencia con brújula” (*immanence à boussole*). A través del análisis, defenderé el punto de vista de la integración del antirracismo poscolonial y decolonial en una perspectiva de emancipación social pluridimensional. Finalmente, cabe aclarar que este primer apartado resume y actualiza un largo estudio crítico publicado en su versión original en francés (Corcuff, 2015b).

1) Los Indígenas de la República hacen un llamado acertado a las otras fuerzas emancipadoras para descolonizarse —es decir, para deshacerse de las adhesiones coloniales que a menudo se desconocen como tales—, como el movimiento obrero, el feminismo, el movimiento GLBT+, el anarquismo, etc. Pero rechazan, por el contrario, que estas fuerzas les exijan eliminar prejuicios y prácticas inspirados en otros modos de dominación. Asimismo, hay otros indicios que muestran que los Indígenas de la República implícitamente dan prioridad a la lucha decolonial sobre el feminismo, la lucha de clases o el combate a la homofobia. Por ejemplo, Bouteldja prioriza la solidaridad con los hombres indígenas sobre la solidaridad feminista, al escribir que “la crítica radical del patriarcado indígena es un lujo” (Bouteldja, 2016: 84).

Aquí resulta evidente la tentación, derivada del marxismo vulgar —que paradójicamente sirvió mucho para marginar de la historia a las luchas anticoloniales y antirracistas—, a señalar una “contradicción principal”, respecto de la cual las demás contradicciones son vistas como aspectos secundarios, con la diferencia de que “la contradicción principal” sería aquí la poscolonial y ya no el antagonismo capital/trabajo como en el marxismo tradicional.

2) Con Bouteldja la noción de “comunidad” presenta una geometría variable. Puede referirse a los inmigrantes nativos del Magreb en Francia, o a todos los musulmanes, todos los no “blancos”, etc. Esta “comunidad” tiende a ser considerada como un bloque homogéneo para ser esencializada. Bouteldja (2016: 84) habla entonces de “lealtad comunitaria”, siendo ésta una razón para su hostilidad hacia los “matrimonios intercomunitarios” y la cuestión del “mestizaje”. Otro de los principales pensadores del PIR, Sa-

dri Khiari (2015), afirmó en mayo de 2015, respondiendo a una pregunta sobre las oposiciones políticas dentro del campo islámico: “El islam es decolonial. No tengo nada más que decir sobre el tema”. De esta manera, negó los conflictos entre las corrientes autoritarias, incluso totalitarias, conservadoras y emancipadoras dentro del islam, en beneficio de una supuesta esencia positiva y homogénea. Un joven filósofo y activista de los Indígenas de la República, Norman Ajari (2016), va aún más allá al abrazar positivamente el esencialismo, con un texto intitulado: “Hacer vivir su esencia”.

En este esencialismo comunitario, de manera inversa, las individualidades no existen como una dimensión importante dentro del discurso de los Indígenas de la República. El yo tiende a fusionarse con el nosotros. Por ejemplo, Bouteldja (2015: 66) afirma: “Un proyecto decolonial no puede ser pensado desde las individualidades, sino desde las culturas y las identidades oprimidas”. La cuestión individual está casi ausente en los discursos políticos del PIR. No hablo aquí del “individuo” del liberalismo político, del *homo economicus* del (neo)liberalismo económico o del “yo” dominante y autosuficiente de Marx Stirner, todos situados fuera de las relaciones sociales. Hablo de un individuo entendido en términos sociológicos, cuya peculiaridad está hecha de una pluralidad de membresías y experiencias colectivas. Desde mi formación sociológica, la singularidad del individuo está en la intersección de varios hilos colectivos, sin que se reduzca a ninguno de ellos. Es la forma de pensar que encontramos en la concepción subestimada del “*habitus* individual” de la sociología de Pierre Bourdieu: una forma singular e inflexible hecha con materiales colectivos (Corcuff, 2009). Sin embargo, a diferencia de esta concepción y de otras perspectivas —como las anarquistas—,³ para Bouteldja la ascendencia de la comunidad impide dar lugar a esta individualidad.

3) El PIR (y Houria Bouteldja en particular) se ve a sí mismo como el

³ Para un panorama sobre los autores clásicos del anarquismo europeo (Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Malatesta, Pelloutier, Makhno, Durruti), véase la selección de textos presentada por el comunista libertario Daniel Guérin (2012); para una actualización de la teoría política libertaria a través de la confrontación entre pensadores clásicos (como Proudhon o Bakunin) y contemporáneos (como Bourdieu, Foucault o Levinas), véase mi ensayo de filosofía política anarquista y pragmática (Corcuff, 2015c).

obvio representante de la famosa “comunidad” de geometría variable (poscolonial/proveniente del Magreb/todos los no “blancos”/todos los musulmanes). La “comunidad” tiende a ser homogénea y singular junto con el discurso que busca representarla. Las voces disidentes son reducidas a la figura de “traición”, siguiendo la expresión de un activista del partido, Louisa Yousfi (2015), o a la de “traidor a la raza”, según Azzedine Benabdellah (2015), lo que lo acerca al vocabulario estalinista.

Aunado a lo anterior, los “principios políticos generales del PIR” de febrero de 2010 hacen necesaria la lógica representativa: “La constitución de una identidad política común de los indígenas requiere la existencia de un polo unificado representativo” (PIR, 2010), a pesar de que esta lógica aparezca en el corazón del modelo de Estado moderno y colonial, ya enunciada por Hobbes (1971: 177) en los siguientes términos: “dar todo su poder y toda su fuerza a un solo hombre, o a una sola asamblea, que puede reducir todas sus voluntades, por regla de la mayoría, en una sola voluntad”. Al hacerlo, los líderes del PIR subestiman la dominación específicamente política que implica la representación política, misma que fue criticada desde el anarquismo —por ejemplo, por Bakunin— o la sociología, desde Robert Michels hasta Pierre Bourdieu. En este sentido, dichos líderes hacen invisible el sistema de poder-saber del cual se benefician en comparación con aquellos a quienes dicen representar.

Los tres escollos que acabo de revisar en los discursos del PIR no son los únicos que operan en el aplanamiento homogeneizador del pensamiento crítico y emancipador. Las conclusiones del libro de Houria Bouteldja se presentan como una radicalización de la homogeneización política que toma la forma paradójica de un vuelco reivindicado de lo decolonial en lo paracolonial implícito. Así, termina por encontrar un universalismo alternativo al falso universalismo occidental en la identidad musulmana —aunque ésta sea igualmente situada— al lanzar un “*Allahou akbar!* Un punto de vista universal —¡por fin!—” (Bouteldja, 2016: 132). Al imperialismo occidental con pretensión universalista opone un posible imperialismo musulmán con pretensión igualmente universalista, aplastando también la diversidad cultural en torno a un eje principal. La posibilidad de redefi-

nición de lo universal en horizonte universalizable, basado en un diálogo intercultural, ha sido abortada. El desafío de la pluralidad reanimado por la perspectiva descolonizadora aún está por delante de nosotros.

Contrariamente al PIR, una emancipación social pluridimensional llevaría a tener en cuenta un pluralismo doble: de dominaciones autónomas y de movimientos emancipatorios también autónomos, sin que exista una jerarquía preliminar. Sigue a partir de allí un camino de inmanencia: las posibles y contingentes convergencias entre los movimientos emancipatorios, en el respeto de su respectiva autonomía, sólo pueden nacer en la práctica y no de una arquitectura conceptual definida de antemano que aspira a la trascendencia. Ahora bien, no tendríamos que lidiar con una lógica de inmanencia pura, porque ésta supondría puntos de referencia preliminares, debatibles en el camino, que nos ayudarían a orientarnos. En un nivel mínimo, se trataría de una conciencia de la pluralidad de modos de dominación y de componentes de la emancipación, de su cruce en peculiaridades individuales, del carácter deseable de las convergencias entre los movimientos emancipatorios y de la apertura internacional de las luchas emancipadoras. Es en esta perspectiva que mi concepto de inmanencia con brújula puede mostrarse heurístico. Esto último sugiere que las convergencias de resistencias y alternativas no pueden ser impuestas desde arriba, siguiendo un sistema teórico predefinido o la palabra de una vanguardia revolucionaria (según Lenin) o de un líder populista (según Ernesto Laclau), sino que deben ser trabajadas desde los diferentes sitios de lucha. Sin embargo, este curso inmanente necesita una brújula, que indique puntos de referencia preliminares, para empezar a orientarse. La perspectiva abierta por la inmanencia con brújula rechaza tanto la diseminación “posmoderna” como la nostalgia de las totalidades para esbozar una globalidad plural y procesal.

En un contexto mundial de endurecimientos y confinamientos diversificados por identidades (ultraconservadores, nacionalistas y xenófobos, islamismos y yihadismos, etc.), de los cuales el esencialismo comunitario del PIR sólo constituye una modalidad marginal, la brújula emancipadora también necesitaría una apertura del ser a lo que es el otro. El trabajo del

filósofo Emmanuel Levinas (Corcuff, 2017b) podría ser valioso para los amigos más lúcidos de la emancipación frente a los peligros del presente identitario. Con Miguel Abensour (2012) y Judith Butler (2013), el teólogo de la liberación y pensador decolonial Enrique Dussel (1999, 2009) es precisamente uno de los pocos intelectuales críticos contemporáneos que han sacado recursos de la obra de Levinas. No obstante, sus lecturas sugestivas de la ética levinasiana revelan un defecto: la tendencia a congelar al Otro, como singularidad irreductible al Mismo, en la figura reducida y esencializada de “la víctima”. La tentación esencialista persigue paradójicamente los análisis decoloniales y poscoloniales, a pesar de haber pasado por la deconstrucción de las esencias coloniales.

La serie televisiva *American Crime* como una crítica del “esencialismo estratégico” poscolonial de Spivak ⁴

Las culturas ordinarias actuales (canciones, cine, series de TV, novelas policiales...) pueden servir de soporte para expresar la renovación de una crítica social emancipadora en nuestras sociedades. La teoría crítica que puede animar las culturas ordinarias no puede presentarse, entonces, como una teoría crítica propiamente dicha, es decir, explícitamente conceptualizada, sino a través de un diálogo transfronterizo entre los “juegos de lenguaje” (*Wittgenstein*) de las culturas ordinarias y los “juegos de conocimiento” de la filosofía y las ciencias sociales (Corcuff, 2016). La crítica social emancipadora que se filtra a través de las culturas ordinarias puede enriquecer la teoría política crítica de origen académico, e incluso puede considerarse como una teoría crítica específica, como cuando el filósofo Stanley Cavell (2003) habla del “pensamiento del cine”.

American Crime (AC) es una serie televisiva que, en el “juego de lenguaje” de las series, traspone ciertas características de la novela negra de tradición estadounidense y del cine negro hollywoodense (Corcuff, 2014a). Ha sido difundida por la cadena de televisión ABC en el curso de tres temporadas, entre 2015 y 2017. Su creador y productor es el novelista, guionista

⁴ Extracto del artículo: “Las culturas populares como teorías críticas frente a las tendencias ultraconservadoras del contexto ideológico-político actual” (Corcuff, 2019), traducido por el profesor Gilberto Giménez.

y director afroamericano John Ridley. Se trata de una serie de tipo antología, es decir, cada una de las temporadas son independientes, con personajes diferentes en lugares también diferentes. La especificidad de esta serie de antología radica en que, en el curso de las tres temporadas, se vuelve a encontrar a una parte importante de los mismos actores desempeñando roles diferentes. Nos focalizaremos aquí en la primera temporada de 2015.

Esta última inicia con el asesinato de Matt Skokie, un joven veterano blanco de la segunda guerra del Golfo, y la violación de su mujer en la ciudad de Modesto, California. El principal sospechoso aprehendido es Carter Nix (Elvis Nolasco), un toxicómano negro. Así, la temporada en cuestión tiene afinidades, como las otras dos y dentro del “juego de lenguaje” de las series, con la problemática de la interseccionalidad en ciencias sociales. La galaxia de los enfoques que utilizan la noción de interseccionalidad procura interrogarse sobre los efectos del entrecruzamiento entre diferentes relaciones sociales de dominación: dominación de clase, patriarcado, racismo, heterosexismo, etc. (Crenshaw, 2005; Jaunait y Chauvin, 2012). La primera temporada de AC trata principalmente de las relaciones entre las desigualdades sociales, las discriminaciones raciales y los estereotipos de género, bajo una forma de determinismo sociológico, e incluso de fatalismo, análogos a los que encontramos en las novelas negras del escritor estadounidense David Goodis (1917-1967).

El “crimen americano” tratado por la serie revela ser, al filo de la narración, cada vez menos el crimen factual del principio, puesto que la investigación se interesa sobre todo por los prejuicios activamente presentes en la sociedad estadounidense. La serie parece incluso desinteresarse de la pregunta tradicional: ¿quién es finalmente el culpable del asesinato y la violación?, para manifestarse como el reverso estructural —en el sentido de las estructuras sociales opresivas— del “sueño americano”. En efecto, la temporada es una travesía por desilusiones personales y colectivas, aunque manteniéndose en tensión con algunas esperanzas. Con un análisis casi-sociológico, inscrito en la perspectiva de la dinámica de las relaciones sociales y la singularidad de las trayectorias individuales, la serie ofrece un

paseo terapéutico —en el sentido de la filosofía de *Wittgenstein*— por la sociedad estadounidense y las personas que la componen.

Los prejuicios raciales se imponen de modo particular en esta temporada: tanto del lado de los blancos, como es el caso de la madre de Matt Skokie (Felicity Huffman), como del lado de los negros, por ejemplo, con la hermana de Carter Nix, convertida al islam bajo el nombre de Aliyah Shadeed (Regina King). No encontramos, sin embargo, un tratamiento estrictamente simétrico entre un “esencialismo de los dominantes” y lo que el sociólogo Abdellali Hajjat (2015) caracteriza como “esencialismo invertido” de los dominados. John Ridley nos muestra que, para desarrollar una movilización colectiva por una causa, este “esencialismo invertido” puede constituir un recurso útil, en este caso, a través de la activación de una red musulmana.

En este sentido, lo anterior coincide con la hipótesis formulada por la teórica poscolonial india Gayatri Chakravorty Spivak, relativa a algo así como un *esencialismo estratégico*,⁵ es decir, una esencialización de la identidad colectiva de los grupos subalternos como apoyo ideológico y político en su combate contra la dominación. Sin embargo, al mismo tiempo que ayuda a estimular las resistencias y a liberar energías emancipatorias, este esencialismo tiende a atrapar a los individuos y los grupos dentro de identidades cerradas. La apertura hacia un *más allá* emancipador se realiza mediante un avance autolimitado, de modo que *el Mismo* constituya un recurso para la lucha, mientras que *el Otro*, dentro de este marco, se convierte en enemigo. Este “esencialismo positivo”, justificado por razones “estratégicas”, se presenta como una fetichización más banal y duradera de una identidad colectiva, a través de un mecanismo de representación política (Bourdieu, 1984). Al cerrar las delimitaciones simbólicas de un grupo dominado, bajo la égida del portavoz que participa en su constitución hablando en su nombre (en el caso de la serie, los líderes de la comunidad afromusulmana), ese mecanismo de representación no permite reconocer

⁵ Spivak se refiere más precisamente al “uso estratégico de un esencialismo positivo” y de un “momento de esencialización” comandado por un “interés político” (Spivak, 1988: 13), lo que posteriormente ha sido sintetizado mediante la expresión de “esencialismo estratégico”.

la singularidad de las individualidades, con sus diferencias, e incluso sus contradicciones, respecto a las normas que se suponen compartidas, ni tener en cuenta el carácter compuesto de sus referencias identitarias.

La serie nos muestra cierto éxito de la acción colectiva sobre bases identitarias en la defensa de Carter Nix, pero también diferencias y tensiones entre el acusado y su hermana. El conflicto principal concierne a la compañera blanca, también toxicómana, de Carter: Aubry Taylor (Caitlin Gerard). Por ejemplo, cuando Aliyah visita a Carter en la prisión, imponiendo condiciones antes de que su comunidad afromusulmana pague la fianza:

ALIYAH: Lo que aquí está ocurriendo desborda tu persona. Se trata de todos los hombres negros que no obtienen justicia. Tú debes representarlos. Tú tienes que ser la voz de la gente que no tiene voz. Y no tienes que volver a ver a esa muchacha.

CARTER: Aubry no es la que tú crees.

ALIYAH: Ella no es buena para ti. [...]

CARTER: Yo la amo. Tú puedes detestar a los blancos que quieras. Pero yo amo a Aubry.

ALIYAH: No se trata de una negociación, sino de una condición. Yo te comprendo más de lo que crees. Una vez que seas levantado de aquí, me lo agradecerás (SO1E04)

El amor se presenta aquí como el grano de arena que preserva una apertura singular. Pone en claro la manera en que los desarreglos del resentimiento pueden nutrir una política de identidad cerrada. La teoría política crítica que se desprende de la temporada reconoce una parte de verdad en la hipótesis de Spivak, y cuestiona al mismo tiempo sus escollos, mediante un procedimiento que tiene semejanzas con el de Abdellali Hajjat (2015) en su doble análisis de los éxitos y los *impasses* del “esencialismo invertido” en las luchas poscoloniales. Aquí se evidencia una teoría crítica, captada por un “juego de lenguaje” televisivo, en debate y matizado con una teoría política que forma parte de un “juego de conocimiento” académico.

La primera temporada de AC termina mal: la pareja negro-blanca es mal vista desde todos lados. El mestizaje interracial, una de las modalidades del mestizaje entre una diversidad de hilos colectivos que compone cada singularidad individual, se presenta todavía como un “crimen americano”, tanto para los dominadores como para los dominados. No se niega el peso de las relaciones de dominación, puesto que la serie pone de manifiesto cómo condicionan desde arriba las vidas individuales. Sin embargo, lo real no está enteramente organizado bajo la férula de esta polaridad. Es posible una emancipación. Esta posibilidad toma la forma de un sueño en el curso del último episodio (número 11), mientras que lo trágico arrastra la serie en su pesimismo. Como en muchas otras novelas de David Goodis, esta posibilidad es, por lo tanto, poco probable, pero sigue en pie una escapada utópica.

A través un diálogo con la teoría política académica, la serie *American Crime* aporta recursos críticos que convergen con la crítica de las tendencias esencializadoras de la política decolonial del PIR. Permite, por otra parte, señalar las proximidades entre el esencialismo decolonial del PIR y el esencialismo poscolonial de Spivak, apuntando sus escollos. Sin embargo, no se trata de simetrizar negativamente el esencialismo de los dominantes con el de los dominados, sino de aprehender sus parentescos. Porque, aunque ofrece apoyos a las resistencias, el esencialismo de los dominados genera tres riesgos políticos importantes: encerrar culturalmente a los grupos dominados, reforzar el fetichismo de sus representantes y aplastar las singularidades individuales en su seno, como tendencias que limitan los horizontes emancipadores.

Más allá de las desventuras esencialistas de lo decolonial: por una crítica ampliada del identitarismo

Parto de la hipótesis según la cual, en el periodo actual, existen perturbaciones que desbordan la orientación clásica de la crítica social hacia apoyos emancipadores que se produjeron desde finales del siglo XVIII y que han constituido uno de los pilares intelectuales de lo que ha sido llamado “la izquierda” (Corcuff, 2020). Los vínculos entre crítica social y emancipa-

ción se han relajado tanto en el campo académico como en el político. En el primero, tanto la lógica de la ultraespecialización de los saberes como la pregnancia del tema de la “neutralidad axiológica”, han desempeñado un papel importante en este sentido. En el segundo, las crisis de los dos polos políticos principales a escala mundial, que reivindicaban en el siglo xx la representación del vínculo entre crítica social y emancipación —los partidos comunistas (a causa del *impasse* estalinista) y los partidos social-demócratas (a causa de la conversión masiva al neoliberalismo económico a partir de los años ochenta)—, han provocado efectos decisivos sobre un acoplamiento cada vez más tambaleante.

Esta disociación tendencial entre crítica social y emancipación en los campos académico y político deja en nuestros días cada vez más lugar para usos ultraconservadores de la crítica en los espacios públicos, en Francia y el resto de Europa (de modo particular en Hungría, Noruega, Eslovaquia, Polonia, Italia, Reino Unido, Suiza, Francia...) y en otros países del mundo (particularmente en los Estados Unidos, a raíz de la elección de Donald Trump en 2016 y en Brasil con la de Jair Bolsonaro en 2018). Se observa de este modo el ascenso al poder de configuraciones ideológicas que asocian hipercriticismo y discriminaciones (xenófobas, sexistas, homófobas, etcétera) dentro de marcos nacionalistas (Amselle, 2014; Boltanski y Esquerre, 2014; Corcuff, 2014b; Traverso, 2017). Las tendencias ultraconservadoras a escala internacional promueven principalmente tesis identitaristas, es decir, visiones cerradas de la “identidad nacional” en la triple oposición al carácter pluricultural de las sociedades de referencia, a los migrantes en general y al islam en particular, más o menos asociado, según los casos, a cierta relegitimación del antisemitismo.

Por otro lado, modalidades muy diferentes de asociación entre autoritarismo (más o menos desarrollado), conservadurismo e identitarismo (nacionalista y/o religioso) constituyen fuerzas políticas importantes alrededor del mundo: se trata de los variados conservadurismos islámicos, más o menos autoritarios, desde los regímenes políticos de Irán y las monarquías del Golfo, hasta las formas más “suaves” de islamismo, como el que dirige el gobierno marroquí o el que ha participado varias veces en el

gobierno tunecino después de la dictadura de Ben Ali, pasando por el islamismo cada vez más represivo del turco Recep Tayyip Erdogan o las formas mortíferas que se reclaman del islam (yihadismos); el poder personificado por Vladimir Putin en Rusia; los gobiernos de la derecha radicalizada y colonizadora en Israel, bajo la autoridad de Benyamin Netanyahu de 2009 a 2019; el nacionalismo hindú en el poder en la India y sus prácticas islamóforas; las persecuciones a los musulmanes en Birmania; las violencias y las discriminaciones en contra de los hindúes en Pakistán, etc. Desde los años noventa, en China existe también la estabilización de una configuración sociopolítica particular, entre capitalismo desenfrenado, poder autoritario de partido único y discursos nacionalistas.

Criticar los identitarismos no equivale a rechazar en la política todo lugar para las identidades individuales y colectivas, sino cuestionar toda focalización política sobre una identidad única o principal, homogénea y cerrada, en su aproximación a un individuo o grupo. Lo criticado son las lógicas de cierre identitario, a las que el politólogo Jean-François Bayart (1996) llama “ilusión identitaria”, los sociólogos Luc Boltanski y Arnaud Esquerre (2014) “obsesión de la identidad” y el antropólogo Jean-Loup Amselle (2014) “trampa identitaria”. Oponiéndose a las dominaciones culturales (susceptibles de ser asociadas a dominaciones económicas y políticas, por ejemplo, en las lógicas coloniales, neocoloniales y poscoloniales) en una promoción del pluralismo cultural, es legítimo defender las identidades de las minorías. No obstante, el tránsito desde reivindicaciones identitarias justificadas a lógicas identitaristas peligrosas se da cuando las identidades así apoyadas son consideradas como cerradas, mediante los bricolajes ideológicos operados por empresarios identitarios —por ejemplo, contra migraciones percibidas como amenazantes—, y la diversidad de los aluviones constitutivos de identidades en movimiento no es reconocida. La “obsesión de la mezcla, del mestizaje”, según la expresión de Amselle (2014: 95), acompaña a menudo esta construcción de muros identitarios, cuyos empresarios morales desarrollan discursos que tienen “por efecto restringir el campo identitario dentro del que se mueve el individuo” (Amselle, 2014: 46).

Frente a los riesgos que supone que grupos oprimidos sean así congelados en identidades cerradas, dentro de un “esencialismo invertido” (Hajjat, 2015), dos figuras históricas del pensamiento poscolonial, el palestino Edward Saïd (2000: 29) y el británico de origen jamaicano Stuart Hall (2007: 320), han recordado la interpenetración y el carácter híbrido de las culturas en general y de las dominadas en particular. Desde el pensamiento decolonial, el portugués Boaventura de Sousa Santos, por su lado, ha puesto el acento en la “relacionalidad cultural”, el punto de vista de la comunicación y de las relaciones que socava “la idea de culturas originales o puras” (Sousa Santos, 2016: 316). No obstante, anteriormente, con el Partido de los Indígenas de la República en Francia y con la noción de “esencialismo estratégico” en Spivak, vimos que en los pensamientos decolonial y poscolonial pueden introducirse derivas identitarias.

Los identitarismos son esencialismos en la medida en que tienden a esencializar las identidades individuales y colectivas, transformándolas en esencias, es decir, en entidades compactas y estables. Constituyen una de las modalidades históricas del culturalismo, como manera de congelar las culturas humanas, cuando estas últimas, en realidad —como lo muestra el panorama propuesto por Amselle (1990) desde el punto de vista de una antropología africanista—, se revelan como dispositivos compuestos, móviles, abiertos y mestizos. En las ciencias humanas, el culturalismo marcó los inicios de la antropología, particularmente estadounidense, desde finales del siglo XIX hasta mediados del XX. Sin embargo, aunque hayan sido fuertemente cuestionados por los antropólogos contemporáneos, los esquemas culturalistas siguieron difundiéndose en medios intelectuales y políticos, tal como lo han documentado Régis Meyran y Valéry Rasplus (2014). Los identitarismos desconocen, entonces, el carácter compuesto de una cultura, siguiendo lo evidenciado por la socióloga estadounidense Ann Swidler (1986), es decir, como “una caja de herramientas de símbolos, historias, rituales y representaciones del mundo que la gente usa en sus variadas configuraciones para resolver diferentes problemas”. Desconocen también la individualidad de cada persona, tal como puede considerarse en términos sociológicos, tejida de una variedad de hilos colectivos sin poder ser reducida a uno de ellos (Corcuff, 2008).

A modo de conclusión

Los recursos decoloniales y poscoloniales nos ayudan a pluralizar nuestra visión de las dominaciones y de las emancipaciones. Sin embargo, ciertos usos de estos recursos nos regresan a una visión más unificadora del pensamiento crítico, alrededor de un eje. Por otro lado, si también contribuyen a deconstruir la teoría crítica vía la crítica del esencialismo colonial, igualmente vuelven a caer en unas formas de esencialismo que alimentan los identitarismos actuales. La crítica de estas derivas nos permite entender mejor dos cuestiones importantes para una renovación de las teorías con horizontes emancipadores: 1) partir de una pluralidad de dominaciones —y sus intersecciones— y de emancipaciones —y sus convergencias— por construirse en las prácticas, según la lógica de una inmanencia con brújula; y, 2) volver a evaluar el lugar de las singularidades individuales abiertas en relación con lo común, concebido como proceso de coproducción (Dardot y Laval, 2014); siendo Emmanuel Levinas uno de los pocos pensadores contemporáneos que problematiza las tensiones dinámicas entre las individualidades y lo común (Corcuff, 2017a).

Esta segunda cuestión también debe poder nutrirse del cuestionamiento descolonizador, más allá de una reducción occidental-centrada del individuo, abriéndose entonces a la diversidad de concepciones sobre este último en el mundo y la historia, en contextos culturales y civilizacionales variados. Es precisamente un compendio en este sentido el que reunió un especialista francés de Japón, Emmanuel Lozerand, sobre sociedades asiáticas, africanas, orientales, islámicas, judías, etc., en momentos históricos diversos, contra “la tesis del monopolio occidental del individuo” (Lozerand, 2014). Así, la perspectiva descolonizadora nos desplaza tanto de la pretensión imperialista occidental por detener el privilegio del “individuo” como de una cierta nostalgia esencialista, presente en las filas decoloniales y poscoloniales, que leen las sociedades no occidentales bajo un prisma unilateralmente comunitario. Este texto se presenta, por lo tanto, como un homenaje crítico y libertario al cuestionamiento descolonizador, aunque sea contra ciertos escollos decoloniales y poscoloniales.

Bibliografía

- Abensour, Miguel, *Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain*, entrevistas con D. Cohen-Levinas, París, Hermann, 2012.
- Ajari, Norman, "Faire vivre son essence", sitio del PIR, 22 de junio de 2016. Disponible en: <http://indigenes-republique.fr/faire-vivre-son-essence/>
- Amselle, Jean-Loup, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, París, Payot, 1990.
- _____, *Les nouveaux rouges-bruns. Le racisme qui vient*, Fécamp, Lignes, 2014.
- Bayart, Jean-François, *L'illusion identitaire*, París, Fayard, 1996.
- Benabdellah, Azzedine, "'Le Métis' et le Pouvoir Blanc", sitio del PIR, 22 de junio de 2015. Disponible en: <http://indigenes-republique.fr/le-metis-et-le-pouvoir-blanc/>
- Boltanski, Luc, y Arnaud Esquerre, *Vers l'extrême. Extension des domaines de la droite*, Bellevaux, Dehors, 2014.
- Bourdieu, Pierre, "La délégation et le fétichisme político", *Actes de la recherche en sciences sociales*, núms. 52-53, 1984, pp. 49-55.
- Bouteldja, Houria, "Race, classe et genre : l'intersectionnalité, entre réalité sociale et limites políticas", sitio del PIR, 24 de junio de 2013. Disponible en: <http://indigenes-republique.fr/race-classe-et-genre-lintersectionnalite-entre-realite-sociale-et-limites-politiques/>
- _____, "Revendiquer un monde decolonial", entrevista con C. Izambert, P. Guilibert y S. Wahnich, *Vacarme*, núm. 71, 2015. Disponible en: <https://vacarme.org/article2738.html>
- _____, *Les Blancs, les Juifs et nous*, París, La Fabrique, 2016 (*Whites, Jews, and us*, Los Angeles, Semiotext(e), 2017).
- Butler, Judith, *Vers la cohabitation. Judéité et critique du sionisme*, París, Fayard, 2013.
- Cavell, Stanley, "La pensée du cinema", en E. Domenach (comp.), *Le cinéma nous rend-il meilleur ?*, París, Bayard, 2003, pp. 15-59.
- Corcuff, Philippe, "Figuras de la individualidad: de Marx a las sociologías contemporáneas", *Cultura y Representaciones Sociales*, núm. 4, 2008, pp. 9-41.
- _____, "Pierre Bourdieu (1930-2002) leído de otra manera. Crítica social pos-

- marxista y el problema de la singularidad individual”, *Cultura y Representaciones Sociales*, núm. 7, 2009, pp. 9-26.
- _____, “Novela policial, filosofía y sociología crítica: referencias problemáticas”, *Cultura y Representaciones Sociales*, núm. 16, 2014a.
- _____, *Les années 30 reviennent et la gauche est dans le brouillard*, París, Textuel, 2014b.
- _____, “¿Qué ha pasado con la teoría crítica? Problemas, intereses en juego y pistas”, *Cultura y Representaciones Sociales*, núm. 18, 2015a, pp. 63-79.
- _____, “Indigènes de la République, pluralité des dominations et convergence des mouvements sociaux. En partant de textes d’Houria Bouteldja et de quelques autres”, sitio Grand Angle, 2015b. Disponible en: <http://www.grand-angle-libertaire.net/indigenes-de-la-republique-pluralite-des-dominations-et-convergences-des-mouvements-sociaux-philippe-corcuff/>
- _____, *Enjeux libertaires pour le xxi^e siècle par un anarchiste néophyte*, París, Éditions du Monde Libertaire, 2015c.
- _____, “Juegos de lenguaje2 del género negro: novela, cine y series”, *Cultura y Representaciones Sociales*, núm. 21, 2016.
- _____, “La individualidad como uno de los ejes de renovación crítica. Entre sociología y filosofía política”, *Entramados y Perspectivas*, núm. 7, 2017a, pp. 210-227.
- _____, “Levinas-Abensour contre Spinoza-Lordon. Ressources libertaires pour s’émanciper des pensées de l’identité en contexte ultra-conservateur”, *Réfractions*, núm. 39, 2017b, pp. 109-122.
- _____, “Las culturas populares como teorías críticas frente a las tendencias ultraconservadoras del contexto ideológico-político actual”, *Cultura y Representaciones Sociales*, núm. 27, 2019, pp. 9-34.
- _____, *La grande confusion. Winter is coming*, París, Cerf, 2020.
- Crenshaw, Kimberlé, “Cartographie des marges: intersectionnalité, politique de l’identité et violences contre les femmes de couleur”, *Cahiers du genre*, núm. 39, 2005, pp. 51-82.
- Dardot, Pierre y Christian Laval, *Commun. Essai sur la révolution du xxi^e siècle*, París, La Découverte, 2014.
- Dussel, Enrique, “Sensibility’ and ‘Otherness’ in Emmanuel Levinas”, *Philosophy*

Today, núm. 43, 1999, pp. 126-134.

_____, “De la philosophie de la libération”, entrevista de diciembre de 2008 con F. Hurtado, *Cahiers des Amériques Latines*, núm. 62, 2009, pp. 37-46.

Guérin, Daniel, *Ni Dieu ni Maître. Anthologie de l'anarchisme*, París, La Découverte, 2012.

Hajjat, Abdellali, “Les dilemmes de l'autonomie : assimilation, indigénisme et libération”, sitio Quartiers XXI, 7 de octubre de 2015. Disponible en: <http://quartiersxxi.org/les-dilemmes-de-l-autonomie-assimilation-indigenisme-et-liberation>

Hall, Stuart, *Identités et cultures. Politiques des Cultural Studies*, París, Ed. Amsterdam, 2007.

Hobbes, Thomas, *Léviathan*, París, Editions Sirey, 1971.

Jaunait, Alexandre, y Sébastien Chauvin, “Représenter l'intersection. Les théories de l'intersectionnalité à l'épreuve des sciences sociales”, *Revue française de science politique*, núm. 62, 2012, pp. 5-20.

Khiari, Sadri, “Nous avons à nous libérer de la modernité”, entrevista con A. Benabdellah, S. Moucharik y S. Nadi, sitio del PIR, 2015. Disponible en: <http://indigenes-republique.fr/%E2%80%AFnous-avons-a-nous-liberer-de-la-modernite%E2%80%AF-entretien-avec-sadri-khiari-a-loccasion-des-10-ans-du-pir/>

Leca, Jean, “La théorie politique”, en M. Grawitz y J. Leca (eds.), *Traité de science politique*, París, PUF, 1985, pp. 47-174.

Lozerand, Emmanuel (ed.), *Drôles d'individus. De la singularité dans le Reste-du-monde*, París, Klincksieck, 2014.

Meyran, Régis, y Valéry Rasplus, *Les pièges de l'identité culturelle. Culture et culturalisme en sciences sociales et en politique (XIX^e-XXI^e siècles)*, París, Berg International, 2014.

PIR, “Principes politiques généraux du Parti des Indigènes de la République”, sitio del PIR, Disponible en: <http://indigenes-republique.fr/le-p-i-r/nos-principes/>

Saïd, Edward W., *Culture et impérialisme*, París, Fayard/Le Monde Diplomatique, 2000.

Sousa Santos, Boaventura de, *Épistémologies du Sud*, París, Desclée de Brouwer, 2016.

Spivak, Gayatri Chakravorty, "Subaltern Studies: Deconstruction Historiography", en R. Guha y G. C. Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies*, Nueva York y Oxford, OUP, 1988, pp. 3-32.

Swidler, Ann, "Culture in Action: Symbols and Strategies", *American Sociological Review*, núm. 51, 1986, pp. 273-286.

Traverso, Enzo, *Les nouveaux visages du fascisme*, París, Textuel, 2017.

Yousfi, Louisa, "Politiser la trahison: le cas Sophia Aram", sitio *Alter Info*, 8 de junio de 2015. Disponible en: https://www.alterinfo.net/Politiser-la-trahison-le-cas-Sophia-Aram_a114591.html

SEGUNDA PARTE

“No es decir nomás.”
El anticolonialismo como lucha

Los pueblos en movimiento como sujetos anticoloniales

*Raúl Zibechi*¹

El punto de vista que pretendo poner en discusión es cómo los pueblos en movimiento se han convertido en sujetos de la descolonización, en la medida que desarticulan las relaciones jerárquicas, logocéntricas, patriarcales y coloniales que sostienen el régimen de acumulación y dominación capitalista. Entre los adversarios que deben sortear, se encuentran las instituciones estatales, las academias y las fuerzas represivas que las apuntalan, de modo que sólo el conflicto con ellas es capaz de mostrar su carácter opresor, poniendo la primera piedra en el camino de la descolonización material y epistémica.

Uno de los obstáculos a superar en este proceso anticolonial es el propio concepto de movimiento social y aun el de movimiento antisistémico.

¹ Raúl Zibechi es periodista e investigador uruguayo en y con movimientos sociales. Doctor Honoris Causa por la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz, Bolivia). Educador popular que colabora con varios movimientos en América Latina. Su último libro es *Tiempos de colapso. Los pueblos en movimiento*, Mexico, Bajo Tierra/ Quimantú, 2020. Correo electrónico: raulzibechi@gmail.com

mico, ya que considero que fueron creados en un contexto determinado (Estados Unidos y Europa) para reflexionar sobre acciones colectivas e interacciones con el Estado en esas regiones. Pero en modo alguno pueden generalizarse para comprender los movimientos de otros pueblos en otras partes del mundo, en particular aquellos que se afincan en territorios disidentes y en resistencia, los que sostienen autoridades propias, construyen poderes no estatales y toda una red de relaciones sociales no mercantiles para educar, sanar y resolver conflictos (Zibechi, 2014).

Durante un tiempo utilicé la noción de “sociedades en movimiento”, para destacar que lo que se pone en movimiento en la acción colectiva territorializada son relaciones sociales heterogéneas respecto a las hegemónicas, inherentes en general a pueblos originarios y negros, campesinos y sectores populares urbanos que habitan las periferias de las grandes ciudades. En los últimos años, al calor de las revoluciones zapatista y kurda, pero también de procesos de autodeterminación en varias geografías latinoamericanas, he optado por utilizar “pueblos en movimiento”, en el entendido de que se trata de sujetos colectivos que conforman pueblos diferentes y reconocibles por esas diferencias (Zibechi, 2018).

Un segundo obstáculo es la limitación espacio-temporal de las ideas y los análisis emancipatorios. El sociólogo egipcio Anouar Abdel-Malek formula una crítica particular al universalismo y nos recuerda que el término “descolonización” es privativo de los “occidentocentristas”, porque toma como eje del análisis la penetración occidental en Asia y África; o sea “un proceso de civilización” que es confrontado por el resurgimiento de Oriente, impulsado por los procesos de liberación nacional o de revoluciones nacionales (Abel-Malek, 1975: 18). No se conformó con la denuncia e indagó en los caminos para superar el colonialismo y el imperialismo. Para salir de la abstracción universalista se aboca a estudiar la “especificidad histórica” de las naciones oprimidas, tarea que lo lleva a dividir el mundo entre dos civilizaciones o “círculos exteriores” (la china y la indoaia) y múltiples áreas culturales o “círculos intermedios”. Porque considera que “no hay universal sin comparaciones”, se aboca, por tanto, a la dialéctica de lo específico que le permite profundizar en las diferencias y particularidades que forman parte de lo universal (Abdel-Malek, 1975: 197).

En esa dirección, señala los límites del marxismo como “concepción sociológica general”, pues “los resultados de la aplicación de esa clave a sociedades industriales avanzadas, no podrá aportar contribuciones duraderas a las civilizaciones no occidentales en el momento de su renacimiento” (Abdel-Malek, 1975: 200). Escribe en los años de la resistencia victoriosa de Vietnam a la invasión de los Estados Unidos y de la Revolución cultural china, que mostraba distancias del socialismo soviético. Sin embargo, si el marxismo se aplicara, sostiene, “a partir del principio de la especificidad histórica”, sería un instrumento de enorme validez para la comprensión de las civilizaciones no occidentales.

Inspirado en su propuesta de analizar la especificidad histórica, pretendo traer al debate dos desarrollos concretos que, a mi modo de ver, enseñan procesos de descolonización en curso; en la convicción de que los sujetos anticoloniales son los únicos capaces de descolonizar las relaciones sociales, cuando desatan conflictos colectivos. La primera enseña cómo los trabajos colectivos (*minga*, tequio o *guelaguetza*) no tienen cabida en la economía política clásica, que debe ser reconstruida para desplazar el concepto individual de trabajo asalariado. La segunda situación nos lleva al pensamiento del dirigente kurdo Abdullah Öcalan, que está desmontando las piezas centrales del pensamiento emancipatorio occidental (con especial énfasis en la lucha de las mujeres) desde la experiencia concreta de los pueblos de Oriente Medio.

Los trabajos colectivos descolonizan el pensamiento crítico

Las categorías y conceptos que maneja la economía política en general, y la crítica marxista en particular, se asientan en el individuo, en la relación entre el obrero y el capitalista como sujetos individuales. Aunque ambos pertenecen a una clase social, las relaciones que establecen son de carácter personal, como los ejemplos que pone Marx cuando analiza los vínculos entre unos y otros. Todo el edificio de la economía política se construye sobre los individuos. Cuando Marx examina la producción material, la define como: “Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: éste es naturalmente el punto

de partida” (Marx, 1977: 39). La clase obrera es, por tanto, una suma de individuos con intereses comunes. La categoría trabajo asalariado se refiere a “un” obrero concreto que recibe un salario por “su” trabajo. Del mismo modo, la mercancía fuerza de trabajo se individualiza al punto que dos obreros que trabajen en ramas u oficios diferentes, perciben remuneraciones distintas. Cada obrero es propietario de su fuerza de trabajo y acude al mercado a venderla, como poseedor individual, a un comprador también individual.

La propiedad privada y la circulación del dinero son para Marx, y para sus seguidores, un rasgo de progreso, de superación de la sociedad primitiva. La utilización del dinero, por ejemplo, define una sociedad que además de desarrollada es madura, ya que considera que en las sociedades en las que no existe dinero son “históricamente inmaduras”, aunque hayan alcanzado un importante grado de desarrollo, como las sociedades precolombinas (Marx, 1977: 60).

En el mismo trabajo, “Introducción general a la crítica de la economía política”, Marx establece que “la sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción” (Marx, 1977: 62), y agrega que a través de ella es posible “comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada” (Marx, 1977: 63). En suma, la economía burguesa suministra la clave de la economía antigua, del mismo modo que “la anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono” (Marx, 1977: 63). En este sentido, el progreso es la superación de estadios inferiores hacia estadios superiores de desarrollo.

El análisis marxista centrado en la sociedad burguesa desarrollada, ha mostrado su validez para la comprensión de las relaciones sociales capitalistas del centro del sistema-mundo que, efectivamente, “evolucionaron” desde las formas más simples a las más complejas, en sociedades caracterizadas por elevados niveles de homogeneidad.² Pero en modo alguno

² En este sentido, las sociedades latinoamericanas son mucho más heterogéneas que, por ejemplo, las europeas. En América Latina los Estados nación fueron contruidos sobre la base de relaciones heredadas de la Colonia y se pusieron en pie en contra de las mayorías negras, indígenas y de criollos pobres. De ahí, su heterogeneidad social es enorme, con

las categorías acuñadas para esas realidades pueden dar cuenta de lo que sucede en mundos diferentes, donde las relaciones sociales se fundan en otro tipo de vínculos que, en la terminología marxista, serían resabios del pasado. Para comprender los límites del análisis de Marx sobre el capital, voy a mostrar que el movimiento zapatista ha desarrollado otra economía política, como lo enseña el subcomandante insurgente Moisés en su intervención en el encuentro “El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista” (Moisés, 2015).

En su análisis sobre “la economía desde las comunidades”, recorre el camino que han transitado desde 1983 hasta la actualidad. En los primeros años, antes de que se formara el EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional), los hacendados poseían las mejores tierras con miles de cabezas de ganado, gracias a las guardias blancas o pistoleros armados, con cuya ayuda empujaron a los campesinos hacia las montañas. El primer paso fue recuperar los medios de producción, las tierras, y luego debieron decidir cómo las trabajarían. La decisión fue hacerlo con trabajo colectivo. Toda la reflexión económica de Moisés (en dos intervenciones luminosas tituladas “economía política I y II”) gira en torno al trabajo colectivo, sobre el que reposa toda la vida de las comunidades zapatistas. Pero no todo el trabajo productivo es colectivo: las asambleas acuerdan que unos días son para lo colectivo y otros días “para nosotros”, o sea, para la parcela familiar.

Entre los pueblos originarios el trabajo colectivo es local, se registra en las comunidades y en algunas ocasiones entre varias comunidades que colaboran de forma muy puntual para alguna tarea que las afecta en común. Pero los zapatistas lo han multiplicado en todos los niveles de su autonomía:

Y el trabajo colectivo que se hace a nivel de pueblo, o sea local, comunidad; se hace a nivel regional, así le decimos, región es donde ya están agrupados 40, 50, 60 pueblos, a eso le decimos región; y luego se hace el trabajo colectivo a nivel municipal, cuando decimos nivel

destaque de la presencia no sólo de esos pueblos, sino de convivencia de relaciones sociales bien distintas, entre las que destaca la reciprocidad y la pequeña empresa familiar (informalidad), entre otras.

municipal a veces junta 3, o 4 o 5 regiones, ya ése es el municipio autónomo rebelde zapatista. Y cuando decimos trabajo colectivo de zona es todos los municipios que hay como lo que se dice zona de Realidad, de Morelia o de Garrucha, las cinco zonas (Moisés, 2015: 84).

Según esta descripción, el trabajo colectivo existe en toda la “sociedad” zapatista, es el rasgo básico de su cotidianidad. Es lo que les ha permitido construir cientos de escuelas y puestos de salud, mantener la producción, las cooperativas y demás emprendimientos colectivos, así como construir clínicas, hospitales y escuelas secundarias, centros de transformación de la producción primaria y todo el entramado material de los cientos de miles de zapatistas que viven en más de mil comunidades y se relacionan en más de 40 espacios colectivos de autogobierno.

Pero Moisés agrega algo central: “El trabajo colectivo no es más que en la madre tierra” (Moisés, 2015: 85). Nos dice que el tequio/minga/trabajo colectivo no es sólo en la producción, sino en todos los aspectos de la vida, material y no material. La construcción del autogobierno se funda en el trabajo colectivo: desde la salud y la educación hasta la justicia, el poder y las Juntas de Buen Gobierno. ¿De qué manera sucede esto? Las personas encargadas de la salud, hueseras, parteras y hierberas, a las que denominan “promotoras”, son elegidas en la asamblea de la comunidad, no por sus capacidades, sino porque les toca servicio, apoyar a su comunidad en esas tareas. No reciben remuneración, pero a través del trabajo colectivo la comunidad les asegura la sobrevivencia, les cultiva la milpa, las apoya con alimentos y cubre sus necesidades. Lo mismo sucede con las personas promotoras de educación y con todas las tareas necesarias para la reproducción de la vida. Por eso Moisés dice que “la paga” es el cuidado comunitario de la milpa, del frijolar, del cafetal o el potrero. La asamblea es también trabajo colectivo que toma las decisiones y sostiene a quienes eligió mediante trabajos colectivos. Del mismo modo, la comunidad sostiene a sus representantes.

Una de las grandes creaciones del zapatismo consiste en haber extendido los trabajos colectivos a todos los niveles en los que se ejerce la autonomía: local o comunitario, municipal, región y de zona. Los zapatistas que

integran municipios y Juntas de Buen Gobierno también hacen trabajos colectivos, para reunirse, tomar decisiones y para sostenerse materialmente. No se trata de que un nivel de la autonomía sostenga al nivel superior. En suma, los trabajos colectivos sustituyen al dinero, y esto es una cuestión que va profundamente a contramano del capitalismo, pero no existe una economía política que reflexiona esta realidad.

“El chiste es que no quede nadie sin trabajar colectivamente” (Moisés, 2015: 101). Los trabajos colectivos no los decide un mando central, una institución centralizada, lo que equivaldría a reproducir un sistema estatal. Son los pueblos, las regiones, los municipios autónomos y las zonas las que se deben poner de acuerdo para decidir cómo se implementan los trabajos y cómo se realiza el reparto, porque hay familias que tienen pocos hijos y otras que tienen muchos, deben discutir cuánto tiempo dedican a trabajar para la familia y cuánto para el colectivo, y así con todos los problemas que surgen.

Como señala Gladys Tzul respecto a los pueblos originarios en Guatemala, el servicio comunal no es remunerado porque “es el trabajo obligado que todos tenemos que hacer para el sostenimiento de la vida en común” (Tzul, 2015: 132). Esa obligatoriedad vale también para las asambleas sobre las que descansa el gobierno comunal indígena, “donde el *k’ax k’ol* (trabajo colectivo) es el piso fundamental donde descansa y se producen esos sistemas de gobierno comunal y donde se juega la participación plena de todos y todas” (Tzul, 2015: 133). En este punto, debe destacarse que la asamblea comunal es bien diferente de la asamblea de los trabajadores urbanos o de los vecinos de un barrio o colonia. Es obligatoria, porque es un trabajo colectivo más. Las autoridades comunales son portadoras de las decisiones de las asambleas, al punto que “no hay disociación entre autoridad comunal y asamblea comunal” (Tzul, 2016: 29).

El sistema zapatista es descentralizado. En cada región y pueblo/comunidad deciden cómo hacer con los dineros de la venta de la cosecha colectiva, si los pasan al banco comunitario o lo invierten en alguna necesidad del movimiento. La vida y los valores comunitarios, sobre los que se inspira el zapatismo, se asientan en una amplia descentralización que permite la

expresión de las especificidades de cada geografía y cada pueblo.³

Los trabajos colectivos que estamos platicando, eso es lo que nos ha ayudado mucho, y de esas dos formas, de que el mes se divide, 10 días para el trabajo colectivo, 20 días para el trabajo de la familia. Cada quien se pone de acuerdo. Otro dice no, 5 días para el trabajo colectivo y 25 días para la de la familia. Cada quien se pone de acuerdo, ya sea pueblo, o sea comunidad, ya sea región, ya sean municipios autónomos o como zona. Esos son cuatro niveles de cómo se trabajan los trabajos colectivos, o sea, son cuatro niveles de asambleas, podemos decir así, de cómo se ponen de acuerdo pues (Moisés, 2015: 107).

Una economía descentralizada, controlada por asambleas y trabajos colectivos, re-produce una sociedad otra, en la que no aparecen conceptos como propiedad, trabajo asalariado y trabajo abstracto, plusvalor y acumulación, por ejemplo. Desarrollar el análisis de una economía política centrada en los trabajos colectivos, es un desafío para el pensamiento crítico contemporáneo, que supone descolonizar las categorías asentadas en el individuo explotado, el obrero asalariado, colocando en su lugar un tipo de trabajo que no tiene referentes en los análisis previos de cualquier corriente de pensamiento. Este desafío no sólo incumbe a la economía, sino a todas las disciplinas, ya que todas toman como punto de partida al individuo o al ciudadano.

Las bases de apoyo zapatistas no poseen propiedad privada de la tierra ni de ningún medio de producción. Sólo administran las tierras recuperadas por la lucha colectiva, así como gestionan todas las creaciones materiales (escuelas, clínicas, cooperativas, etc.) fruto de los trabajos colectivos. No producen valores de cambio (sólo venden una parte de la producción en el mercado), pero el dinero recaudado lo reabsorben como valor de uso, como todo lo que producen. Por eso los intercambios con dinero son mínimos, porque el valor de uso es la norma. Por tanto, no existe el trabajo abstracto, sólo trabajo concreto; tampoco la explotación o la extracción de plusvalor. Entre los zapatistas no hay capital y los trabajos colectivos no

³ En el EZLN convergen por lo menos cinco pueblos originarios, además de mestizos, que viven en regiones de montaña, de selva y en zonas intermedias.

valorizan ningún capital, por lo que estamos ante una no-acumulación de no-capital.

De modo que los mundos nuevos —el zapatismo es apenas una parte de todos ellos, aunque la más desarrollada y extensa—, merecen una economía política de nuevo tipo, que ya no puede referenciarse en la vieja, como sucedió en los países socialistas. Las reflexiones que produjo el “socialismo real” eran simétricas a las de la economía política de la sociedad burguesa: se conceptualizaba, por ejemplo, el modo socialista de producción, la “ley de la acumulación primitiva socialista”, y así con todas las categorías que eran reflejo de la economía burguesa en la socialista, al punto de que se comparaban “los comienzos del socialismo con los primeros pasos del modo de producción capitalista” (Preobrazhensky, 1971: 93).

Ha sido la organización de las bases de apoyo, la recuperación de los medios de producción a través de la lucha colectiva y la extensión de los trabajos colectivos a todas las tareas, lo que permitió superar o descolonizar las categorías analíticas elaboradas por Marx en su crítica de la economía política.

Descolonizando el feminismo desde Kurdistan

La larga lucha del pueblo kurdo está produciendo varios cambios en su propia visión del mundo, en sus prácticas y en sus prioridades. Me detengo en dos aspectos que considero importantes como legado anticolonial al pensamiento crítico: la formulación de una “ciencia de las mujeres” o *Jineología* (*Jineolojî*) que muestra el destacado papel de las mujeres en el conjunto del movimiento kurdo; y el arduo trabajo teórico de Abdullah Öcalan para criticar y desprenderse de la herencia teórico-política del marxismo-leninismo y abrirse a nuevos pensamientos. En ambos casos, ha sido la resistencia contra el colonialismo/imperialismo, el patriarcado y el capitalismo lo que les hizo ver la necesidad de superar la herencia que el Partido de Trabajadores de Kurdistan (PKK) había abrazado en su periodo fundacional en la década de 1970. Quiero enfatizar que no se trata de desarrollos teóricos, solamente, ni que la emancipación de las mujeres kurdas se deba al papel de Öcalan (como supuesto caudillo infalible), como su-

gieren algunos comentarios maliciosos en Occidente, sino que todo se debe a la participación directa de un pueblo en la lucha por su sobrevivencia.

El nuevo papel de las mujeres comenzó con su participación en la resistencia, al ingresar en la lucha en las montañas, ya que esa experiencia “las alejó de los roles y valores conservadores y experimentaron nuevas formas de entender la vida a nivel individual y colectivo” (AA.VV., 2015: 51). En 1987 se funda la primera organización de mujeres, la Unión de Mujeres Patriotas de Kurdistan (YJWK), en Hanover (Alemania). Adoptan el feminismo occidental pero no se limitan a él, sino que lo aterrizan en las tradiciones kurdas y del Oriente Medio. Pero el momento decisivo del movimiento kurdo, del PKK y del feminismo, fue la creación del ejército de mujeres en 1993, porque “generó un espacio en el cual las mujeres que querían salir de la espiral de la modernidad capitalista y del patriarcado, podían expresarse por sí mismas” (Comité de Jineolojî, 2017: 26).

Las propias mujeres kurdas destacan que la participación en ese ejército “creó experiencias muy fuertes”, en la medida que tuvieron una doble lucha, hacia afuera y hacia adentro:

Mientras las mujeres kurdas lucharon por su existencia contra el Estado nación, también lucharon contra los hombres por su existencia en la primera línea de la guerrilla. El conflicto mental dentro de la guerrilla mostró que la alianza entre el patriarcado, el capitalismo y el Estado se ha filtrado por todas las grietas sociales; por tanto, no es suficiente con solucionar el sistema mediante la perspectiva de la lucha de clases y los movimientos de liberación nacional (Comité de Jineolojî, 2017: 27).

Sin esa experiencia notable, única en el mundo por lo que conozco, no habrían dado los pasos siguientes que las llevaron a la conformación de una red completa de estructuras organizativas autónomas, tanto en la guerrilla como en la sociedad y en el nuevo poder que establecieron en Rojava, norte de Siria, desde 2012. Durante el primer congreso de las mujeres de Kurdistan, el 8 de marzo de 1995, se creó la Unión por la Liberación de las Mujeres (YAJK) que desempeñó un papel destacado en la organización y la politización de las mujeres. Cuatro años después se creó el Partido de

las Mujeres Trabajadoras de Kurdistan (PJKK), primer partido de mujeres, como consecuencia del avance de la autoorganización.

El proceso de las mujeres se profundiza con su arraigo en las comunidades y su extensión a más sectores de la sociedad kurda. En 2005 se forma el Alto Consejo de Mujeres (KJB), que en 2014 se transforma en Comunidades de Mujeres de Kurdistan (KJK, donde la primera K es *kom*, o comunidad en las tradiciones kurdas). No se trata de una organización feminista al estilo occidental, sino de “un sistema que reúne las perspectivas y respuestas de las luchas de las mujeres en las cuatro partes de Kurdistan”, que busca que ellas rompan el sistema patriarcal “empoderándose a sí mismas para obtener una identidad libre en todas las condiciones sociales” (Comité de Jineolojî, 2017: 32).

Aunque *Jineología* se inspira en el feminismo, lo supera al enraizarse en las culturas locales, no para reproducirlas mecánicamente, sino para enriquecer su trabajo emancipatorio con una perspectiva antisistémica, siendo capaces de unir en un mismo proceso de liberación la lucha anticolonial, antipatriarcal y antiestatal. “Cuando las feministas examinan Oriente desde Occidente, a menudo caen en la debilidad de no incorporar las teorías surgidas en la literatura oriental” (Comité de Jineolojî, 2017: 36). Debemos aceptar que la experiencia de las mujeres kurdas en la diáspora europea tuvo dos consecuencias, siempre contradictorias: las conectó con el feminismo y, a la vez, las llevó a rechazar las ideas eurocéntricas para poder profundizar los vínculos con las mujeres de su pueblo.

Las mujeres kurdas del PKK abordan ambos aspectos. Rechazan la tentación del feminismo occidental de separarse de la sociedad, lo que llevó a la mayoría de estas corrientes a ser integradas en el capitalismo en la medida que el sistema aceptó parte de las demandas del movimiento, con el objetivo de cooptarlo, creando islas de “libertad”, incluyendo libertad sexual:

La sexualidad inicialmente analizada en los discursos feministas como un problema de esclavitud y dominación de la sociedad, pasó a ser discutida como una cuestión de libertad liberal. La “libertad sexual” ha sido manejada como una cuestión individualista. Debido a

esto no ha sido posible desarrollar una cultura de sexualidad libre que sea realmente libre de dominación y esclavitud (Comité de Jineolojî, 2017: 39).

La crítica de las mujeres kurdas inspirada en *Jineología* busca transformar al conjunto de la sociedad, incluyendo a los varones. Asegura que el feminismo occidental está reproduciendo las políticas sexuales en vez de transformarlas, que la formación de espacios separados para las mujeres deja de lado la transformación de los hombres y concluye que el feminismo “se ha creado como un movimiento que principalmente sólo resiste y rechaza” (Comité de Jineolojî, 2017: 40). En suma, nos dicen que no puede haber emancipación de las mujeres si no hay emancipación del conjunto de la sociedad, lo que las conduce a una radical posición antisistémica que es a la vez “antimilitarista, antipoder, antisexista, antirracista y antifascista” (Comité de Jineolojî, 2017: 37).

El trabajo de politización y difusión de *Jineología* en la sociedad kurda permitió que se llegara al sistema de co-presidencias en las organizaciones políticas, lo que redundó en la representación igualitaria que ha calado en todos los sectores. Una vez más, la experiencia en la guerrilla ha sido la raíz de los cambios. “La organización autónoma de las mujeres guerrilleras en las montañas de Kurdistan, ha creado un modelo comunal de vida para las mujeres, no sólo en las montañas sino también en la sociedad” (Comité de Jineolojî, 2017: 38). En ese sentido, señalan, no es lo mismo separarse de la sociedad para sentirse libres, que vivir en libertad en una sociedad transformada.

En Rojava se ha experimentado un notable avance a raíz de la formación de las Unidades de Defensa de Mujeres (YPJ) en 2012, con base en las organizaciones que ya existían. Para muchas mujeres jóvenes, la participación en las brigadas armadas fue una forma de escapar de los ambientes tradicionales opresivos y vivir espacios de libertad personal y colectiva. Sin duda, su exitosa participación en los combates contra el Estado islámico les valió el respeto de sus comunidades. Sin embargo, “creen que llegará el día en que una organización como las YPJ ya no será necesaria, puesto que podrán estar integradas dentro de las YPG (mixtas) sin que esto suponga una renuncia a sus demandas” (AA.VV., 2015: 153).

La paridad de género en todas las estructuras y organizaciones (proceso en el que también está involucrado el EZLN), ha llevado a que se organice una dualidad en el sistema de Consejos Populares con la creación de los Consejos de Mujeres, que supone una red de comunas coordinadas a través de consejos propios, en la que aspiran a que participen todas las que viven en cada territorio, barrio o pueblo. Ellas tienen la capacidad de resolver conflictos que involucran a las mujeres (como la violencia doméstica) con sus propios criterios y pueden vetar decisiones de los Consejos Populares. Qué tipo de poder están construyendo debería ser motivo de análisis en el futuro inmediato, ya que representaría un insumo importante para los pueblos en movimiento en todo el mundo.

El movimiento de mujeres kurdas expresado en *Jineología*, proporcionó una base material para el trabajo teórico de Öcalan plasmado en un texto notable: “Matar al macho”. Aunque el libro original no ha sido traducido, se puede acceder a una síntesis del texto en el citado trabajo de *Jineología*. “Matar el macho es prácticamente el principio básico del socialismo. De este modo, se mata el poder, el gobierno parcial, la desigualdad y la intolerancia”, escribe Öcalan (Comité de Jineolojî, 2017: 66). Y agrega: “La militancia del PKK está ligada a la idea de matar al macho”. Esta propuesta va en la dirección de involucrar a toda la sociedad en la liberación de las mujeres, ya que el sujeto colectivo de esa “muerte” son todas las personas, en la medida que se busca “la emancipación de las mujeres y la sociedad como un todo” (Comité de Jineolojî, 2017: 43).

No existe ningún movimiento revolucionario en el mundo que haya alcanzado semejante grado de desarrollo en la liberación femenina. Un movimiento que ha comprendido el enorme poder liberador que contiene la lucha de las mujeres, y lo formula de modo sencillo al afirmar que “el ámbito de las relaciones de género es el ámbito donde, en un futuro, se llevarán a cabo la mayoría de las acciones de liberación y desarrollo revolucionario” (Comité de Jineolojî, 2017: 66). Están hablando de cambios profundos en las relaciones entre varones y mujeres, que siempre fue el objetivo del feminismo.

El papel de Abdullah Öcalan es fundamental en este proceso, al estar

produciendo una completa reelaboración del pensamiento crítico heredado de Marx. En su vasta reconstrucción de la historia nos brinda una visión del mundo centrada en Oriente Medio, el lugar donde el pueblo kurdo protagoniza su revolución. Este aspecto me parece central. Una historia que parte de los pueblos que habitaron la Mesopotamia no puede sino enriquecer la historia de todos los pueblos, ya que sus particularidades suman a lo universal, como ya nos alertó medio siglo atrás Aimé Cesáire, quien se negaba tanto a perderse por “segregación amurallada en lo particular” como a disolverse “en lo universal”. Su opción era por “un universal depositario de todo lo particular”, como finaliza su carta a Maurice Thorez en 1956 (Cesáire, 2006: 84).

El pensamiento de Öcalan es tributario del movimiento de mujeres, pero también de la caída del socialismo soviético y del impulso descolonizador del movimiento kurdo. Entre sus aportes más notables debe destacarse la crítica al economicismo presente en el marxismo y en todas las tendencias del pensamiento crítico. En contra de quienes creen que el nacimiento del capitalismo es el resultado “natural” del desarrollo económico, Öcalan esboza una concepción que lo considera resultado del crecimiento del poder militar y político, al que considera “el eslabón moderno de la tradición de usurpación de valores correspondiente a la mujer-madre por el hombre-fuerte y el grupo de bandidos y ladrones que le acompañan” (Öcalan, 2017: 83).

En su visión de la historia, inspirada en el historiador Fernand Braudel, considera que la violencia fue y es la fuerza motriz de la acumulación de capital, y que en las guerras coloniales donde se realizó la acumulación originaria, no hubo reglas económicas. “La economía política es la teoría más falsificadora y depredadora del intelecto ficcional, creada para encubrir el carácter especulativo del capitalismo” (Öcalan, 2017: 96). Concluye que “el capitalismo es poder, no economía”, que se asienta en la concentración de fuerza, armada y no armada, capaz de confiscar los excedentes que produce la sociedad.

Estoy convencido de que el papel central que Öcalan otorga al poder político-militar en el nacimiento del capitalismo se relaciona con la ex-

perencia del movimiento de mujeres kurdas. Algo similar puede decirse respecto a su análisis sobre el Estado-nación, al que considera la forma de poder propia de la civilización capitalista. En sintonía con los movimientos de mujeres del mundo, que han cambiado la sociedad sin acceder al poder estatal, desarrolla una profunda vocación antiestatista que lo lleva a rechazar, entre otros, el concepto de hegemonía como instrumento analítico y como horizonte para cambiar el mundo. “La hegemonía significa poder y el poder no puede materializarse sin dominio, que no puede existir sin el uso de la fuerza” (Öcalan, 2017: 386).

¿Hacia una “civilización de la libertad”?

Braudel se muestra escéptico respecto a los cambios veloces e irreversibles: “No creo, en general, en las mutaciones sociales rápidas, como golpes de teatro. Ni siquiera las revoluciones son rupturas totales” (Braudel, 1984: 42). Los cambios arriba, como el advenimiento de nuevas camadas de gestores, sostiene, a menudo refuerzan el orden establecido. Establece una dialéctica entre tiempo corto y tiempo largo, entre los acontecimientos disruptivos y las continuidades, ya que las culturas mutan lentamente. En nuestro trabajo, sería como el diálogo entre los levantamientos e insurrecciones y la construcción de una nueva cultura política, procesos que confluyen o se desacoplan, según devenires impredecibles *a priori*.

Braudel intercambia los conceptos de civilización y cultura, a los que considera de una “interminable duración que supera, con mucho, la longevidad, sin embargo, impresionante, de las economías-mundo” (Braudel, 1984: 45). Toma distancia de un marxismo vulgar que coloca la cultura en la superestructura, subordinada a las relaciones de producción. Y sigue, siempre agudo: “Ella [la cultura] es el personaje más antiguo de la historia de los hombres: las economías se rempazan, las instituciones económicas se rompen y las sociedades se suceden, pero la civilización continúa su camino”; para rematar con un aserto de sabios: “La civilización es el anciano, el patriarca, de la historia del mundo” (Braudel, 1984: 45). Si existe algo sobre la tierra capaz de limitar la voracidad expansionista de la economía (no sólo la capitalista), sigue el historiador, es la cultura, capaz de conseguir

lo que la sociedad (y la política) no pueden. Porque ella conjuga las tres variables en una articulación laxa y concreta a la vez.

Los dos casos de pueblos en movimiento mencionados arriba son emergentes de procesos que comenzaron décadas atrás, dando forma a nuevas culturas políticas contra las que se estrellan los empeños por constreñirlas y domeñarlas. Luego de un largo e intenso siglo, los feminismos se han instalado en nuestras sociedades, produciendo cambios de larga duración en la posición concreta del patriarcado; en tanto, los pueblos originarios se nos presentan como sujetos descolonizadores, capaces de re-producir relaciones sociales integrales (que los políticos profesionales han teorizado como “buen vivir”), que proyectan como alternativa la crisis de la civilización capitalista.

El zapatismo es un emergente de los pueblos originarios, el más avanzado seguramente, en una vasta constelación de creaciones autónomas y autogobernadas ancladas en miles de comunidades. El zapatismo no inventó los trabajos colectivos, pero tuvo la virtud de comprender su potencial emancipatorio y multiplicarlos en todas las prácticas, en los más diversos espacios, al punto que modelan su mundo y configuran una cultura o modo de hacer política inconfundible, desde la práctica más pequeña hasta la más extensa. Así, cuando a las bases de apoyo (y a los escolares) se les formula alguna pregunta, primero consultan entre ellos y recién después de que encontraron la respuesta, alguien la expresa.

El PKK no inventó el feminismo. Lo aprendieron las mujeres en el exilio y en las montañas, por necesidad, no por ideología. Lo adaptaron a las condiciones propias de la historia y las tradiciones de Oriente Medio, para luego multiplicarlo hasta empapar de *Jineología* todas y cada una de las acciones y las reflexiones, de los cantones y los barrios de este extenso movimiento. Han profundizado hasta tal punto su comprensión de la opresión de las mujeres que afirman que el Estado fue creado sobre la domesticación de la mujer y consideran que “matar al macho” es el núcleo del movimiento revolucionario.

Es posible que estemos en los albores de algo nuevo, tanto que aún no tenemos las palabras para nombrarlo. Si el concepto de “movimientos

sociales” parece inadecuado, el de “pueblos en movimiento” puede resultar insuficiente, ya que no sólo se mueven (en el doble sentido de movilizarse y de cambiar el lugar material y simbólico heredado). La potencia de ambos sujetos colectivos (mujeres rebeldes y pueblos en movimiento) les ha permitido convertirse en fuerza principal del mundo nuevo y en la amenaza más temida por las élites, ya que muestran el camino de la descolonización/despatriarcalización de las relaciones sociales, procesos anudados de manera tan estrecha que no es posible trabajar consecuentemente uno de ellos, sin intervenir en el otro (Galindo, 2013).

Cuando la cansada civilización occidental desfallece, es posible que esté emergiendo ante nuestros ojos una nueva, quizá una “civilización de la libertad” (a la que Öcalan denomina “civilización democrática”) que hunde sus raíces en la historia comunitaria de la humanidad; que fue despedazada por el colonialismo y el capitalismo (aliados funcionales del patriarcado) y ahora resurge con toda su potencia restauradora de la vida en común. Con el concepto “civilización democrática”, Öcalan busca “conceptualizar tanto las formas sociales previas al Estado y la civilización como las que, después de la aparición de éstos, quedaron al margen del Estado” (Öcalan, 2017: 454). Lo anterior supone considerar que sociedad y Estado son contradictorios y no complementarios, como consideran la sociología hegemónica y el marxismo.

En este punto es necesario reconceptualizar lo que entendemos por colonialismo, con base en la historia y la realidad de América Latina. “El colonialismo es la sobreposición de sociedades bajo relaciones de dominación y explotación” (Tapia, 2019: 147). A partir de la experiencia histórica del Alto Perú (Bolivia actual) y del conjunto de la región andina, Tapia establece tres características del colonialismo que le permiten asegurar que no sólo no ha finalizado, sino que se profundiza (lejos de quienes analizan la realidad actual como poscolonial o insisten en el concepto de colonialidad).

El análisis de Luis Tapia sobre el colonialismo interno, focalizado en Bolivia, pero clarificador de la realidad latinoamericana, desborda y supera los trabajos conocidos hasta ahora, ya que tiene la enorme, pero no única

virtud, de descorrer el velo de las políticas progresistas que suelen ser camufladas por los discursos de sus dirigentes y por académicos graduados en el arte de la confusión.

La primera característica del colonialismo interno proviene de la transformación de pueblos agrarios en pueblos semiextractivistas, que considera “el rasgo más duradero del colonialismo” (Tapia, 2019: 148). A través del extractivismo, la sociedad dominada trabaja para la dominante como antes lo hacía pagando tributo, continuando así una política de cinco siglos.

La segunda consiste en la “desorganización del autogobierno”, que fue una de las principales características de los pueblos originarios antes de la conquista. La Colonia no produjo una destrucción completa del autogobierno originario, sino que consiguió acoplar, subordinadamente, algunas estructuras de autoridad comunitaria de las sociedades conquistadas, con el objetivo de asegurar el pago de tributo al poder imperial dominante. Lo que sucedió, en realidad, es que se mantuvo la producción y la organización comunitaria a escala micro, *ayllu*, comunidad o *marka*, pero se rompió la unidad a escala superior, o macro, a través del descabezamiento político o la reducción de la dimensión política de las sociedades conquistadas:

Esta desorganización del nivel político macro ha de llevar a que las estructuras productivas y sociales de las sociedades conquistadas se mantengan de manera más fuerte a nivel micro, local y regional y hayan enfrentado una condición de imposibilidad parcial de desarrollo de sus culturas, por esta pérdida de la dimensión política del autogobierno y de la articulación macro, que es realizada por las estructuras del poder imperial (Tapia, 2019: 149).

Sin embargo, la pervivencia del nivel micro comunitario ha sido clave en el proceso político que los pueblos han vivido en los dos últimos siglos (desde las rebeliones de Túpac Katari y Túpac Amaru) y, en el tiempo corto, desde la difusión del *Manifiesto de Tiwanaku* en 1973, dando nacimiento a la corriente katarista en Bolivia.

El tercer aspecto que analiza Tapia es la instauración de una jerarquía entre sociedades, ya que “la relación colonial es una relación entre socie-

dades”, que pasa por negar a la sometida su condición de sociedad y a sus miembros la condición de seres humanos a través del racismo. Como parte de esa dominación colonial, las estructuras de autoridades de las sociedades conquistadas se colocan en relación de subordinación, ya que esas mismas autoridades buscan el reconocimiento del dominador para mantener sus privilegios (materiales y simbólicos) sobre su pueblo, actuando como mediadores entre ambas (república de indios/república de españoles) y defendiendo, en última instancia, el orden colonial.

Por eso, la liberación o descolonización de los pueblos originarios pasa por un doble proceso de recuperar el pasado y, a la vez, tomar conciencia de la interiorización de la dominación en la figura de caciques y otras autoridades funcionales a la colonización. En este aspecto, encuentro una enorme similitud entre los procesos emancipatorios de las mujeres feministas y de los pueblos originarios: la dominación patriarcal y la colonial han sido interiorizadas durante tanto tiempo, y con tanta intensidad, que se han naturalizado, y la liberación pasa en gran medida por comprender qué hay del dominador en las personas dominadas, qué se debe desarmar y desmontar, para “desarticular todas y cada una de las capas de las opresiones que nos sujetan” (Galindo, 2013: 174).

En sintonía con los principales pensadores y dirigentes de los movimientos indígenas, Tapia señala que la superación de la relación colonial implica la rearticulación o recuperación de la dimensión política suprimida por el conquistador, reestableciendo, actualizados, los diversos modos de autonomía y autogobierno. El zapatismo lo está haciendo a través de las Juntas de Buen Gobierno, así como los kurdos en sus “comunidades autónomas” de los cantones Afrin, Jazira y Kobane, que se han dotado de una carta constitucional (Constitución de Rojava, 2014). Pero es también el camino emprendido por una diversidad de pueblos en toda la región latinoamericana, desde los habitantes de Cherán (México) hasta los wampis del norte del Perú, procesos muy diversos en los que están involucrados pueblos de tierras bajas y serranías, comunidades campesinas no indígenas y migrantes urbanos.

Sin embargo, la descolonización no puede pasar por reconstituir,

sin más, las viejas formas de autogobierno con sus respectivas autoridades. La profundización del extractivismo y el capitalismo en los territorios que habitan los pueblos, así como la lucha antipatriarcal de las mujeres, lo vuelven imposible; porque sería un anacronismo que llevaría a construir nuevos modos de opresión. En el pasado, la resistencia y reconstitución de los pueblos se truncaron por la represión y los genocidios, pero más recientemente, se establecieron modos sutiles de cooptación como son los “Estados plurinacionales”, en los cuales la codificación de la plurinacionalidad en formato estatal supuso mantener y reforzar los rasgos principales de la cultura colonial hegemónica (Tapia, 2008).

* * *

Uno de los rasgos más esperanzadores del periodo actual es que los pueblos en movimiento (y las mujeres en rebeldía) no están repitiendo los preceptos de las luchas del pasado, consistentes básicamente en la toma del poder estatal, para proceder luego a realizar transformaciones estructurales. Los dos casos analizados, así como muchos otros que hemos registrado en las dos últimas décadas, enseñan caminos distintos a los conocidos (Zibechi, 2018). Lo que está naciendo en el seno de estas sociedades otras es bien distinto de lo que produjeron las revoluciones socialistas del siglo xx.

“Una de las principales causas de la servidumbre —reflexiona Luis Tapia (2019: 100)— es la costumbre, es decir, la experiencia de haber nacido y vivido siempre en contextos organizados por estructuras de desigualdad y discriminación, gobernadas por jerarquías sociales y políticas.” ¿Qué tipo de sociedad se está formando en territorios donde predominan las relaciones más o menos igualitarias entre varones y mujeres, o amalgamadas en torno a los trabajos colectivos? ¿Cómo serán las personas luego de asumir durante largo tiempo el autogobierno y la autogestión, no sólo a nivel local/comunitario, sino en amplias regiones y territorios libres de los malos gobiernos? Discernir la cultura política de los individuos y los colectivos que han crecido, durante más de tres décadas, en espacios donde se trabaja conscientemente contra la desigualdad y se condena todo tipo de discriminación, o sea, allí donde las relaciones coloniales y patriarcales son cues-

tionadas, es un desafío que el pensamiento crítico está aún lejos de haber abordado.

¿Qué política y qué economía nacen de los trabajos colectivos en tierras zapatistas? ¿Cómo las nombraremos? ¿Qué política y qué poderes nacen de las brigadas guerrilleras integradas sólo por mujeres? Pensando sólo en la cuestión de la lucha armada, ¿podemos aplicar al ejército de mujeres kurdas los conceptos de estrategia y táctica? Son preguntas para las que aún no tenemos respuestas y para las cuales tampoco queremos tenerlas: serán las personas y los pueblos que se rebelan las encargadas de nombrarlas, pues quién nombra y desde dónde lo hace forma parte del proceso descolonizador.

Sería un grave error, de cuño colonial/patriarcal, pensar que los nuevos modos se presentarán en el mismo formato de la vieja cultura política que está en crisis. No deberíamos creer que la “civilización de la libertad” aspira a derrotar/derrocar a la civilización capitalista/estatal, para imponer su hegemonía en el conjunto de la sociedad. El conflicto entre esas dos sociedades/culturas/civilizaciones no es ni puede ser simétrico a la lucha de clases, ya que responde a lógicas profundas muy distintas. El triunfo de la clase obrera en la revolución comunista es, según Marx, el fin del trabajo asalariado y, por lo tanto, la negación del proletariado. En diversos trabajos defendió la tesis de que la clase obrera necesita convertirse en clase dominante para suprimir las viejas relaciones de producción. En el *Manifiesto del Partido Comunista* destaca que el objetivo consiste en suprimir también “las condiciones para la existencia del antagonismo de clase y las clases en general, y, por tanto, su propia dominación como clase”. En otros trabajos fue más claro aún: “Todas las revoluciones anteriores dejaron intacto el modo de actividad y sólo trataban de lograr otra distribución de esta actividad, una nueva distribución del trabajo entre otras personas, al paso que la revolución comunista está dirigida contra el modo anterior de actividad, elimina el trabajo y suprime la dominación de las clases al acabar con las clases mismas” (Marx, 1974: 81).

Por el contrario, los pueblos se están rebelando para seguir siendo pueblos, para conservarse como tales transformándose en ese proceso de

mover-se. Los pueblos luchan para recuperar y mantener sus formas y medios tradicionales de vida, actualizándolos porque, como dije arriba, no se trata de restituir sin más lo que existía. Lo que menos desean es “acabar con su propia condición de existencia anterior” (Marx, 1974: 90). Lo que llamo actualizar sus tradiciones pasa por varios procesos: por un lado, tamizar las tradiciones para mantener sólo aquellas que no oprimen a otras personas, como sucede con el patriarcado; por otro, identificar las costumbres o modos de hacer que tienen potencial emancipatorio (como la minga/tequio) para generalizarlas, una vez liberadas de sus ataduras arcaicas.

No hay simetría posible con la lucha de clases, y esto es algo que las izquierdas aún no pueden comprender, como no logran aceptar las lógicas feministas de los cuidados colectivos como forma básica de hacer política. Esta dificultad fue muy visible cuando el Congreso Nacional Indígena de México y el EZLN lanzaron la candidatura de Marichuy.⁴ Mucha gente cercana al zapatismo pensó que se trataba de una campaña electoral más, como las que realizan los partidos políticos, sin comprender que había otros objetivos, otros modos y, por lo tanto, otras formas de caminar.

Encorsetar la resistencia de los pueblos en los esquemas de la lucha de clases, es una actitud teórico-política colonialista que termina por imponerles, desde afuera y desde arriba, objetivos y modos que ellos no han elegido. Los pueblos tienen otras formas de hacer política y de organizarse, otros tiempos y maneras, porque su objetivo es seguir siendo pueblos, para lo cual necesitan luchar para desprenderse del capitalismo, del colonialismo y del patriarcado. Las organizaciones que se consideraron vanguardia necesitaron construirse una base social de “masas” para dirigir las, dotándose de una dirección que, en palabras de un comandante sandinista, “dirigía y determinaba todo el movimiento”. Así, el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) “se vio abocado a la tarea monumental de construir,

⁴ Se trata de la propuesta del EZLN, posteriormente aceptada por el Congreso Nacional Indígena (CNI), de participar en las elecciones presidenciales del 1° de julio de 2018 con un órgano propio, Consejo Indígena del Gobierno, representado por su vocera María de Jesús Patricio Martínez “Marichuy”, que sería registrada oficialmente ante el Instituto Nacional Electoral (INE) como candidata a la presidencia de la República. Iniciativa que fue imposibilitada en su etapa inicial de recogida de firmas, cuando en febrero de 2018 éstas resultaron insuficientes para el registro oficial de la candidatura.

a partir de su propio aparato, el movimiento organizativo y revolucionario de masas” (Wheelock, 1986: 64). El aparato mandaba y el pueblo obedecía.

En la medida que se profundiza el extractivismo, uno de los principales y más duraderos rasgos del colonialismo, podemos decir que estamos ante un régimen neocolonial que reproduce la historia de la superposición de una sociedad a otra: en este caso, es una particular confluencia entre las grandes multinacionales y sectores de las clases medias/altas del Norte y del Sur, las que oprimen a las sociedades de abajo, en todas las regiones del mundo. Esta realidad, hija del neoliberalismo y de las revoluciones de 1968, nos debería llevar a reflexionar que las estrategias anticoloniales y antipatriarcales de los pueblos son inspiraciones necesarias para todas las sociedades oprimidas.

El caminar de los pueblos no puede consistir en tomar el poder estatal para imponer su hegemonía sobre otros, porque sería tanto como consumir su autodestrucción, al convertirse en aquello que no quieren ser, reproduciendo la dinámica del amo y el esclavo. Están procediendo de otro modo; de la misma forma como vienen resistiendo los pueblos originarios de América Latina los cinco siglos de colonialismo: mantener al enemigo a distancia, para sostener y reproducir la “radical otredad” del mundo propio (Zibechi, 2019).

Bibliografía

- Abdel-Malek, Anouar, *A dialéctica social*, Petrópolis, Paz e Terra, 1975.
- Braudel, Fernand, *Civilización material, economía y capitalismo*. t. III, *El tiempo del mundo*, Madrid, Alianza, 1984.
- Césaire, Aimé, *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal, 2006.
- Comité de Jineoloji Europa, *Jineoloji*, Comité de Mujeres en Solidaridad con Kurdistan, 2017.
- Constitución de Rojava, “Carta de las comunidades autónomas de Rojava”, 18 de octubre de 2014. Disponible en: <http://www.resumenlatinoamericano.org/2014/10/18/especial-texto-completo-de-la-constitucion-de-las-comu->

- nidades-autonomas-kurdas-de-rojava/ [consulta: 26 de diciembre de 2019].
- Galindo, María, *A despatriarcar*, Buenos Aires, Lavaca, 2013.
- Marx, Karl, *Introducción general a la crítica de la economía política*, México, Pasado y Presente, 1977.
- Marx, Karl, y Friedrich, Engels, *La ideología alemana*, Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos, 1974.
- Moisés, subcomandante insurgente, “Economía Política I y II. Una mirada desde las comunidades zapatistas”, en *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista I*, Comisión Sexta del EZLN, México, 2015, pp. 77-108.
- Öaclan, Abdullah, *La civilización capitalista. La era de los dioses sin máscaras y los reyes desnudos*, Caracas, Comité de Solidaridad Kurdistán-Venezuela, 2017.
- Preobrazhensky, Evgeni, *La nueva economía*, México, Era, 1971.
- Tapia, Luis, *Una reflexión sobre la idea de un estado plurinacional*, La Paz, Oxfam, 2008.
- _____, *Dialéctica del colonialismo interno*, Santiago, Quimantú, 2019.
- Tzul Tzul, Gladys, “Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida”, *El Apantle*, núm. 1, Puebla, SOCEE, octubre de 2015, pp. 125-140.
- _____, “La producción comunal de la autoridad indígena. Breve esbozo para Guatemala”, *El Apantle*, núm. 2, Puebla, SOCEE, octubre de 2016, pp. 17-36.
- VV.AA., *La revolución ignorada. Liberación de la mujer, democracia directa y pluralismo radical en Oriente Medio*, Barcelona, Descontrol, 2015.
- Wheelock, Jaime, *Vanguardia y revolución en las sociedades periféricas*, México, Siglo XXI, 1986.
- Zibechi, Raúl, *Descolonizar el pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias*, Bogotá, Desdeabajo, 2014.
- _____, *Movimientos sociales en América Latina. El “mundo otro” en movimiento*, México, Bajo Tierra, 2018.
- _____, “La radical otredad”, prólogo a Pablo Albarenga, *Retomada*, Montevideo, Alter, 2019, pp. 6-12.

Jineología y educación libertaria: una lucha anticolonial de las mujeres kurdas¹

*Ana Paula Massadar Morel*²

La desconstrucción del patriarcado y otras formas de subyugación, dominación y violencia es acompañada por la construcción de alternativas basadas en ideas y soluciones libertarias.

Dilar Dirik

Introducción

La palabra Kurdistán hace referencia al vocablo sumerio *kurti* que, hace miles de años, significaba algo parecido a “pueblo de montaña”. Desde entonces, la lucha de las kurdas y los kurdos por su existencia atravesó un largo camino hasta los días actuales, en los que vemos circulando por el mundo sus imágenes luchando en las montañas, con unas sonrisas y armas que se volvieron símbolos de resistencia. Podemos decir que hoy, la gran repercusión de esta lucha está relacionada con el protagonismo de las mujeres, siguiendo su consigna libertaria: para luchar contra el proyecto de modernidad capitalista, anclado en el paradigma de los Estados-nacio-

¹ Este capítulo fue traducido del portugués al español por Gaya Makaran.

² Ana Paula Massadar Morel es profesora de la Facultad de Educación de la Universidad Federal Fluminense (UFF) en Río de Janeiro, Brasil. Es doctora en Antropología Social, con una tesis que desarrolla el tema de la educación autónoma en el movimiento zapatista. Correo electrónico: anamoreloemail@gmail.com

nes, es necesario destruir su pilar fundamental, el patriarcado, y el combate contra este último es inseparable de la lucha por la autonomía de las mujeres y de los pueblos. En este sentido, las armas son apenas una parte de esta profunda propuesta de transformación radical que pasa por diversas dimensiones: desde la educativa, la ecológica, la económica, hasta la social y la política.

Abordaremos tal experiencia desde una mirada crítica frente a las teorías decoloniales, muchas veces centradas en la construcción de un Estado “progresista” que “tolere” las diferencias, puesto que el movimiento kurdo, a diferencia de la idea común relacionada con las luchas de pueblos minoritarios, no busca construir un nuevo Estado. Atravesando la cuestión étnica, pero incluso más allá de ella, el movimiento kurdo presenta una propuesta que está experimentándose en los territorios liberados³ como ruptura radical con la modernidad capitalista y patriarcal, mediante el *confederalismo democrático*. En este sentido, desde este último se plantea que, para romper con el colonialismo, también es necesario romper con el paradigma del Estado-nación, fundado en una lógica etnocida, con el fin de construir una autonomía que, en cambio, acoja la diversidad de los diferentes pueblos y religiones de la región.⁴

De ahí, la contribución del presente texto a la crítica de las teorías decoloniales. De manera propositiva consiste en arrojar luz sobre el caso que constituyen los caminos educativos y científicos de las mujeres kurdas como formas de lucha en contra de los propios fundamentos de la lógica colonial estatal. Así, en vez de debatir con las propuestas del Grupo Modernidad/Colonialidad de manera teórica, lo que ya se ha hecho de manera consistente en los capítulos iniciales de este libro, buscamos contrastar la

³ Existe una gran franja de territorios liberados durante la reciente guerra con el Estado Islámico y los Estados de la región, siendo el más conocido de ellos Rojava, región también llamada Kurdistán sirio, donde viene implementándose la autogestión. Al momento de terminar la escritura de este texto (octubre de 2019), tal región fue violentamente atacada e invadida por el Estado turco, encontrándose ahora gravemente amenazada.

⁴ Los kurdos son, en su mayoría, musulmanes sunitas; sin embargo, también hay kurdos judíos, cristianos y yazidis.

teoría decolonial con los planteamientos teórico-prácticos kurdos, vinculados estrechamente con la acción anticolonial de las mujeres.⁵

Actualmente, el pueblo kurdo es uno de los más grandes pueblos sin Estado, con cerca de 30 millones de personas concentradas principalmente en la región del Kurdistán, que abarca una parte de los territorios de Siria, Irak, Turquía e Irán, Estados con los que los kurdos permanecen en conflicto desde hace décadas. Recientemente, a éstos se ha sumado un nuevo contrincante, el Estado Islámico (ISIS, por sus siglas en inglés). Son históricos los intentos de etnocidio y genocidio contra el pueblo kurdo: por ejemplo, mientras que los árabes llaman a los kurdos “árabes de Yemen”, los turcos los denominan “turcos de las montañas”, expresando de esta manera algunos de los mecanismos de asimilación que viene sufriendo históricamente este pueblo. A lo anterior se añade el hecho de que la región montañosa donde viven los kurdos es una de las más ricas en bosques y agua de todo el Oriente Medio, recursos que llaman la atención de varias potencias extranjeras.

Entretanto, las kurdas y los kurdos existen y luchan... Actualmente, la perspectiva política que tiene más fuerza en la región está ligada al Partido de Trabajadores de Kurdistán (PKK) —es a esta organización a la que nos referimos principalmente cuando mencionamos al movimiento kurdo—. El PKK se fundó en 1978 en Turquía, bajo una orientación marxista-leninista y, en 1984, empezó una guerra de guerrillas que tenía como objetivo la liberación nacional, mediante la formación de un Estado kurdo independiente. A finales de la década de los noventa, el movimiento rompe con esta perspectiva y desarrolla la propuesta de un *confederalismo democrático*, sistematizada por Abdullah Öcalan desde la prisión turca.⁶ Este nuevo enfoque libertario crece junto con una crítica profunda al patriarcado, de

⁵ En este sentido, es importante diferenciar los discursos decoloniales provenientes del sector académico de las prácticas descolonizadoras y las teorías anticoloniales surgidas de diferentes luchas populares en los lugares más diversos del planeta.

⁶ Abdullah Öcalan es una de las principales referencias del PKK. En 1999 fue condenado a cadena perpetua por separatismo. Desde ese entonces, el Estado turco lo mantiene preso en un total aislamiento.

tal manera que el líder kurdo afirma que “el pueblo kurdo no será libre mientras las mujeres no lo sean”.

Junto con la propuesta de autonomía, el movimiento de liberación de las mujeres kurdas gana fuerza a finales de los ochenta, con la organización de mujeres en el exilio, y no deja de crecer en los últimos años, articulándose actualmente en el Koma Jînen Bilind (Alto Consejo de Mujeres). A partir de 2012, el movimiento revolucionario se intensifica en el norte de Siria, posibilitando que los territorios liberados en Rojava experimentaran una profunda transformación educativa y existencial en lo que se refiere a las relaciones de género y la organización de la sociedad en general.

Buscaremos, entonces, presentar la propuesta del confederalismo democrático y su articulación con la lucha de las mujeres para, en un siguiente paso, abordar la propuesta educativa feminista construida por el movimiento, así como la *jineología*, traducida como “ciencia de mujeres”. En este sentido, además de Abdullah Öcalan, tendremos como referencia a algunas pensadoras kurdas involucradas directamente en la creación y la divulgación de la *jineología*, como Dilar Dirik y Necibe Qaradaxi, así como los comités de difusión de la “ciencia de mujeres”.

El confederalismo democrático y la liberación de la mujer

El movimiento kurdo señala el establecimiento de los Estados-naciones —central en el paradigma de la modernidad capitalista— como uno de los grandes pilares de la opresión etnocida y genocida que sufre su pueblo, evidenciando la conexión causal entre esta opresión y la dominación del capitalismo global. Los Estados-naciones se construyen sobre procesos de monopolización de todo tipo (político, económico, ideológico), teniendo como base un nacionalismo que, en el caso kurdo —sea éste turco, iraquí, sirio o iraní— ha promovido décadas de destrucción cultural en nombre de una imaginaria sociedad unitaria.

Por ende, los kurdos creen que la creación de un nuevo Estado sólo perpetuaría las opresiones, aún más considerando la diversidad de los pueblos que habitan el mismo territorio de la región del Kurdistan. De ahí que el *confederalismo* no puede ser pensado como una entidad monolítica y ho-

mogénea, sino que se plantea abierto a otros grupos, flexible, intercultural, antimonopolista y orientado hacia el consenso. Se afianza sobre un amplio proyecto basado en una soberanía económica, social y política, así como en la creación de las instituciones necesarias para posibilitar a la sociedad su autogobierno. De esta manera, las elecciones pierden importancia a favor de un proceso político dinámico y continuo, basado en la intervención directa de los pueblos, donde la población está involucrada en cada debate y gran decisión que se tome.

Este modelo prevé una organización por consejos abiertos, parlamentos locales y congresos generales. No hay una forma única que pueda ser establecida para todos. La idea es valorizar las experiencias históricas de las sociedades y su herencia colectiva, basadas en clanes y tribus, en oposición a las estructuras centralizadoras del Estado-nación. Así, los diferentes actores sociales forman unidades federativas, células germinantes de la democracia participativa, que pueden asociarse en nuevas confederaciones más amplias. Y, aunque el foco esté puesto por ahora en el nivel local, la organización del *confederalismo* a nivel global se plantea como indispensable para cambiar radicalmente la sociedad. En este sentido, la ecología es otro pilar central de la propuesta confederalista: la protección del medio ambiente, de por sí incompatible con la acumulación sin fin de capital, debe ser seriamente tomada en consideración durante el proceso de democratización y cambio social.

Para garantizar este último, la autodefensa se vuelve fundamental. A diferencia de la militarización verticalizada, típica de los Estados, las fuerzas de seguridad kurdas deben responder a las decisiones populares tomadas de abajo hacia arriba, y todos los que participan en la autodefensa deben recibir una formación sobre modos no violentos para la resolución de conflictos y también sobre teoría feminista. La idea, a mediano plazo, es que toda la población pueda formarse con entrenamientos de autodefensa, para que en el futuro próximo no sea necesaria la policía. A esto se suma el carácter democrático de los procedimientos de elección de los oficiales, en los que son las unidades militares las que eligen solas a sus mandos. Así funciona la Unidad de Protección del Pueblo (YPG) y su fracción femenina, la Unidad de Protección Femenina (YPJ).

Esta última está vinculada a otro pilar del *confederalismo*: la lucha de las mujeres. Es fundamental la idea de que las mujeres organizadas puedan gestionarse a sí mismas y que, además, sin la liberación de la mujer es imposible pensar en una sociedad igualitaria. Es en este sentido que, dentro de un contexto extremadamente opresor, donde la violencia contra las mujeres y los matrimonios forzados constituían una realidad cotidiana, las mujeres kurdas comienzan a organizarse. Con la entrada de las mujeres a la guerrilla, se da un distanciamiento respecto de la realidad conservadora que vivían, y con el avanzar de los años ellas van ganando espacio en las instituciones del movimiento kurdo. Por ejemplo, en el nivel “más alto” de la federación en el Kurdistán del Norte: el DTK (Congreso de Sociedad Democrática), conocido como una especie de parlamento del Kurdistán, los delegados que lo conforman, además de provenir de diferentes espacios de base de las más diversas regiones, obedecen a una cuota de género: 40% de las delegadas deben ser mujeres, 40% hombres y el restante 20% queda libre. Así, de una realidad en la que apenas salían de su casa, las mujeres kurdas pasaron a ocupar la primera línea de la revolución y a participar activamente en los espacios políticos. No sólo en el DTK, sino en los más diversos espacios autónomos, las mujeres participan igualmente en la toma de decisiones y están representadas en todos los cargos, los cuales siempre son compartidos entre una mujer y un hombre. Todos los que entran a la guerrilla reciben una formación feminista como parte de su formación política. Las asambleas de las mujeres, cooperativas y los grupos de autodefensa femeninos son el corazón y las manos de la revolución. Sobre la importancia de la presencia de las mujeres en la revolución kurda, Dirik afirma:

En la guerrillera del PKK, las mujeres del Oriente Medio, alguna vez diosas de las primeras ciudades del mundo, pero transformadas en esclavas sexuales modernas y objetos de placer masculino, están reasumiendo su posición de dignidad, reconciliándose con la historia [...] En una geografía en la que las mujeres nacen apenas para llorar y sufrir, la risa alegre que las mujeres del PKK reintrodujeron a la vida de millones de mujeres es el motivo por el cual personas de todas las edades, grupos, clases, géneros, nacionalidades y religiones, deciden juntarse a la guerrilla, independientemente de la proximidad con la muerte (Dirik, 2016).

Queda claro el protagonismo de las mujeres en la revolución kurda: la lucha contra el patriarcado es una lucha por la liberación de toda la sociedad, puesto que, según Öcalan, la dominación sobre las mujeres abre las puertas para todas las demás dominaciones. El dirigente kurdo apunta, entonces, en la especificidad de la opresión de género:

La distinción biológica de la mujer es utilizada como justificativa de su esclavitud. Todo el trabajo que ella realiza se da por supuesto y se denomina despectivamente “trabajo de mujeres”. Se considera que su presencia en la esfera pública está prohibida por la religión y es moralmente vergonzosa, y progresivamente es separada de todas las actividades sociales importantes (Öcalan, 2013: 28-29).

El mecanismo de poder y la forma de organización del trabajo descritos por Öcalan, que fundan y perpetúan la opresión de género, se aproximan bastante a lo que Silvia Federici (2017) llamó “trabajo reproductivo”, un tipo de trabajo relegado históricamente a las mujeres, que es al mismo tiempo fundamental para la reproducción humana y absolutamente invisibilizado y deslegitimado socialmente por la lógica patriarcal. Según el pensador kurdo, este tipo de relaciones de poder entre hombres y mujeres define las relaciones que se expanden a todos los niveles sociales y funda también el propio poder del Estado, que alcanza su máxima capacidad en la modernidad. De esta manera, Öcalan (2013: 44) apunta: “Para que el sistema funcione, toda la sociedad debe ser sometida a la conversión en ama de casa. El poder es sinónimo de la masculinidad”. Y es precisamente el Estado-nación moderno, la expresión e institucionalización máxima de este poder masculino que subyuga a los pueblos, las clases y a las mujeres en un funcionamiento colonial:

Si consideramos el colonialismo no sólo en términos de nación y país, sino también en términos de grupos de personas, podemos definir a las mujeres como el grupo colonizado más antiguo. De hecho, ningún otro ser social experimentó una forma tan completa de colonialismo, tanto en el alma como en el cuerpo. Debe ser bien entendido que la mujer está forzada en una colonia sin fronteras claramente identificables (Öcalan, 2013: 56).

Frente a esta colonización patriarcal tan antigua y arraigada, se hacen necesarias medidas más radicales que una mera introducción de cuotas de género en el poder. Como menciona Delal Afrîn, coordinadora del Comité de Economía de las Mujeres, los siglos de silenciamiento hacen que la confianza que tienen las mujeres para ocupar determinados cargos sea diferente de la de los hombres (Gupta, 2016). Por eso es importante desarrollar la autoconfianza de las mujeres, que sólo es posible con cambios profundos, como la formación de cooperativas sólo para mujeres, por ejemplo, al posibilitar su emancipación económica, así como una transformación educativa y de conocimiento.

La educación pública y democrática

La lucha por “matar al macho dominante” (Öcalan, 2013) implica reinventar el conocimiento junto con un proyecto de transformación radical de la educación. Con la revolución de julio de 2012, la necesidad de una nueva práctica educacional se vislumbró fundamental. Esta preocupación no se refería a los niveles de escolaridad de la población, puesto que una gran parte de adultos de la región había pasado por escuelas, sino que se trataba de provocar una transformación profunda de la mentalidad de la gente, a la vez producida por y produciendo la revolución. Era necesario crear una cultura revolucionaria que fomentara la nueva organización social que surgía y pasaba por diferentes franjas etarias, desde niños hasta adultos. Así, los tres pilares de esta propuesta educativa emergente son: la democracia de base, la ecología y la emancipación de género, que, al mismo tiempo, son puntos clave para la efectividad del confederalismo democrático.

Si se trata del primer pilar, la democracia de base, ésta determina que los procesos de enseñanza-aprendizaje deben darse junto con las propias prácticas del movimiento, donde aprender a debatir, pensar, decidir de manera colectiva es una dimensión fundamental. No hay un líder político ni un profesor iluminado que pueda decidir o saber por todos. Se apuesta por el establecimiento de relaciones horizontales, donde las debates y la toma colectiva de decisiones hacen parte del proceso educativo. En este sentido, evocamos las palabras de Saleh Muslim, copresidente del PYD:

Necesitas enseñar veinticuatro horas por día, aprender a discutir, aprender cómo hablar colectivamente. Necesitas rechazar la idea de que tienen que esperar la llegada de un líder para que él diga lo que las personas deben hacer y, en vez de eso, aprender a ejercer el autogobierno como una práctica colectiva. Las propias personas se educan unas con las otras. Cuando reúnes diez personas y pides una solución para un problema o propones una cuestión, intentan una respuesta colectivamente. Creen que de esta manera encontrarán una respuesta adecuada. Este debate colectivo politizará a las personas (VV.AA., 2016: 154-155).

Como vemos, el propio movimiento es considerado principio educativo y, junto con esta práctica cotidiana de reinención de la política, cabe también reinventar las instituciones educativas. El movimiento kurdo critica fuertemente las estructuras escolares tradicionales por su inclinación patriarcal, etnocéntrica y conservadora. No obstante, como dice Öcalan, no basta con sólo criticar estas estructuras, es necesario construir otras alternativas. Actualmente, hay dos tipos de educación en Rojava: la “educación pública” que es proporcionada por lo que los kurdos llaman “academia”; y la “educación escolar” proporcionada por las instituciones estatales. Las academias son concebidas como espacios donde la sociedad construye su propio poder intelectual de manera plural y democrática, y deben responder a las necesidades de las más diferentes áreas: “Estas unidades académicas alternativas deben ser construidas de acuerdo con las prioridades y necesidades de todas las áreas sociales, como economía y tecnología, ecología y agricultura, democracia, seguridad y defensa, cultura, historia, ciencia y filosofía, religión y artes” (Öcalan, 2013: 54).

Las instituciones estatales, en cambio, sirven a intereses distintos de los de la mayor parte de la población y tienen una política monopolística en cuanto a la educación escolar. En este sentido, uno de los primeros desafíos que la revolución enfrentó fue la lengua hablada en los espacios educativos. Durante las cuatro décadas anteriores, los estudiantes kurdos sólo podían aprender y hablar la lengua árabe, puesto que había una fuerte prohibición para hablar la lengua kurda en espacios públicos. Cuando los kurdos de Siria implementaron la autonomía en la región, establecieron la

enseñanza del idioma kurdo. La primera escuela autónoma fue abierta en el cantón de Efrin, seguida por otras en Kobane y en Cirize. Según Janet Biehl (vv.AA., 2016), que visitó la región en 2014, solamente en Cirize ya había 670 escuelas con más de 3000 profesores dando clases en lengua kurda para unos 49000 estudiantes. Se creó también la primera institución de enseñanza superior, la Academia de Ciencias Sociales de Mesopotamia, en la que se dan clases en kurdo y en árabe.

Es interesante ver que, al destacar el carácter público de las instituciones educativas autónomas, el movimiento kurdo desestabiliza la oposición muchas veces común entre, por un lado, las instituciones privadas, financiadas por el capital y, por el otro lado, las instituciones educacionales estatales, que en otros contextos serían llamadas “públicas”. En el caso kurdo, las instituciones no-estatales no son privadas, sino que, al contrario, sirven aún más a la población y, por eso, merecen el nombre de públicas más que las propias instituciones estatales.

Otro desafío fundamental de la revolución kurda radica en el cambio de las estructuras de género en el ámbito educativo. Junto con la transformación de las escuelas, es necesario modificar los contenidos pedagógicos, las propias ciencias y sus bases. Así, las kurdas se preguntan: “¿Cómo releer y reescribir la historia de las mujeres? ¿Cómo es adquirido el conocimiento? ¿Qué métodos pueden ser usados en la búsqueda libertaria de la verdad, cuándo la ciencia y el conocimiento nos permiten saber de nosotros y cuándo sirven para mantener el *statu quo*?” (Dirik, 2015). De ahí que la ciencia fundada en un ideal patriarcal y estatal debía rehacerse desde el movimiento de las mujeres que, de esta manera, crean la *jineología*.

La *jineología*, “ciencia de mujeres”

En kurdo, la raíz de la palabra vida (*jîyan*) viene de la palabra mujer (*jin*), que es unida con la ciencia (*logia*). La *jineología* como “ciencia de las mujeres” es el alma del paradigma de la modernidad democrática⁷ que propone

⁷ Vemos cómo el movimiento kurdo no rechaza la modernidad en su totalidad, como lo hacen los autores decoloniales al equiparar la colonialidad con la modernidad, sino que busca, justamente, construir una modernidad alternativa a la modernidad capitalista y su proyecto civilizatorio.

el confederalismo, una ciencia que busca reinventar las más diversas áreas de conocimiento penetradas por el patriarcado. No es una organización en sí, sino un conjunto de colectivos, comités, academias de mujeres que discuten y practican las bases de esta nueva propuesta. La *jineología* busca unir las ciencias sociales y humanas con la revolución, sin descuidar los potenciales peligros de una alianza de esta naturaleza, apoyándose en la historia vivida, la experiencia concreta de las mujeres y de los pueblos, y no en teorías distantes.

Una militante kurda, citada por Janet Biehl, apunta la importancia de la relectura de las ciencias sociales a partir de una visión femenina para un proyecto educativo revolucionario, dejando clara la coalición que se construye entre la educación, la ciencia, el feminismo y la revolución:

Estamos intentando superar la no-existencia femenina en la historia. Intentamos entender cómo son producidos y reproducidos los conceptos dentro de las relaciones sociales, y así crear nuestro propio entendimiento. Queremos establecer una verdadera interpretación de la historia, al ver el papel de la mujer y visibilizar a la mujer en la historia [...] la percepción necesita ser cambiada puesto que la mentalidad es ahora muy importante para nuestra revolución. La educación es crucial para nosotras (Biehl, 2015: 215).

La *jineología* hace una crítica a la parte predominante de las ciencias sociales y su base positivista, señalando la complicidad de las ciencias con la lógica capitalista y su tendencia eurocéntrica. Así, las ciencias sociales aplicarían sobre todas las sociedades los resultados obtenidos a partir del contacto con una realidad específica (en la mayoría de los casos: europea, blanca y masculina). Además, según las kurdas, las ciencias sociales tradicionales no investigaron correctamente la cuestión femenina, restringiéndose al estudio físico de la mujer y de sus órganos sexuales, supuestamente neutros, pero con efectos claramente patriarcales y controladores en la vida de las mujeres. Otro punto importante de la crítica, relacionado con el pilar de la ecología, es que las ciencias dominantes no verían la naturaleza como algo vivo, sino simplemente como un recurso que sirve para ser explotado. De esta manera, la mirada feminista en la ciencia posibilitaría una relación más armoniosa y de no dominación con la naturaleza. La ética y la estéti-

ca también son tomadas en cuenta por la *jineología*. Esta preocupación se desarrolla a partir de la famosa máxima de Öcalan: “Aquella persona que lucha se vuelve libre, aquella que se vuelve libre se vuelve bella y aquella que se vuelve bella es amada”. En este sentido, al contrario de los parámetros patriarcales que determinan que la mujer debe ser bella para serle atractiva a un hombre, la belleza es considerada como un sinónimo de los valores de libertad, cultura y ética.

Estas duras críticas a las ciencias no llevan, sin embargo, a su rechazo, sino más bien a una transformación profunda, buscando apropiarse de sus aspectos positivos. Por ejemplo, en lo que se refiere a la arqueología, la *jineología* adopta los métodos arqueológicos para investigar la realidad de las mujeres en las sociedades antiguas, a saber, cómo se daba la relación con la maternidad y las cuestiones de género en las más diferentes épocas de la humanidad. La *jineología* también busca profundizar en las ontologías, apuntando a comprender la ontología de la mujer, al analizar la mitología, la religión, la filosofía, y buscando oponerse a las definiciones tópicas de la mujer como “demonio”, “débil”, “costilla del hombre”, “flor”, etc. La ciencia de mujeres se sirve del análisis de la historia para reescribirla, dando protagonismo a las insurrecciones, al papel de las mujeres, las divinidades femeninas, y rechazando la visión positivista-determinista de la historia que considera al Estado y la sociedad de clases como inevitables en el desarrollo histórico. Para sus objetivos, se priorizan las fuentes de la “historia no escrita”, principalmente en lo que se refiere a las experiencias cotidianas de las mujeres y sus resistencias. Además, otras referencias importantes suelen ser algunas autoras como Emma Goldman, Rosa Luxemburgo, Sakine Cansiz, cuyos textos sobre la mujer, la vida, la masculinidad y el amor aportan a la reflexión crítica sobre las realidades vividas por las mujeres kurdas. Estas referencias son recuperadas sin miedo, más allá de los esencialismos propios de algunas propuestas identitarias —entre ellas las decoloniales—, puesto que su origen “occidental” no impide de ninguna manera que puedan ser adaptadas al contexto específico y aprovechadas como contribuciones de mujeres rebeldes de otras latitudes geográficas e históricas.

Los principales objetivos de la *jineología* articulan la reflexión teórica y la práctica, puesto que, al mismo tiempo que busca arrojar luz sobre la historia de la esclavitud y sus orígenes en la dominación patriarcal, quiere posibilitar la revolución de las mujeres del Oriente Medio y del mundo. Según Necibe Qaradaxi, en su participación en el II Encuentro de Ecología Social en Bilbao, el objetivo de la *jineología* es un cambio social radical:

Hasta ahora, no se ha solucionado la cuestión de la libertad, ni para las mujeres ni para los hombres. La hegemonía de los hombres está todavía profundamente arraigada en la sociedad. La tarea de Jineolojî no sólo es teorizar y que otros la puedan poner en práctica. El objetivo de Jineolojî es el cambio de mentalidad tomando como base la convivencia libre. No sólo entre hombres y mujeres, sino entre todas las personas de la sociedad que, con sus propias diferencias étnicas, religiosas y culturales, son participes en el modelo de administración bajo la idea de la copresidencia y la igualdad de género (Qaradaxi, 2017).

La pensadora kurda, al demostrar la importancia de la articulación entre teoría y práctica, también apunta hacia diferentes acciones que han sido realizadas para la difusión de la *jineología*: la “ciencia de mujeres” fue incluida como parte del proyecto educativo de Rojava y, con este objetivo, se inauguraron tres cursos dedicados a la formación de educadoras y se fundó la Facultad de Jineología; se creó un centro de *jineología* en Bruselas y varios comités en diferentes ciudades turcas; se realizó el camping de *jineología* en Alemania, donde hay una gran población kurda, entre otros. Sin embargo, el ejemplo más profundo y avanzado de la práctica de la *jineología* está en el poblado de mujeres llamado Jinwar, en Rojava.

La construcción de esta localidad empezó en 2016 y su inauguración tuvo lugar dos años después, en 2018. Jinwar une la palabra *jin* (“mujer” y “vida”) con el vocablo kurdo *war* que significa “espacio”, “tierra”, “casa”. De ahí, el nombre sugiere que es un espacio dedicado a que las mujeres se reúnan, vivan y trabajen juntas a partir de los principios de vida libre y comunitaria que propone el confederalismo democrático. Allá viven mujeres que no quieren casarse, mujeres que perdieron a sus maridos y familiares en la guerra, mujeres que sufren algún tipo de violencia, en fin, mujeres en busca de una vida autónoma.

El poblado está compuesto por cerca de 30 casas, una huerta para la jardinería comunitaria, una escuela, una academia femenina dedicada a la *jineología*, un centro de cultura y artes y un espacio de atención de salud, enfocado en la medicina natural. El centro del poblado está destinado a las asambleas comunitarias, siendo un espacio de decisión y debate sobre la vida en común de las mujeres. En Jinwar se vive uno de los principios básicos del movimiento libertario de las mujeres, llamado *welatparêzi*, que conecta la tierra con la ideología, la producción y la cultura de las mujeres:

Contra el nacionalismo y la colonización, se destaca el amor por la propia tierra. Es a través de esta idea [*welatparêzi*] que el pueblo ha aprendido, desarrollado y protegido el tejido de sus sociedades, sus valores históricos y sus objetos. Fue gracias a esto que las mujeres fueron capaces de participar en la sociedad con voluntad libre y libertad de expresión. Es a través de esta noción que las mujeres fueron capaces de cuestionar y desarrollar tanto su propia lucha por la emancipación, como su movimiento de liberación nacional (Comité de Jineoloji, 2017: 30).

Esta relación inmanente con la tierra, que posibilita el propio sentido de la existencia colectiva, es fundamental para la lucha de las mujeres kurdas. Tierra aquí no es apenas un recurso o una propiedad, sino lo que da lugar y permanencia a la vida.

Por fin, la tierra...

Una de las funciones básicas de la educación establecida por el movimiento de las mujeres kurdas es compaginar las experiencias vividas con el conocimiento transmitido a las nuevas generaciones por medio de la sociedad. Al ser así, la primera profesora de la población es la naturaleza:

La naturaleza se creó en el desarrollo evolucionario del universo durante millones de años. Una persona que se ha desarrollado a sí misma durante este proceso ha dibujado una ruta en la aventura del ser humano, conociendo la naturaleza, aprendiendo su lenguaje, escuchando sus advertencias, lecciones y sintiendo todas ellas. Las mujeres han sido las primeras en aprender de la naturaleza y las primeras profesoras de las sociedades. Se educaron a sí mismas, a los hombres y a los

niños y niñas. Las mujeres nunca olvidaron su papel como aprendices de la naturaleza y como madres profesoras de la sociedad en el largo y desafiante camino de esta aventura social (Comité de Jineolojî, 2017: 60).

El objetivo de la *jineología* sería volver vivo el concepto de *perwerde*, cuyo significado expresa la naturaleza y la esencia del acto de educación y de vida. En otras palabras, la *jineología* significa proteger a los/las niños/as y jóvenes del sistema educativo dominante en la modernidad capitalista, para construir otros caminos a partir de una educación basada en una filosofía de libertad, fundada en la tierra y el cosmos. Las mujeres consideradas las primeras profesoras de la naturaleza no son estigmatizadas como “primitivas” o “atrasadas”, sino al contrario, son vistas como las que posibilitan un futuro para la tierra y la construcción de una modernidad democrática, donde el “trabajo reproductivo”, antes invisible y desvalorizado, pasa a tener una importancia fundamental y ser responsabilidad de todos. El trabajo femenino es la base de toda la sociedad y sólo es posible a través de una relación inmanente que se establece con la tierra.

En este sentido, volvemos al marco del confederalismo que tiene en su centro la cuestión ecológica. Como ya lo mencionamos (Morel, 2017), son diversas las referencias explícitas del movimiento kurdo al pensador anarquista Murray Bookchin. En su libro *The Ecology of Freedom*, este último afirma que “la noción de dominación de la naturaleza por el hombre viene de la real dominación del hombre por el hombre”, al vincular el patriarcado, la destrucción ambiental y el capitalismo (Stanchev, 2015), lo que hace de su abolición el único medio para la construcción de una sociedad justa. A partir de estos planteamientos, en los territorios liberados se han desarrollado diversas cooperativas agrarias que tienen como referencia la agroecología.⁸

La relación fundamental con la tierra muestra un paralelismo entre el movimiento kurdo y las luchas de los pueblos indígenas en diversos lugares de las Américas. Estos pueblos resisten desde hace siglos la colonización, basando su reproducción como tales en la pertenencia a la tierra. Por ejem-

⁸ Como la cooperativa de mujeres mencionada en: <http://vorasenda.es/rojava-la-revolucion-de-las-mujeres/>

plo, hemos mencionado la profunda relación del movimiento zapatista con la tierra (Morel, 2019), en la que ésta es la divinidad más fundamental con la cual se debe mantener un diálogo constante, al ser ella la madre que posibilita la vida. La propia autonomía sólo es posible con la tierra que los zapatistas, hablantes de tsotsil, traducen como *lum*, que significa “tierra” y “pueblo” a la vez. Así, como comenta una educadora zapatista: “tierra para la gente significa nuestra madre, es un principio, un origen... Dejar nuestro derecho a la tierra es dejar nuestra espiritualidad, nos sentimos solos e impotentes”. La tierra es, entonces, fundamental para la vida zapatista en los sentidos más profundos.

Podríamos decir que, para dichos pueblos, la ecología no es un sustrato inerte sobre el cual el ser humano puede intervenir, sino, como dijo Eduardo Viveiros de Castro (2016: 48): “es una dimensión constitutiva de la condición terrena de los humanos, su relación vital con el lugar, o simplemente: la tierra – es la Tierra”. De ahí, una de las enseñanzas más cruciales que nos llegan de estos movimientos es que no se puede pensar la creación de un mundo nuevo si destruimos el mundo donde habitamos, lo que pasa por una relación constitutiva (y no de propiedad) con la propia tierra, lugar de toda la vida, incluida la nuestra.

Si las mujeres son consideradas por el movimiento kurdo la primera colonia, son también consideradas como las primeras protagonistas en la lucha anticolonial, que pasa por retomar su lugar/tierra en el sentido más amplio, inclusive en un plano epistemológico/ontológico para la reinención de la educación y la ciencia. “Ni las mujeres ni la tierra somos territorio de conquista”, afirma el grupo feminista Mujeres Creando en Bolivia. Esta lucha también se dirige contra la modernidad capitalista y uno de sus pilares fundamentales, el Estado, por lo que entra en conflicto con las teorías decoloniales que, la mayoría de las veces, no cuestionan la forma estatal, dedicándose incluso a la defensa de Estados “plurinacionales”, supuestamente democráticos y plurales. En este sentido, no podemos olvidar que las mujeres kurdas forman parte de uno de los pueblos sin Estado más grandes del mundo, considerados como una minoría étnica cuya existencia está constantemente amenazada por los Estados ocupantes del Kurdistan,

sea mediante el etnocidio o el genocidio (como en el caso reciente de los yazidis).⁹

Podríamos afirmar que, como señaló Eduardo Viveiros de Castro (2016b) respecto de las relaciones de los pueblos indígenas con el Estado brasileño, el etnocidio es más que un acto o una serie encadenada de actos específicos, limitados en el tiempo y el espacio, en contra de minorías étnicas, sino que hace referencia a cómo se estableció históricamente la relación misma entre la forma-Estado y la forma-*ethnos* (los pueblos indígenas). Por lo tanto, proponer a estos pueblos la creación de un nuevo Estado como solución a sus problemas parece imposible. Como dice Öcalan (2016: 25):

A lo largo de las últimas décadas, los kurdos no sólo lucharon contra la represión de los poderes dominantes y por el reconocimiento de su existencia, sino también por la liberación de su sociedad del dominio del feudalismo. Por eso, no tiene sentido sustituir las antiguas corrientes por nuevas e intensificar la represión. Eso es lo que la fundación de un Estado-nación significaría en el contexto de la modernidad capitalista. Sin oposición a la modernidad capitalista no habrá lugar para la liberación de los pueblos. Es por eso que la fundación de un Estado-nación kurdo no es una opción.

Junto con la negación del Estado, la lucha por la autonomía de las mujeres kurdas se constituye por la afirmación de mundos nuevos: a través de la creación de una nueva ciencia y un nuevo territorio, con el ejemplo de Jinwar. Como ya mencionamos en otro de nuestros escritos (Morel, 2017), esta propuesta no es equivalente a la defensa de una identidad esencializada multicultural, basada en la concepción republicana de la minoría en el seno de un universal encarnado en el Estado de derecho, lo que podría adecuarse, como bien observó Guillaume Sibertin-Blanc (2013), a una referencia central de los modos de gobernabilidad del capitalismo mundial. Según lo dicho por este autor, las minorías no serían revolucionarias en sí,

⁹ Como dijo Pierre Clastres (2004), en ambos casos el Otro es visto como diferencia negativa. Sin embargo, mientras que en el caso de genocidio se trata simplemente de exterminar a los otros porque son malos, en cuanto al etnocidio se busca mejorarlos hasta que se vuelvan idénticos al modelo que se les quiere imponer.

pero su potencial revolucionario pasaría por la posibilidad de conectarse con otras luchas. En este sentido, el movimiento de las mujeres kurdas no es una lucha identitaria, puesto que se conecta con otros pueblos, al definirse de acuerdo con un confederalismo “abierto a otros grupos, flexible y antimonopolista” (Öcalan, 2016: 27), y al comprender su lucha como parte de una contienda mayor contra la civilización moderna capitalista. De ahí, el movimiento kurdo es una lucha en defensa de la tierra, en cuanto lugar, cuerpo y conocimiento libre, y en cuanto casa/planeta donde vivimos y de la que debemos aprender.

Bibliografía

- Biehl, J., “Revolutionary education: two academies in Rojava”, *New World Academy Reader*, núm 5, 2015, pp. 211-222.
- Bookchin, Murray, *The ecology of freedom: the emergence and dissolution of hierarchy*, Palo Alto, Cheshire Books, 1982.
- Clastres, Pierre, *A sociedade contra o Estado*, São Paulo, Cosac & Naify, 2003.
- Comité de Jineoloji, *Jineoloji. Comité de mujeres en solidaridad con Kurdistan*, 2017.
- Dirik, Dilar, “Feminism and the kurdish freedom movement”, 2015. Disponible en: <http://kurdishquestion.com/oldsite/index.php/insight-research/feminism-and-the-kurdishfreedom-movement/>
- , “From genocide to resistance: yazidi women fight back”. Disponible en: <https://roarmag.org/essays/yazidi-women-genocide-resistance/> [consulta: 11 de mayo de 2016].
- Frederici, Silvia, *Calibã e a bruxa*, São Paulo, Editora Elefante, 2017.
- Gupta, Rahila, “A revolution for our times. Rojava northern Syria”, 2016. Disponible en: net/5050/rahila-gupta/revolution-for-our-times-rojava-northern-syria [consulta: 11 de mayo de 2016].
- Morel, Ana, “Cantões curdos e caracóis zapatistas: autonomias hoje”, *Gavagai Revista Interdisciplinar de Humanidades*, vol. 4, núm. 1, 8 de julio de 2017, pp. 100-112.

- _____, “A luta pela terra na cosmopolítica do movimento zapatista”, *Revista Estudos Libertários* (rel), UFRJ, vol. 1. núm 1, 2019.
- Öcalan, Abdullah, *Guerra e paz no Curdistão*, International Initiative Edition, 2008.
- _____, *Liberating life: woman’s revolution*, International Initiative Edition, 2013.
- _____, *Confederalismo democrático*, Rio de Janeiro, Rizoma Editorial, 2016.
- Qaradaxi, Nacibe, *Jineoloji*, 2017. Disponible en: <http://jineoloji.org/es/jineoloji-una-presentacion-de-nacibe-qaradaxi/> [consulta: 10 de octubre de 2019].
- Sibertin-Blanc, Guillaume, *Politique et État chez Deleuze et Guattari*, París, PUF, 2013.
- Stanchev, Peter, *De Chiapas a Rojava: mais do que apenas coincidencias*, 2015. Disponible en: <https://anarquiabarbarie.wordpress.com/2015/04/24/de-chiapas-a-rojava-mais-do-que-apanas-coincidencias/>
- VV.AA., *A revolução ignorada: feminismo, democracia direta e pluralismo radical no Oriente Médio*, São Paulo, Autonomia Literária, 2015.
- Viveiros de Castro, “Posfácio”, en Öcalan, Abdullah, *Confederalismo democrático*, Rio de Janeiro, Rizoma Editorial, 2016.
- _____, *Sobre a noção de etnocídio*, 2016b. Disponible en: <https://pt.scribd.com/doc/314737647/sobre-a-nocao-de-etnocidio-com-especial>

Debates en torno a lo decolonial desde la acción feminista: el proceso de la Huelga Feminista en el Estado español

*Inés Gutiérrez Cueli*¹

*Pilar García Navarro*²

*Ángeles Ramírez Fernández*³

Este capítulo discute algunos dilemas a los que se enfrentan los feminismos, como reflexión y como activismo, en relación con las perspectivas decoloniales y antirracistas, para situarlos en el proceso de la Huelga Feminista en el Estado español. Muchas de las cuestiones recogidas en este capítulo tienen su origen en nuestra participación en el movimiento feminista madrileño, especialmente en los espacios organizativos de la Huelga Feminista. Como antropólogas y activistas nos hemos visto inmersas en un proceso de observación y análisis —en algunas ocasiones más consciente que en otras— de los propios espacios militantes en los que participábamos. La

¹ Antropóloga y activista feminista. Doctoranda en el Departamento de Antropología Social de la Universidad Autónoma de Madrid, con una tesis que trata sobre periferias urbanas y clase social. Correo: ines.gutierrezcc@uam.es

² Antropóloga y activista feminista. Doctoranda en el Departamento de Antropología Social de la Universidad Autónoma de Madrid. Su tesis versa sobre feminismo y movimientos sociales. Correo: pilar.garcian@uam.es

³ Antropóloga y activista feminista. Profesora de Antropología en el Departamento de Antropología Social de la Universidad Autónoma de Madrid. Sus líneas de investigación son: migraciones, islamofobia y feminismos. Correo: angeles.ramirez@uam.es

asistencia a reuniones y asambleas, la organización de actividades junto al resto de compañeras, las conversaciones cotidianas y las reflexiones colectivas son el caldo de cultivo de este texto. Por ello, muchas de las cuestiones que aquí se recogen tienen su origen en procesos colectivos de aprendizaje y producción de conocimiento. Además de este conjunto de vivencias militantes, hemos contado con los datos producidos por la etnografía sobre el movimiento feminista que está elaborando una de las autoras.

Aportaciones de los feminismos decoloniales

Los feminismos decoloniales se insertan en una línea reflexiva de la que forman parte los llamados feminismos poscoloniales. La teoría poscolonial aspiraba, desde poco antes de los años noventa, a llevar a cabo una revisión crítica del conocimiento que se generaba en Occidente sobre lugares y gentes no occidentales. En este sentido, las feministas poscoloniales construyeron, fundamentalmente desde universidades anglosajonas, marcos que se enfrentaban al feminismo liberal que venía ocupando un lugar central, develando la posición estructural de poder desde la que éste imponía sus modelos sobre cómo debía entenderse la igualdad (Suárez, Navaz y Hernández, 2008). Visibilizaron el impacto que este modelo tiene en las agendas de los organismos internacionales que, a partir del paradigma del desarrollo, impulsa prácticas y discursos que reproducen una matriz colonial. Por tanto, el enfoque poscolonial no hace referencia sólo al periodo inmediatamente después de la colonización, sino a una epistemología que busca una “descolonización” del conocimiento generado desde Occidente, que ha producido lo “no occidental” sobre este modelo.

Frente a un feminismo liberal que ocupa una posición hegemónica, con fuertes limitaciones para la emancipación social, ciego a las diferencias raciales y de clase, y en un mundo tan segmentado racialmente como el anglosajón, el feminismo poscolonial introduce la cuestión étnica y la racialización como un elemento central en la teorización feminista. Yendo más allá de los círculos académicos, pero dándoles una gran importancia, los feminismos decoloniales emergen sosteniendo como principal objetivo el desmantelamiento de las bases coloniales de la modernidad capitalista. Si-

guiendo el análisis de ésta de Aníbal Quijano (1992, 2000), en términos de “colonialidad del poder”, María Lugones (2008, 2011) propone el concepto de “colonialidad de género”, para señalar las limitaciones de dicho análisis respecto al sexo y el género, al no haber contemplado la interseccionalidad de raza/clase/sexualidad/género. La autora plantea que el sistema de género es una imposición colonial, cuya relación con la colonialidad del poder es de mutua constitución. Lugones se apoya en otras autoras (Oyewumi, 1997) para subrayar las connotaciones eurocéntricas de la propia categoría de género y cuestionar su uso como principio de organización social en los territorios colonizados.

En los últimos años, desde la producción académica, los feminismos decoloniales se conjugan con otras terminologías (feminismos periféricos, disidentes, contrahegemónicos, etc.) para referirse a un abanico de propuestas muy variadas entre sí —desde los feminismos islámicos hasta los indígenas y comunitarios— que tienen en común la impugnación del universalismo y el eurocentrismo de ciertos proyectos científicos y políticos feministas, la recuperación del legado de las mujeres invisibilizadas por éstos y la insistencia en la relación estructural entre los diversos sistemas de opresión. En su análisis sobre el eurocentrismo existente en la producción feminista, plantean como necesaria la superación de la explicación de la opresión de las mujeres sólo con base en la categoría de género, siendo imprescindible una perspectiva relacional que evidencie la consustancialidad y la articulación entre diversos sistemas de dominación. También cuestionan la homogeneización de los proyectos de emancipación de las mujeres. Para ello, recuperan el legado de epistemologías, saberes y experiencias de mujeres subalternas —no necesariamente (auto)nombradas feministas— que han sido invisibilizadas por la “colonialidad del saber” (Quijano, 1992, 2000). Éstas construyen otras temporalidades y genealogías históricas que desbordan los usos metafóricos de unas “olas” feministas que colocaban la historia de los feminismos en un *continuum* evolucionista, progresivo, encabezado por el feminismo liberal.

En definitiva, los feminismos decoloniales hacen aportes muy importantes, entre los que se encuentra el reconocimiento como resistencia de

muchas prácticas sociales de mujeres pobres, campesinas o indígenas, que habían sido relegadas o invisibilizadas por no corresponder con el modelo emancipatorio del feminismo liberal, recuperando las genealogías de las mujeres en el tiempo largo. Devela también —y la rompe en su propuesta— la triple alianza entre colonialismo, patriarcado y capitalismo, presentando un frente activista prácticamente inexistente en la teoría feminista poscolonial, que es mucho más academicista y con menos proyección política. Sin embargo, también los feminismos decoloniales tienen una fuerte impronta académica. Aunque cuestionan el colonialismo discursivo (Talpade, 1984), su producción se realiza desde los espacios académicos a los que se adscriben las activistas. En la práctica, la universidad es considerada como una norma de prestigio, diferenciándose de lo que han sido los movimientos feministas en otros momentos históricos, en que la separación entre la academia y los movimientos feministas era más explícita.

La potencia de la idea central de interseccionalidad, que es así acuñada desde lo que, más adelante, es etiquetado como feminismo poscolonial (Crenshaw, 1989) y se ha popularizado en los círculos académicos durante los últimos años, se basa justamente en que no se trata de una sumatoria de identidades en la subordinación de las mujeres, sino más bien de una herramienta para comprender la funcionalidad de las categorías en el refuerzo de las desigualdades y los sistemas de dominación, así como para visibilizar los lugares de privilegio entre mujeres, tal como la define Ochy Curiel (2007). A pesar de estas advertencias y de la complejidad del concepto, la raza termina ocupando en el enfoque decolonial el lugar central sobre el que basculan todas las dominaciones entrecruzadas en la noción de interseccionalidad; esto sucede especialmente cuando lo decolonial trasciende al campo del activismo feminista.

La emergencia de los campos feministas

Tanto el feminismo poscolonial como el decolonial racializan los feminismos, forzándolos a confrontarse con cuestiones que habían sido invisibilizadas o a las que no se les había prestado la suficiente atención; sin embargo, el segundo contiene un proyecto político que pretende superar las limitaciones academicistas del primero.

Justamente, uno de los méritos de los feminismos decoloniales, compartido con los feminismos marxistas, ha sido el develamiento de la brecha que existe entre proyectos políticos dentro de la teorización y el activismo feministas. En particular, el proyecto político que es denunciado con fuerza —como antes lo hizo la corriente poscolonial— es el de un feminismo liberal que, como producto de las democracias liberales, invisibiliza los diferentes tipos de desigualdad puesto que supone una aceptación acrítica de los valores de la modernidad, priorizando la incorporación plena de las mujeres por medio de las herramientas jurídicas para obtener la igualdad de derechos, en una especie de *new deal* feminista. Este planteamiento no pone en cuestión el capitalismo ni denuncia el racismo y el colonialismo, al menos no de modo sustancial. La mayor parte del feminismo académico, ligado a la creación de los institutos de estudios de la mujer o de género que se abren en las universidades españolas a partir de los años noventa, ha estado identificado con este enfoque que se autodefine como “radical” o de la igualdad. Habiendo ocupado ese espacio institucional y normativo durante un tiempo largo, este feminismo es identificado primariamente como hegemónico por el decolonial.

Ahora bien, este enfoque liberal no es el único proyecto feminista en el Estado español, aunque sea el más visible. Pensando en los marcos académicos, es cierto que la interseccionalidad —que aún no tenía este nombre, como cuenta Verena Stolcke (2017)— no estaba entonces entre las prioridades de la investigación académica feminista en España, que trabajaba con marcos que situaban la subordinación de las mujeres en la división entre lo privado/público o en la maternidad. La convicción de que el feminismo sólo puede ser antirracista está presente en la actividad del feminismo crítico del Estado español al menos desde los años noventa. En este punto, es imprescindible reconocer y valorar la existencia histórica de feminismos diversos en este territorio: junto a un feminismo de la igualdad o liberal, con una fuerte impronta institucional, existe otro de carácter crítico, vinculado en un principio con movimientos de extrema izquierda e integrado a partir de los años setenta en la Coordinadora Feminista.⁴ En

⁴ Según la propia Coordinadora (2010), su historia se remonta a 1978, momento en el que funda como un espacio de encuentro, una red de grupos de mujeres que ha funcionado,

intonía con este otro feminismo irán emergiendo, desde los años noventa, las corrientes de signo autónomo y transfeminista.⁵

Así, la cuestión de la diversidad de las mujeres y la alteridad cultural se abrió paso en las Jornadas Feministas de Madrid de 1993, organizadas por la Coordinadora Feminista, donde la Asociación de Mujeres Gitanas Romi⁶ planteó una mesa específica sobre su problemática. Por otra parte, en las Jornadas de Córdoba del año 2000⁷ se trató, como tema monográfico de tres mesas, la cuestión feminista en otras culturas, la interculturalidad y la situación de las mujeres migrantes. Finalmente, en las Jornadas Feministas Estatales de Granada en 2009,⁸ se dedicó una mesa monográfica al tema, una parte de las ponencias inaugurales y nueve de las 93 comunicaciones y/o ponencias de las jornadas. Puesto que no se trata de una cuestión de números, sino de enfoques, hay que resaltar la presencia de una perspectiva interseccional y antirracista en el espacio de aquellas jornadas. Conviene rescatar la histórica línea internacionalista del movimiento feminista que lo lleva a participar, por ejemplo, en el foro de Puerto Real, organizado contra la celebración oficial en 1992 de los 500 años del “descubrimiento”/ invasión de América. El movimiento “500 años de agresión, 500 años de resistencia por la emancipación de los pueblos” celebró un foro popular en ese año, en el que tuvo una importante presencia el movimiento feminista.

desde entonces, de forma asamblearia y abierta a los distintos grupos feministas, donde se intercambian experiencias, debates de distintas luchas y actividades para unir y coordinar esfuerzos, difundir los planteamientos feministas a toda la sociedad y conseguir que sus reivindicaciones se sitúen en primer plano de la lucha política y social.

⁵ El transfeminismo pone el énfasis en la diversidad del sujeto político feminista y en la necesidad de un análisis interseccional. En contra de las posturas esencialistas que identifican un sujeto “mujer”, intenta recoger todas las experiencias, vivencias e identidades que son objeto de opresión por parte de los distintos sistemas de dominación. Podemos decir que en el Estado español esta corriente empieza a ganar peso en el activismo feminista a partir de la segunda mitad de la década de los 2000. Las Jornadas de Granada (2009) fueron un momento clave de debate y reflexión que obligó al feminismo a repensarse respecto a temas como la transexualidad, la migración o el neoliberalismo.

⁶ Algunas de estas ponencias se pueden consultar en: <https://emakumeak.org/web/jornada/6>

⁷ Las ponencias son accesibles en vv. AA. (2000).

⁸ Toda la documentación está en las memorias de la Coordinadora Estatal de Organizaciones Feministas (2010).

Coincidimos con muchas otras activistas, incluyendo las decoloniales, en que ha habido y sigue habiendo una izquierda colonial que debe descolonizarse,⁹ y que existe un feminismo que no ha hecho una reflexión sobre lo colonial. Pero, paralelamente, es fundamental no olvidar la genealogía de un movimiento feminista involucrado en luchas antirracistas, menos mediáticas e institucionales, y vinculadas al anticapitalismo en los diferentes territorios del Estado español. Esta reflexión es enriquecida y reforzada con el feminismo decolonial, que emerge en el Estado español estimulado por una juventud universitaria en su mayoría de origen inmigrante, que reclama un lugar político y es muy activa en las redes sociales. Nuestras reservas con este enfoque tienen que ver con la división tajante que se efectúa entre feminismos que son considerados legítimos e ilegítimos: desde la perspectiva del feminismo decolonial, existe un feminismo hegemónico, liberal y “blanco”, frente a otro subalterno, decolonial y racializado. Sin embargo, la diferencia entre ambos ya no está marcada por proyectos políticos, sino por la identificación como racializadas de sus activistas. ¿Cómo se llega hasta aquí? Trataremos de explicarlo en lo que sigue.

Como punto de partida es importante subrayar, aunque suene obvio, que debatir con los feminismos decoloniales no implica desconocer que el racismo y el colonialismo son una parte fundamental del orden capitalista, junto con el patriarcado. Tampoco discutiremos aquí el concepto de *racializada* y *racialización*, que asumimos en la línea de Verena Stolcke (1993). El racismo no necesita que la raza sea un concepto científico: en todo caso, la construye. Existe entonces un racismo sin razas, en que las diferencias culturales, sociales o sexuales —ha sucedido antes con las sociales— son naturalizadas y consideradas (como si fueran) biológicas, que se encarnan en el cuerpo (de la persona) que las porta, en una especie de destino biológico ineludible. Ciertos grupos de personas son así racializados y considerados una amenaza para la democracia y los valores de igualdad que se construyen como “europeos”. Se genera un sentimiento de incertidumbre por una amenaza a veces difusa, acompañado de un *pánico moral*,¹⁰ con

⁹ Una reflexión sobre esta temática puede consultarse en el “Plural” de la *Revista Viento Sur*, núm.160, de octubre de 2018.

¹⁰ Retomamos aquí una vez más el muy citado concepto acuñado por Cohen (1972).

la idea de que esas personas contaminarían los valores democráticos y de igualdad, en una suerte de retorno de la teoría de las “clases peligrosas”, reforzando las bases argumentativas neoliberales.

La operación de racialización se produce en dos sentidos. Primariamente, señala la conexión entre el fenotipo y determinadas características sociales y/o culturales; pero aunque el concepto de racialización haga referencia a esta biologización de la cultura e incluya cuestiones de género, clase o religión, lo cierto es que la apariencia física —el color de la piel, la forma de vestir, el color, tipo de pelo o su relación con la procedencia nacional/étnica— termina siendo esencializada y priorizada como forma de lucha cuando llega a la arena política, despojada de la sofisticada elaboración que tiene en los escritos decoloniales. El sujeto político no surge de la articulación o de la interseccionalidad de las esferas de dominación, sino que es finalmente identificado de manera esencialista con esos cuerpos racializados, como receptores y también creadores de acción, independientemente de sus planteamientos políticos, de clase o de género. Como consecuencia de ello, en el activismo antirracista al que nos referimos, se produce un doble deslizamiento: primero, se pasa de caracterizar como hegemónico al feminismo liberal hasta llegar a nombrar así a todo el feminismo no decolonial —especialmente no racializado—; y, segundo, se sustituye finalmente el término hegemónico por “blanco”, identificando una estructura fenotípica concreta que es lo que distinguiría las (legitimidades de las) diferentes prácticas feministas. Es en este segundo sentido en el que se produce la operación de racialización, que se utiliza también para definir una *blanquitud* considerada como opresora e ilegítima en la reflexión y el activismo feministas.

Dilemas en torno a lo decolonial para la acción feminista

Lo dicho hasta ahora trata de describir y contextualizar las aportaciones de los feminismos decoloniales como una parte importante del análisis crítico e impulso para la reubicación del antirracismo en las luchas feministas. La pregunta ahora es: ¿qué ocurre cuando todas estas construcciones teóricas se llevan al activismo en los diferentes contextos? ¿Cómo se resuelve la re-

lación del feminismo decolonial con otros feminismos contrahegemónicos en el ámbito militante? Este apartado trata de discutir cómo se desarrollaron estas cuestiones en el proceso de organización y convocatoria de la Huelga Feminista de 2018 en el territorio madrileño.¹¹

En el contexto del Estado español, los debates teóricos decoloniales y el antirracismo han ido adquiriendo un lugar central en el movimiento feminista a partir de las movilizaciones masivas que se organizan desde 2015 y tienen su origen en el Sur Global. El momento de mayor discusión lo constituyó la Huelga de 2018, cuando algunos colectivos de mujeres —autodenominadas racializadas— mostraron públicamente su rechazo a la convocatoria. Su cuestionamiento radicaba en la idea de que era una huelga de privilegiadas, en la que únicamente se recogían las reivindicaciones y las discriminaciones sufridas por las “mujeres blancas”.

En esta coyuntura, haciendo un ejercicio de simplificación analítica, podemos distinguir al menos dos grandes puntos de vista sobre la relación entre feminismo y antirracismo dentro del activismo feminista madrileño, que en ningún caso constituían posiciones antagónicas y excluyentes; eran distintas formas prácticas de ubicarse en el activismo que las personas adoptaban según contextos y situaciones y, en ocasiones, se manifestaban de manera más explícita que en otras.

Por un lado, encontramos una posición que podría resumirse en la formulación: “todas las opresiones, todas las luchas”, que vincula feminismo y antirracismo desde la interrelación de desigualdades y sistemas de dominación y que era mayoritariamente ocupada por las activistas anti-capitalistas del movimiento feminista autónomo que participaron en la organización de la huelga. Entre ellas, tomaron un lugar central las mujeres de colectivos como Territorio Doméstico,¹² Servicio Doméstico Ac-

¹¹ En Madrid, la Comisión 8M ha sido el espacio de encuentro entre feministas —“mujeres, bolleras y trans”, como dice la propia Comisión— para organizar históricamente las convocatorias y actividades del 8 de marzo, así como las huelgas que se han realizado en los últimos años. En ella participan diferentes colectivos, asociaciones y personas a título individual.

¹² Territorio Doméstico se define como “un espacio de encuentro, cuidado y lucha de mujeres, la mayoría migrantes, por nuestros derechos como trabajadoras de hogar”. Más información disponible en: <https://eskalera-karakola.org/2014/06/01/territorio-domestico>

tivo (Sedoac)¹³ y Las Kellys,¹⁴ que reivindican mejoras en las condiciones laborales del empleo del hogar, del sector de cuidados y de la hostelería y el turismo —trabajos en los que se emplean principalmente mujeres migrantes—. Además, este punto de vista era adoptado por activistas de otros movimientos sociales que formaron parte de la Huelga, como aquellas que luchan por el derecho a la vivienda y la sanidad para todas, en que la participación de personas migrantes y racializadas es fundamental.

Por otro lado, podemos distinguir otra posición que enfatiza el racismo como la opresión principal y recupera la raza como categoría política a raíz de los debates sobre descolonización y colonialidad. Pese a que en estos debates se relacionan la sexualidad, el género, la clase y la raza, los procesos de racialización constituyen el epicentro de los discursos recogidos en este punto de vista. Aquí se situaban las activistas que formaban parte de distintos grupos y colectivos antirracistas: asociaciones universitarias, grupos de comunicación que generan contenido sobre la actualidad política y grupos ligados a la intervención artística y cultural, así como espacios de confluencia para convocatorias de movilizaciones y acciones. Este punto de vista constituía el planteamiento base para no secundar la Huelga Feminista, siendo clave el posicionamiento público de la plataforma digital Afroféminas.

A pocos meses de la Huelga, los grandes medios de comunicación comienzan a percatarse de la relevancia de la movilización. La preparación de la convocatoria aparece en los principales noticieros y periódicos que empiezan a dar cabida a las problemáticas de las mujeres en distintos ámbitos. De esta manera, también se hacen eco de la crítica a la Huelga por parte de los grupos antirracistas, situación que es aprovechada por parti-

co/ [consulta: 15 de enero de 2020].

¹³ Servicio Doméstico Activo (Sedoac) es una “asociación de mujeres de diferentes nacionalidades [...] que luchan por la igualdad plena de los derechos: laborales, políticos, sociales y civiles de todas las trabajadoras de hogar en España”. Más información disponible en: <http://serviciodomesticoactivo.blogspot.com/p/quienes-somos.html> [consulta: 15 de enero de 2020].

¹⁴ Las Kellys es una asociación de camareras de piso (personas encargadas de la limpieza de hoteles y alojamientos turísticos) en el territorio español. Más información disponible en: <https://laskellys.wordpress.com/quienes-somos/> [consulta: 15 de enero de 2020].

dos políticos (neo)liberales y conservadores —como Ciudadanos y Partido Popular— que distorsionan la crítica para tratar de deslegitimar la Huelga Feminista. Sus críticas consistieron en alertar de que la convocatoria tenía un carácter “anticapitalista de extrema izquierda” y que sólo podían secundarla mujeres “privilegiadas que podían permitirse no ir a trabajar”.

El movimiento feminista construyó rápidamente y de forma colectiva una respuesta a estos intentos de deslegitimación; sin embargo, no ocurrió lo mismo con las críticas que los grupos antirracistas lanzaron al interior del movimiento. Entre las activistas surgieron con fuerza debates, que ya se estaban dando en algunos espacios académicos y militantes, sobre la construcción de alianzas entre grupos, el “privilegio blanco”, la desigualdad en términos de identidad racial en los movimientos sociales o sobre quién puede tomar la palabra, entre otros temas. En esos momentos no existían puentes de comunicación entre los grupos antirracistas y el movimiento feminista. Dentro de este último se generó un clima de malestar y confusión que impidió afrontar la discusión colectiva de estas cuestiones. El sentimiento de culpa y el desplazamiento de la reflexión antirracista al plano individual provocaron la evasión del debate en el espacio activista feminista.

Debates y tensiones en torno al antirracismo en el proceso de la Huelga Feminista

Durante este proceso, el discurso decolonial se traslada fundamentalmente a dos líneas de debate: quién puede hablar y quién puede hacer huelga (Ramírez, García y Gutiérrez, 2018). La primera hace referencia al lugar de enunciación. Las activistas antirracistas se apoyan en el marco decolonial para señalar que el lugar de enunciación de las personas “blancas”/europeas/norteamericanas les impide ver sus propios privilegios (“privilegio blanco”) y, por tanto, su conocimiento, su discurso y su militancia están sometidos al colonialismo discursivo que preconizaba Talpade (1984). A partir de este diagnóstico emergen varias cuestiones: ¿cómo se construye el sujeto legítimo para hablar en el feminismo? ¿El ser racializada te ubica *per se* en un lugar político? ¿El no serlo impide poder hablar o determina los temas de los que podemos hablar? ¿No conduce esto a una esencialización

de las posiciones? ¿Dónde se fijan los límites o las características del sujeto feminista que puede tomar la palabra? ¿Por qué, en lugar de entender el campo de la representación y la discusión pública como un espacio en el que solamente cabe un número limitado de voces, no se lucha por ampliarlo y diversificarlo al máximo?

De esta manera, se debatiría políticamente con dos planteamientos: primero, que “ser” racializada sea el único lugar desde el que se puede llevar a cabo una lucha feminista antirracista y anticapitalista; segundo, que no serlo suponga una incapacitación política y la imposibilidad de participar en ella. Porque si esto fuera así, la cuestión del feminismo decolonial ya no tendría que ver con un planteamiento político, sino con la idea, bien antigua, de que sólo por “ser” se tiene un lugar en la producción de conocimiento y un espacio legítimo —y único— en la lucha política. Pero este sujeto racializado no puede pretender ser universal o totalizante, pues se fractura al confrontarse con realidades diversas, como la de las mujeres racializadas que consideran que su lucha pasa por otros tipos de organización: en torno al trabajo precario que realizan, su condición de inmigrante o su condición de feminista. Ser racializada no determinaría de forma unívoca ni una forma de lucha ni un colectivo con el que compartirla. ¿Qué pasa entonces con estas otras mujeres que son sujeto político reivindicado por la corriente decolonial y que actúan desde otros campos/espacios políticos? ¿Se han de resignar a ser etiquetadas como aliadas de un supuesto feminismo hegemónico? ¿Qué ocurre con todos los sujetos que se quedan fuera del discurso decolonial/racializado, y qué hacer con las otras desigualdades que parecen importarle menos?

Al construir las alianzas y el activismo políticos únicamente en torno a la identidad racial —y en contraposición a otras feministas—, se pueden perder de vista otros factores de desigualdad que nos atraviesan, como la clase social; así, pretendiendo visibilizar un eje de discriminación, se puede terminar invisibilizando otros. Se corre el peligro de que aquello que empezó siendo, bajo la conceptualización de los feminismos decoloniales, un movimiento por el reconocimiento de ciertos sujetos que se habían quedado fuera del discurso y del activismo feministas, termine convirtiéndose

en una re-segmentación de los espacios feministas, pudiendo excluir, por ejemplo, a las mujeres racializadas y a las que no lo son, con menos recursos y con vidas más precarias. Una cosa es que distintos grupos de mujeres decidan organizarse autónomamente —por ejemplo, en tanto que racializadas— y otra, muy diferente, es construir desde ahí una segmentación que dinamite las alianzas necesarias para construir procesos colectivos.

La segunda línea de debate se refiere al sujeto al que apela la Huelga Feminista. Las activistas antirracistas argumentaban que solamente el hecho de contar con la posibilidad de hacer huelga ese día ponía de relieve una relación de poder, un privilegio del “feminismo blanco”, de las “blancas”, puesto que la mayoría de las mujeres racializadas no estaba en condiciones de unirse a la huelga y tomar la palabra. Sin quitarle cierta razón al argumento, es cuestionable que esto se plantease sin preguntarse por las causas por las que no todas las mujeres podían hacer huelga: por un sistema laboral que explota, precariza y dificulta la movilización política; por unas tareas de cuidados privatizadas en las familias, que recaen sobre las espaldas de las mujeres; por la falta de regulación y reconocimiento que existe en algunos trabajos como el trabajo doméstico; por un régimen de extranjería que condena a la ilegalidad a las mujeres migrantes; o por la poca difusión que tienen determinadas movilizaciones entre los sectores con menos recursos de la sociedad. Nada de lo anterior aparecía en la crítica, solamente el “privilegio blanco” era motivo de denuncia. En lugar de centrar la atención en las mujeres que acudieron a la huelga —cuando esto puede indicar, en realidad, un acto de compromiso político y solidaridad, y no solamente una muestra de privilegio— se podía haber realizado un análisis de las condiciones estructurales que imposibilitaban a muchas mujeres sumarse a la huelga; es decir, la pregunta podría ser cómo hacer para que el derecho a la huelga feminista pudiese ser ejercido por todas aquellas personas que se considerasen mujeres.

De esta manera, se generó el clima de incomodidades y dudas ya mencionado sobre cómo abordar estas polémicas al interior del movimiento feminista. Las activistas no sabían cómo lidiar con el conflicto por varias razones: por el hecho de que compartían algunos planteamientos de los

feminismos decoloniales; por no tener claro cómo ubicarse en tanto que no racializadas en la lucha antirracista; por el miedo a ofender o a reproducir discursos racistas; por querer hacerse cargo de las relaciones de poder entre mujeres; por considerar que no se estaban teniendo en cuenta de la misma manera otros ejes de dominación; o por ver desvalorizadas alianzas feministas ya existentes entre racializadas y no racializadas, entre otras.

En paralelo a esta situación, se empezó a consolidar la idea de que las personas “blancas” que querían participar en la lucha antirracista podían hacerlo en calidad de “aliadas” que emprenden un trabajo de deconstrucción y revisión personal, desde una ética exclusivamente individual. Esta idea tiene en la actualidad dos grandes consecuencias: por un lado, refuerza un análisis político en términos de actitudes, comportamientos y valores que son moldeables, eludiendo de nuevo el carácter estructural de los sistemas de dominación; y, por otro, instauro la idea de que la militancia antirracista consiste en “trabajar el privilegio blanco” como un acto personal, de manera individual y aislada, fundamentalmente a través de la lectura y la formación.

Esta forma de entender la participación política reproduce el individualismo y la *elitización* del activismo. En este caso, es la adquisición individual de conocimiento la que proporcionaría al sujeto “blanco” la posibilidad de tomar conciencia del racismo existente y de participar como aliado en la lucha antirracista.¹⁵ Se refuerza el modelo de sujeto neoliberal —como ente individual, autorrealizado, que se hace a sí mismo— y promueve la atomización propia de las dinámicas neoliberales. Desvaloriza así el carácter colectivo y comunitario de la militancia en tanto espacio de encuentro, aprendizaje y acción. Además, el hecho de que el énfasis se ponga en los procesos de deconstrucción mediante la formación teórico-conceptual supone una consideración sobredimensionada del conocimiento experto, que pasa a situarse por encima de otras formas de conocimiento —a pesar de lo que proponen los fundamentos decoloniales—. Implica finalmente una intelectualización de la militancia que acaba excluyendo a las personas

¹⁵ El problema es que nunca se sabe cuándo se ha tomado suficiente conciencia o cuándo se ha producido verdaderamente esa descolonización que permitiría al sujeto “blanco” participar legítimamente en la lucha antirracista.

y grupos sociales que no disponen de tiempo y recursos para participar en los procesos de lucha.

Epílogo: hasta cambiarlo todo

El contenido y las formas en que se han desarrollado estos debates y tensiones han sufrido transformaciones tras la celebración de la Huelga de 2018. El contexto actual está marcado desde entonces por los intentos de apropiación del espacio de organización política de la Huelga por parte de partidos políticos —especialmente, por el Partido Socialista Obrero Español (PSOE)—, sindicatos mayoritarios y feministas liberales e institucionales. Además, la coyuntura estatal está atravesada por la irrupción del partido de extrema derecha Vox en las instituciones representativas desde 2018, que abandera un proyecto basado en la defensa del racismo social e institucional, las políticas antiinmigración, el rechazo a la diversidad sexual y de género, el negacionismo de la violencia machista, la exaltación de valores conservadores de la familia y la defensa del papel tradicional de la mujer. Su crecimiento ha generado un viraje en el debate político hacia posturas cada vez más conservadoras y explícitamente racistas, machistas y neoliberales, que indudablemente existían con anterioridad, de la mano de partidos de derecha como el Partido Popular y Ciudadanos, pero que actualmente tienen una mayor legitimidad social y electoral.

En paralelo a estos cambios en la arena política, los movimientos sociales han ido transformando sus discursos y formas de construir alianzas entre feminismo y antirracismo, que facilitan el despliegue de otras prácticas políticas. De un lado, el movimiento antirracista ha pasado de convocar fundamentalmente acciones no mixtas —sólo para personas migrantes y racializadas— a demandar explícitamente la presencia y la colaboración de feministas “blancas” en sus convocatorias. Este cambio se ve reflejado en las quejas de activistas antirracistas a través de la comparación continuada de la asistencia y la participación en diferentes convocatorias: por ejemplo, las movilizaciones feministas a raíz de la violación múltiple de La Manada¹⁶ fueron masivas, así como su seguimiento mediático, en comparación

¹⁶ En julio de 2016, una mujer joven denunció haber sido violada por varios hombres

con las producidas contra los abusos sexuales y laborales a las temporeras marroquíes en Huelva,¹⁷ que tuvieron menor asistencia y por tanto menor visibilidad en los medios de comunicación. Por otro lado, la paralización inicial que provocó la crítica antirracista en el movimiento feminista ha dado paso a la creación de nuevos espacios de participación y al refuerzo de contenidos antirracistas en las demandas de la huelga. La exigencia de una comisión de trabajo no mixta y la profundización en las demandas antirracistas han sido promovidas por las feministas migrantes y racializadas, así como por las anticapitalistas con una trayectoria de lucha antirracista. Esto ha permitido un aprendizaje colectivo sobre las consecuencias del racismo y el colonialismo en la vida de estas mujeres y ha resituado la relevancia del antirracismo en la lucha feminista.

A pesar de que los debates no se han agotado y las tensiones no han desaparecido, el camino que se intenta transitar conjuntamente se orienta a seguir reflexionando sobre las relaciones de poder al interior del movimiento feminista y en la sociedad, el reconocimiento del aprendizaje antirracista gracias a las críticas de estos últimos años y a la pregunta de cómo tejer entre todas una propuesta política feminista de lo común, que era la que impulsaba la consigna: “Paramos para cambiarlo todo”.

durante la celebración de Sanfermines en Pamplona (Navarra). El grupo de agresores es conocido como “La Manada” porque ése era el nombre que ellos mismos pusieron al grupo de WhatsApp donde enviaron las grabaciones de la agresión sexual. Las grandes protestas se hicieron masivas, bajo la consigna “Hermana, yo sí te creo”, cuando se acepta como prueba en el juicio un informe de seguimiento sobre la vida privada y redes sociales de la joven, y cuando la sentencia judicial provisional reconoció abuso sexual en lugar de agresión. El caso es un ejemplo paradigmático de cómo actúa la justicia patriarcal, cuestionando y revictimizando a las mujeres agredidas, y de cómo la violencia machista —especialmente la violencia sexual— ha ocupado un lugar central en el debate social.

¹⁷ En junio de 2018, un grupo de mujeres marroquíes que trabajan en la campaña agrícola de recolección de la fresa en Huelva, denuncia haber sufrido amenazas y abusos sexuales por empleadores y encargados de la finca en la que trabajan. Junto a esta denuncia se visibiliza también la situación de explotación laboral en la que se encuentran estas mujeres. Su testimonio es cuestionado desde el inicio, argumentando que la denuncia podría ser una estrategia para residir en territorio español, y se archiva la causa hasta en dos ocasiones. La participación en la concentración de apoyo convocada por colectivos antirracistas fue mucho menor que en el caso de La Manada. Éste es un claro ejemplo de la interrelación entre el sistema capitalista, el racista y el patriarcal, así como del carácter patriarcal de la justicia española y del racismo todavía existente en la sociedad.

Bibliografía

- Cohen, Stanley, *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers*, Londres, Routledge, 1972.
- Coordinadora Estatal de Organizaciones Feministas, *Granada, treinta años después. Aquí y ahora*, Madrid, 2010. Disponible en: http://www.feministas.org/IMG/pdf/Jornadas_Estatales_Granada_30_anos_despues_aqui_y_ahora.pdf
- Crenshaw, Kimberlé, “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”, *University of Chicago Legal Forum*, vol. 140, 1989, pp. 139-167.
- Curiel, Ochy, “La crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista”, *Nómadas*, núm. 26, 2007, pp. 92-101.
- Lugones, María, “Colonialidad y género”, *Tabula Rasa*, núm. 9, 2008, pp. 73-101.
- _____, “Hacia un feminismo descolonial”, *La Manzana de la Discordia*, vol. 6, núm. 2, 2011, pp. 105-117.
- Oyewumi, Oyeronke, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, Minnesota, University of Minnesota Press, 1997.
- Quijano, Aníbal, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina”, en Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, Clacso/UNESCO, 2000, pp. 201-246.
- Quijano, Aníbal, “Colonialidad, modernidad, racialidad”, *Perú Indígena*, vol. 13, núm. 29, 1992, pp. 11-29.
- Ramírez Fernández, Ángeles, Pilar García Navarro e Inés Gutiérrez Cueli, “Repensando lo decolonial desde la acción feminista en el Estado español”, *Viento Sur*, núm. 160, 2018, pp. 65-77.
- Stolcke, Verena, “El “problema” de la inmigración en Europa: el fundamentalismo cultural como nueva retórica de exclusión”, *Mientras Tanto*, núm. 55, septiembre-octubre de 1993, pp. 73-90.
- _____, *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial. Intersecciones*, Barcelona, Bellaterra, 2017.
- Suárez Navaz, Liliana, y Aída Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Cátedra, 2008.

Talpade Mohanty, Chandra, “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”, *Boundary 2*, vol. 12, núm. 3 y vol. 13, núm. 1, 1984, pp. 333-358.

No se puede descolonizar sin despatriarcalizar¹

María Galindo²

Huyo de la comprensión del feminismo como lucha por derechos para las mujeres y no me canso de repetir que el feminismo no es un proyecto de derechos.

Huyo de la comprensión eurocéntrica del feminismo que tiene en las sufragistas o las brujas su referente histórico único; o hay múltiples genealogías feministas superpuestas y simultáneas, o el feminismo se convertirá en un proyecto colonial que se expande de Norte a Sur.

Huyo del feminismo como fenómeno de clase media, fenómeno que tanto se repite en una serie de colectivos feministas cerrados sobre sí mismos que cantan la caída del patriarcado, pero cuyas prácticas no pasan la frontera de clase y de generación.

¹ Este texto se basa en el libro de mi autoría, *A despatriarcar*, Buenos Aires, Lavaca, 2013.

² María Galindo es activista integrante de Mujeres Creando (Bolivia), además de cocinera, grafitera y radialista. Correo: mujerescreando@entelnet.bo

Huyo del feminismo como lucha encapsulada en la despenalización del aborto y punto.

Huyo del feminismo académico que pretende que la teoría feminista sale únicamente de manos de profesoras universitarias.

Huyo del feminismo biologicista que repudia a las mujeres trans al decir que no son mujeres. Yo socialmente en Bolivia tampoco soy mujer. He sido expulsada de este universo por la policía, las iglesias y la opinión pública general, que opina que una mujer como yo seguramente no es una mujer.

Huyo del feminismo identitario, sea el indígena, el trans o el lesbiano, porque los debates que giran en torno a las identidades como fuerza política única nos van a envolver otra vez en cápsulas cerradas, homogeneizantes y engañosas. El viaje político identitario es un viaje corto que retorna siempre al mismo punto de partida y que nos impide reconocer y entender las conexiones profundas entre diferentes formas de opresión.

Huyo del feminismo abolicionista que expulsa a las mujeres en prostitución, pero no a las empresarias.

Huyo de la tecnocracia de género que ha producido categorías como paridad, empoderamiento, inclusión o equidad de género para utilizar la fuerza de las mujeres como colchón amortiguador de los ajustes que necesita el neoliberalismo.

Estoy fabricando otras comprensiones del feminismo, por eso hablo de feminismo artesanal, es decir, hecho con las manos y de retazos.

Estoy fabricando conceptos como feminismo intuitivo para que el feminismo deje de ser monopolio de quienes se reconocen como tales y pase a ser herramienta de rebelión en las manos de amas de casa, profesoras o enfermeras que se están saliendo de los moldes y están desestructurando la sociedad patriarcal.

Creo que la multiplicidad, la pluralidad y no la uniformidad de los feminismos es una de sus riquezas políticas más importantes. Hay una creación permanente de prácticas, ideas y poéticas que trascienden el campo ideológico. Por eso, entiendo el feminismo como un pacto ético y no como

uno ideológico, porque su fundamento no sólo es la pluralidad de ideas, sino el desacuerdo. Está claro que en los feminismos el método es más importante que la idea o el resultado, y los métodos conviven, se enriquecen y mezclan sin purismo alguno.

Creo que necesitamos un punto de confluencia, un horizonte de lucha, un hilo que nos hilvane, y creo que este punto se llama despatriarcalización.

El feminismo que propongo parte de la comprensión del cuerpo como cuerpo poético, como cuerpo simbólico, como cuerpo metafórico. Propongo imaginar el cuerpo como un cuerpo Frankenstein. Un cuerpo hecho de miembros cocidos unos a otros, pero que en su origen fueron partes de otros cuerpos. Un cuerpo Frankenstein despedazado y vuelto a unir con costuras grotescas, sin proporcionalidad ni cirugía estética. Un cuerpo caracterizado por sus cicatrices, capaz de comprenderse como monstruo hecho de partes de cuerpos ajenos. Un cuerpo Frankenstein que nos saque del cuerpo biológico al cuerpo político, al cuerpo metafórico, al cuerpo poético, al cuerpo recompuesto de pedazos de cuerpos.

Pero todas estas ideas son parte de un próximo libro, aún sin título, que estoy escribiendo a cuentagotas. Por eso, este capítulo que generosamente me brindan los coordinadorxs de este libro colectivo, lo utilizaré para, una vez más, enfrentar la propuesta de la despatriarcalización y su conexión con la descolonización, escrita en Bolivia durante el proceso constituyente hace 10 años.

¿Son hoy las identidades una amenaza subversiva para el sistema dominante?

Las identidades aparecen como un discurso contrahegemónico imprescindible y contienen la ilusión de lo diferente con mucha fuerza, por eso seducen socialmente. Sin embargo, es importante ubicarse en lo que ha sido una respuesta desde el neoliberalismo voraz de cooptación de todas y cada una de esas identidades.

Hoy, ni ser maricón ni ser lesbiana ni ser mujer ni ser indígena ni ser discapacitada ni ser joven ni ser vieja, ni siquiera ser puta resulta de por sí

un lugar subversivo, interpelador o incómodo para el sistema. La fragmentación de las identidades en compartimentos estancos ha facilitado la simplificación del análisis de las opresiones. Pocos, sino ningún movimiento, tienen la perspectiva del conjunto de las opresiones ni de la interrelación entre ellas. Cada sujeto se ha concentrado en sus asuntos y éstos han derivado en formas de control de su discurso mucho más efectivas.

Hoy en día, todas esas identidades son parte del modelo neoliberal que ha creado discursos de derechos para todas y cada una de ellas, empezando en los y las indígenas, y terminando en los maricones. Ser mujer no quiere decir nada, pero ser maricón o ser indígena tampoco. Cada sujeto tiene un guión oficial, unas categorías, un conjunto de derechos y leyes que le “amparan” y por las cuales debe luchar. El mandato de sometimiento no consiste ya en no enunciarse y ser omitido por un universal hegemónico que te anula; el sometimiento consiste en sujetarse a lo que yo llamo “el guión oficial”. Este último es un discurso que cada sujeto defiende como propio, aunque haya sido impuesto sutilmente. El guión oficial es simplificador y convierte y reduce a las miles o cientos o decenas de lesbianas en una sola. Es un mecanismo a través del cual nos convertimos en minoría repentina, sea cual fuere el lugar desde donde estamos hablando. Es un lugar y un discurso en el que se pierde la perspectiva del choque contra el orden establecido.

Mil travestis serán reducidas a una sola, y mil lesbianas, mil trans, mil indígenas, mil mujeres y mil discapacitadas también. Porque toda lesbiana está condenada bajo esta lógica a ser exactamente equivalente a la otra lesbiana. Este control y cooptación neoliberal de las identidades, ordenadas en filas y prioridades, permite la pérdida completa de la perspectiva subversiva. El guión oficial del movimiento gay es el matrimonio; el de los indígenas es la reivindicación de los usos y costumbres; el de las mujeres es el acceso al poder masculino; y así sucesivamente.

Básicamente, el guión oficial consiste en una “agenda” de derechos a los cuales cada sujeto debe aspirar. Esta agenda es una suicida, porque despolitiza la lucha de cualquier sujeto político y lo convierte en un sector que será beneficiario de un sistema hegemónico, a través de esos supuestos

derechos a ser asignados. Su trágico destino consistirá en seguir nutriendo, con su diferencia, al mismo monstruo contra el cual luchó.

Se trata de agendas abiertas, de libre disponibilidad política, porque son agendas inocuas, retóricas y desideologizadas, que son recortadas a la medida de los intereses de un gobierno determinado. Cuando digo agendas abiertas, me refiero al hecho de que pueden ser recortadas, reducidas o simplificadas por cualquier ente gubernamental o institucional a la medida de las necesidades coyunturales del poderoso. Es por eso, por ejemplo, que es posible que un gobierno legalice las bodas “gays”, pero no la adopción, o, peor aún, legalice las bodas “gays”, pero reitere su penalización del aborto, sin tener que hacerse cargo de la relación coherente que existe entre el ejercicio de un derecho y otro.

Esta agenda de derechos mutila en cualquier sujeto su potencial transformador y su fuerza subversiva. Los convierte por la fuerza en interlocutores del Estado y de los gobiernos, y no de las sociedades. Es muy diferente tener un espacio de diálogo y confrontación con la sociedad, que estar condenado a generar escenarios que te permiten visibilizarte sólo en la medida en la que demandas algo al Estado. Esta agenda de derechos te coloca en el juego de demanda-concesión y, por lo tanto, se trata de agendas domesticadoras de las luchas.

Los sujetos políticos se han convertido en sectores. Se ha inhibido su capacidad de construir interpretaciones complejas y múltiples del sistema de opresiones y, así, se los ha funcionalizado completamente. Como eres un sector, una “partecita”, no te atrevas a interpretar el conjunto; eso es lo que nos dicen cada día. Por encima de ti hay un universal paterno que es el que tiene la visión y la capacidad de conocer el bien común, del cual tú eres una partecita, una parcialidad.

Las prácticas políticas acaban inevitablemente en esto: legislar derechos, negociar derechos, demandar derechos, etc., reforzando el mito de que la ley cambia la sociedad. Sabemos que muchos son los movimientos que han gastado todas sus energías en la modificación o formulación de leyes que, una vez “conquistadas”, han resultado ser desmovilizadoras en unos casos y, en otros casos, simple letra muerta. Lo que

a la hora de la euforia de la conquista de la ley no se suele decir, es que el proceso de legislar es además, inevitablemente, un proceso de vaciamiento de contenidos, lo que yo llamo un proceso de desinfección y desteñimiento, producto de las negociaciones que todo proceso de legislación implica. Esos procesos de redacción y aprobación de leyes, que muchas parlamentarias consideran sus grandes batallas épicas, se dan al interior de esas “cajas negras” que son los parlamentos de cualquier país.

Si ni los derechos, su búsqueda o conquista, ni la legislación de más derechos son instrumentos de transformación de la sociedad, entonces, ¿qué hacemos? ¿Cuál es la propuesta de transformación?

Deshacer la fila

Los sujetos políticos están hoy ordenados en una fila que está a la espera de su turno para, ocasionalmente, integrarse a la mesa de los patrones. Hay que deshacer la fila, construir alianzas, mezclarse entre diferentes, entrar juntas y asaltar la mesa, desordenándolo todo. Ésta es nuestra propuesta para las identidades.

Nos planteamos construir un sujeto desde una metáfora, un lugar simbólico, un ámbito poético, una zona de lucha, un espacio imposible de tragar, cooptar, deglutir o absorber. Nos oponemos a cualquier simplificación. Somos imposibles de generalizar, tenemos muchas aristas, puertas abiertas, contradicciones y tantos sueños irrenunciables que se convierten en un espacio en permanente conflicto y movimiento, en un espacio dinámico, vital y problemático de antemano.

Ese lugar empieza por plantear la alianza insólita entre mujeres como la base de cualquier política feminista. La alianza insólita es la relación de complicidad entre mujeres entre las que está prohibido reconocerse, mirarse y comprometerse. La alianza insólita es la respuesta desobediente a la cubiculación y la fragmentación patriarcal entre mujeres. Romper la clásica división entre mujeres buenas y mujeres malas, entre mujeres asexuales, como han sido convertidas las indias, y mujeres exclusivamente sexuales, como han sido convertidas las putas; y así podríamos

nombrar una serie interminable de clasificaciones patriarcales de las mujeres que se convierten en barreras y silencios.

Plantear que el sujeto del feminismo es la alianza insólita y prohibida entre mujeres, por un lado, nos permite dejar de actuar desde la “generalidad liberal de ser mujeres”. Plantear que el sujeto del feminismo es la alianza insólita y prohibida entre mujeres nos permite, al mismo tiempo, no quedarnos en el binarismo hombre-mujer, pero tampoco relativizar la condición histórica de ser mujeres en una sociedad patriarcal. Plantear que el sujeto del feminismo es la alianza insólita y prohibida entre mujeres es una matriz política nueva e inesperada.

Una alianza desestructurante: indias, putas y lesbianas, juntas, revueltas y hermanadas

La alianza que planteo funciona como espacio social, como lugar que está construido a través de tres polos que definen el espacio para abrirlo y no para cerrarlo, tres polos que definen el espacio para darle un contenido histórico y ético: las indias, las putas y las lesbianas, no ordenadas en una fila de prioridades, ni comprendidas desde una mirada identitaria, sino relacionadas unas con otras, formando un espacio indigesto que es el de la lucha feminista.

No se trata de esa recuperación de identidades que terminan convirtiéndose en una homogeneización simplista de las mismas, que no sirve, sino como acto de reivindicación repetitivo y casi rutinario sobre la enunciación de identidades. Es un fenómeno muy vasto dentro el movimiento lésbico feminista que se ha quedado décadas enteras en la pura enunciación y disfrute de una diferencia simplificada. Tampoco es ese espacio que podría ser graficado como un condominio de guetos, donde están las migrantes con su reunión de los jueves, las mujeres que sufren violencia con su reunión de los sábados, las lesbianas con su fiesta mensual, las mujeres en situación de prostitución con su taller de los miércoles, y las mayores con su... No se trata de esta suma aritmética de diversidades guetizadas que no se tocan, no se conectan ni se involucran, que es hoy el máximo concepto de diversidad al que ha logrado, difícilmente, ampliarse un fe-

minismo u otro. La idea es plantear un sujeto complejo capaz de combinar simultáneamente cuestiones, combinar sujetos y luchas, combinar y complejizar interpretaciones. No es la fragmentación del feminismo en torno a identidades como un feminismo lésbico, o uno negro, u otro indígena, sino un feminismo fundado en la combinación y la alianza insólita, imposible y prohibida entre diferentes.

La puta es la arista de la cosificación del cuerpo de las mujeres, una cosificación que no es exclusiva de la puta, como tampoco lo es la palabra puta. Planteamos que el lugar de la puta funciona como reflejo y se convierte en uno de los ejes de comprensión del patriarcado.

La india es la arista de la servidumbre, la domesticación y la colonización de las mujeres, servidumbre y domesticación que no son exclusivas de la india tampoco. En ella se concentra la pérdida de memoria de las mujeres sobre nuestra soberanía y saberes ancestrales. Esta pérdida de memoria, soberanía y autonomía no es exclusiva de la india, sino que es una condición de colonización universal sobre las mujeres y otro de los códigos de comprensión del patriarcado.

La lesbiana es la arista de lo negado, lo innombrable, lo ignoto de las mujeres, aunque esto negado, ignoto y prohibido no es exclusivo de la lesbiana tampoco.

Lo que la alianza insólita rompe es esa lógica tramposa del “yo soy igual a ti”, “tú eres igual a mí”, principio sobre el cual funcionan muchas organizaciones sociales, que no sólo es homogeneizante, sino que, en realidad, es funcional al lugar de opresión del que vienes. Ese tipo de organizaciones constituye un sujeto que te contiene y que es catártico, pero que políticamente plantea un límite porque no puedes salir de allí ni trascender. Ésa es la dinámica perversa de muchos sindicatos, que sólo atinan a repetirse. También es la dinámica perversa de grupos lésbicos, o de cualquier organización que tiene como base de aglutinación la identidad lineal y simple. Grupos que, en el fondo, se refugian en la identidad o la condición de víctimas, pero que están destinados a no trascenderse, a no salir de un lenguaje aprisionante.

El sujeto, como ente homogéneo, es funcional y no subversivo. No

importa de qué sujeto estemos hablando: la lesbiana, la puta o la india, separadas, aisladas una de la otra, y convertidas en víctimas, son todas funcionales al patriarcado. Así como ser mujer es una noción insuficiente para desarrollar una práctica política, ser lesbiana o ser india también puede resultar insuficiente para desarrollar una práctica política no clientelar y subversiva. Afirmar el lugar de la puta, la lesbiana, la india, la migrante o la trabajadora del hogar puede ser un simple acto testimonial que no exige el replanteamiento del lugar que ocupas, ni menos aún de la mirada y la definición patriarcal. La subversión del lugar es sólo posible desde la alianza insólita y prohibida. Esta alianza permite romper la fila para gritar: ¡O todas, o ninguna!

A partir de este complejo núcleo metafórico de la india, la puta y la lesbiana, juntas, revueltas y hermanadas, es que caben todas. Una alianza ética fundada en la rebeldía, en la que está abajo, en la fascinación por la otra diferente, en la contestación de todos los privilegios y todas las jerarquías al mismo tiempo. Por eso, el resultado de una alianza así es una práctica política radical que no admite priorizaciones, negociaciones ni generalizaciones. Es una alianza insólita y prohibida fundada en la condición de ser mujeres no como un hecho biológico, sino como una condición histórica y social.

Afirmamos que uno de los problemas centrales de la crisis del feminismo es la ausencia de sujeto, y luego la ausencia de discusión política teórica e ideológica sobre este sujeto. Sólo las alianzas insólitas entre los sujetos para quienes está prohibido hermanarse nos permitirán, además, un paso fundamental que es construir y reconstruir una interpretación del conjunto de opresiones como un conjunto contra el cual hay que estrellarse, luchar y subvertir. Sólo las alianzas insólitas nos permitirán asir en las manos las claves para entender desde un sujeto y otro, simultáneamente, los mecanismos de opresión y la interrelación entre éstos. De otra manera, nuestro accionar está destinado al fracaso, la domesticación y la funcionalización.

IMAGEN 1. *Grafiti de Mujeres Creando en La Paz, Bolivia*



FUENTE: <http://seminariodefeminismonuestroamericano.blogspot.com/2013/10/porque-la-sexualidad-es-un-trabajo.html>

Patriarcado y colonialismo

Todas las feministas que utilizamos la categoría de “patriarcado” para nuestro análisis sociopolítico, partimos del hecho de definirlo como un sistema de opresiones y no como una forma única y lineal. Esto implica que el patriarcado no es la discriminación de las mujeres, sino la construcción de todas las jerarquías sociales, superpuestas unas sobre otras y fundadas en privilegios masculinos. Cuando hablamos de patriarcado, estamos hablando de la base en que se sustentan todas las opresiones; es un conjunto complejo de jerarquías sociales expresadas en relaciones económicas, culturales, religiosas, militares, simbólicas, cotidianas e históricas. Las feministas que usamos la categoría de “patriarcado” para explicarnos el lugar de

las mujeres en las sociedades, nos negamos a la visión simplista de reducir la condición de subordinación de las mujeres a un fenómeno cultural que puede ser cambiado por la vía de la educación y el cambio de valores.

El resultado de esta visión compleja sobre el patriarcado implica que la opresión de las mujeres en las sociedades funciona como articulador de una serie de más opresiones, por lo cual es imposible dismantelar una sin dismantelar el eje principal. En este contexto, por ejemplo, el capitalismo responde a un modelo patriarcal de dominación, en el que el patriarcado resulta ser algo más que un adjetivo del sistema que se puede mencionar u omitir del análisis. Cuando hablamos de patriarcado, no estamos hablando de una cuestión aparte, sino de un eje de la forma de organización social, económica, cultural y política de cualquier sociedad. No es una discusión periférica ni específica ni particular, sino que es una discusión central e ineludible. El feminismo no es, por tanto, un tema entre tantos temas, sino que es la posibilidad ideológica de poner en cuestión las discusiones centrales de cualquier sociedad. La consecuencia inmediata de esta visión es que, siendo las mujeres el sujeto central del feminismo y las relaciones de poder hombre-mujer el sujeto central del análisis, no es posible tratar esta cuestión como un tema específico, como muy a menudo suele hacerse.

No existe un conjunto de temas que atingen a las mujeres como parte de una “agendita” de mujeres para mujeres, sino que no hay pedazo ni lugar en sociedad alguna que no esté atravesado por la existencia diferente de las mujeres; y no hay pedazo o lugar, al mismo tiempo, que no nos atinja y sobre el cual no podamos o no debamos construir concepciones propias. No es cómo dicta el marxismo: que primero, se hace la revolución socialista y luego, se otorga a las mujeres algunos derechos al interior de ella, porque sin las mujeres como sujeto, voz y pensamiento, ninguna revolución es posible.

El feminismo es la oportunidad de repensar toda la sociedad desde las mujeres. Sin el feminismo, las mujeres no tenemos mayor sentido que ser un apéndice y complemento del sujeto masculino, dueño de la universalidad y de la medida de todo. El feminismo no es una suerte de lucha sectorial de las mujeres, es una lucha antisistémica imprescindible.

El patriarcado no es un modelo de dominación universal e indiferenciado, general e idéntico cualquiera sea la sociedad. Basta de concebir al patriarcado así. Éste se expresa a partir de y en estructuras históricas y sociales específicas. Es esta maraña la que hay que dismantelar y, para hacerlo, hay que detallar cada una de sus capas. Desde ya, la despatriarcalización es la osadía de concebir al patriarcado como una estructura susceptible de ser desmontada.

En este contexto, la relación entre patriarcado y colonialismo es un capítulo ineludible que nos abre a comprensiones fundamentales sobre la relación directa entre colonialismo y opresión de las mujeres. El colonialismo, para reconfigurar el conjunto de la sociedad colonizada, necesitó operar de una manera específica sobre las mujeres. Por lo tanto, tampoco es posible entender a profundidad el colonialismo si no nos abrimos al análisis de su relación con el patriarcado.

La dominación patriarcal no llegó en los barcos españoles

La relación colonial contada por una historia masculinizada aparece como una relación que transcurre entre conquistador y colonizado: mientras que el primero es el protagonista de la explotación cruel, el amo, el segundo es la víctima y el sometido, su vasallo. El conquistado es también el héroe de la resistencia y el conquistador es quien impone su poder. En una historia masculinizada, en la que se entremezclan los héroes tanto de un lado como del otro, en un confuso panorama de proezas, aquello que queda sumergido y oculto es la relación entre colonialismo y patriarcado. Quedan ocultas las continuidades entre las instituciones patriarcales precoloniales y las coloniales, así como el papel que ambas desempeñaron en el proceso de consolidación de la Conquista y el largo periodo colonial. ¿Por qué estas conexiones no fueron subrayadas? ¿Por qué no fueron evidenciadas? ¿Por qué fueron menospreciadas en su peso político? La respuesta es obvia. Por un lado, los intelectuales que exaltan la resistencia indígena reescriben hoy, como hace cientos de años, la masculinización de la historia; por el otro, los otros intelectuales, cultores del hispanismo, son muy parecidos en eso a sus propios contrincantes en un pacto patriarcal de silencio sobre la subor-

dinación de las mujeres. Y aquí, la carencia en la que incurren no es únicamente la omisión del lugar que ocupan las mujeres en un proceso de colonización, sino sobre la colonización misma que no podemos comprender sin tomar en cuenta los códigos que el colonialismo introduce en la mirada sobre el cuerpo de las mujeres como parte fundamental del botín colonial.

Nombrar la relación entre patriarcado y colonialismo parece un acto de traición al hermano y la cultura propia, como acto sospechoso de estar dirigido a debilitar la tesis anticolonial y justificar de antemano al conquistador y que, por ello, no merece perdón. También por esta sospecha de “traición” es que se trata de una relación innombrable que ha sido omitida del mapa político mental a la hora de hablar de colonialismo y descolonización. Sin embargo, es precisamente la relación entre colonialismo y patriarcado la que nos va a permitir entender muchas continuidades entre el mundo pre-colonial y el colonizado.

La forma en que se construyó y consolidó la dominación colonial es algo que pertenece a la memoria remota de nuestras sociedades, pero que se manifiesta actualmente en una multiplicidad de estructuras a nivel de la relación varón-mujer. El colonialismo produce una combinación particular de la jerarquía varón-mujer y la jerarquía racial étnica, dando como resultado la existencia de una compleja tipología racializada de hombres y mujeres. Esta fusión entre colonialismo y patriarcado es una matriz estructuradora de todas las relaciones sociales, sin que ninguna quede a salvo.

Osada como soy, propongo especulativamente, casi como quien coloca un puente colgante sobre la historia, al menos para podernos hacer un esquema político, ubicar cuatro grupos distintos de instituciones patriarcales que pueden permitirnos diagramar la relación entre colonialismo y patriarcado: 1) aquellas instituciones o mandatos culturales, religiosos y políticos patriarcales estrictamente españoles, que fueron impuestos a las mujeres españolas en las tierras conquistadas; 2) los estrictamente precoloniales, que pervivieron al colonialismo y fueron impuestos a las mujeres indígenas de manera subterránea a la norma colonial; 3) los españoles que se complementaron con las instituciones patriarcales precoloniales del mundo indígena y dieron lugar a una suerte de “alianza” patriarcal entre

conquistador y colonizado; 4) los estrictamente españoles, adoptados por el universo indígena como propios y aplicados sobre las mujeres indígenas como mandato.

Lo que caracteriza a todas aquellas instituciones o mandatos patriarcales es el hecho de que tienen como objeto fundamental reglamentar el contrato sexual y la reproducción, siendo instituciones que concentran su control sobre el cuerpo de las mujeres. El colonialismo introduce un tipo de contrato sexual para la unión hombre blanco-mujer blanca; otro tipo paralelo para la relación indio-india; otorga al hombre blanco un doble código de acceso simultáneo a las mujeres blancas e indias, pero bajo estatus diferentes; recoge las instituciones precoloniales y aprovecha el carácter de objeto de intercambio político de la mujer india para consolidar el colonialismo a través de la alianza patriarcal conquistador-conquistado. La relación precolonial varón-mujer, sea cual fuera el carácter que hubiera tenido, es completamente permeada por el colonialismo: la india adquiere un valor distinto, lo mismo que el indio. No sólo es modificada la relación a partir de la introducción de dos nuevos actores: el hombre y la mujer blancos, sino también la relación indio-india, al entrar en juego la mirada colonial.

Disciplinamiento colonial del deseo erótico

El racismo no es solamente una construcción de jerarquía colonial, sino una fundamentalmente patriarcal. ¿Cómo debe circular socialmente el deseo erótico? ¿Cuáles son las relaciones eróticamente legítimas y cuáles no? ¿Qué significado y valor social tiene, a nivel erótico, un cuerpo blanco respecto de un cuerpo moreno? Estos tres núcleos de control sobre la circulación del deseo están atrapados en un proceso histórico de disciplinamiento colonial. Venimos de un disciplinamiento del deseo erótico que está subterráneamente controlado por normativas coloniales, instaladas con base en una continuidad patriarcal entre colonizadores y colonizados. La construcción de la jerarquía racial es un derivado del conjunto de estas normas invisibles y ancestrales. Nuestro origen es la prohibición, la persecución y la violencia, y esto no es sólo una herencia pasada que cargamos y que tenemos que superar, sino algo que sigue aconteciendo en nuestro presente.

Es una especie de tiranía de la que no logramos desprendernos, y en la que se cultivan y multiplican una inmensa variedad de complejos, jerarquías, violencias y taras sociales.

Porque el deseo no circuló ni circula libremente por la sociedad, porque el deseo fue disciplinado bajo un código colonial de dominación, es que no podemos hablar de mestizaje. Debido a esta domesticación colonial del deseo erótico sexual, es que yo prefiero hablar de bastardismo y no de mestizaje. Hubo mezcla, sí, y la mezcla fue tan vasta que abarcó a la sociedad entera, sí cierto, pero no fue una mezcla libre y horizontal, sino una obligada, sometida, violenta o clandestina, cuya legitimidad siempre estuvo sujeta a chantaje, vigilancia y humillación. El mestizaje es una verdad a medias que, quitándole el manto de vergüenza e hipocresía, se llama bastardismo. Verdad a medias que, quitándole maquillajes, disimulos y disfraces, así se llama. El mestizaje es una verdad a medias de un lugar social brutalmente conflictivo, desgarradoramente irresuelto, ardorosamente ilegítimo y cientos de veces prohibido. Es un acto liberador nombrarlo con nombre propio y también poder decir que aquí no hay mestizas, sino bastardas. La condición de blancas, como la condición de indígenas, es una especie de refugio ficticio para tapar aquello que es más angustiante, la pregunta irresuelta del origen.

Tenemos un vínculo directo con la violada y con el violador, y, ante el horror de origen, lo que se ha hecho es sustituir esta escena con una fábula maniquea que ablanda los complejos y maquilla las cicatrices. Las preguntas ¿quién es tu padre y quién es tu madre?, ¿quiénes son tus abuelos y abuelas?, ¿cómo fuiste engendrada?, son preguntas originarias sobre el lugar que ocuparás en la sociedad, seas hombre o mujer. Es una especie de tatuaje prenatal condenatorio, porque naces atada a un origen siempre falseado por el bando que te toque, y ¡pobre de ti si no quieres cargar con ese bulto!

La trama en la cual está enredada la pertenencia social es una red patriarcal colonial frente a la cual sólo la huida parece ser una salida legítima y liberadora. Nuestras sociedades colonizadas están marcadas por la represión sexual, la violencia sexual y la hipocresía en torno a las relaciones

sexuales. Toda esta violencia no se puede simplemente explicar a partir de una relación llana y simple de poder hombre-mujer, o a partir de la misoginia y el machismo, sino que, además, debe ser entendida en el contexto de la fusión entre patriarcado y colonialismo. El ensañamiento de los hombres hacia las mujeres está marcado por relaciones coloniales y jerarquías raciales imprescindibles a la hora de desmenuzar en profundidad lo que está ocurriendo.

Para las blancas, los altares y las pasarelas

Las “hijas de familia” y el apellido como emblema, así como el conjunto de normas impuestas a las mujeres españolas importadas a las tierras conquistadas para preservar la “pureza racial”, no tenía otro objetivo que el de conservar el linaje y la continuidad del poder económico y político de padres a hijos. El único medio para garantizarlo era el control sobre las mujeres españolas y la administración de sus cuerpos y úteros. Varias de estas reglas se convirtieron en la norma de la clase dominante blancoide latinoamericana sobre sus hijas. Ésta preserva muchos de esos rasgos y los hace propios: el mandato de virginidad, el matrimonio pactado entre padre y novio y, sobre todo, la prohibición y condena de relaciones con el imaginado “no blanco”. Estas normatividades patriarcales sobre la “hija de familia” constituyen el núcleo sobre el cual se construyen los conceptos de patria potestad y de familia. Son estos conceptos los que hacen el contrato sexual, el cual ha sufrido ciertas modernizaciones —por ejemplo, con el divorcio, a principios del siglo xx en Bolivia—, pero que se ha mantenido en su sustancia como base de una sociedad neocolonial.

Si la mujer blanca se niega a jugar este papel de adorno y prolongación de privilegios pagará por su rebeldía. Si, en lugar de adorar, quiere pensar, si, en lugar de ser virginal, quiere explorar su sexualidad, si, en lugar de obedecer, es capaz de romper tradiciones patrimoniales familiares y se divorcia, por ejemplo, o se enamora por fuera del círculo social permitido, o si engorda y no quiere fungir como modelo de belleza, etc., será doblemente criticada y expulsada de la familia para convertirse en una paria.

La encarnación de la virtud, la belleza y la santidad como exclusi-

vidad de la mujer blanca “hija de familia” introduce un patrón racista en los conceptos sociales de belleza que pervive hasta nuestros días, con muchísima vitalidad y toxicidad. La “mujer blanca” es bella y el acceso a ella es símbolo de poder, mientras que la “mujer morena” es fea, disponible y el acceso a ella es irrestricto. La “mujer blanca” es convertida en objeto de deseo erótico supremo, especialmente para el hombre indígena, siendo su acceso una casi obsesión, por ser ella un símbolo de poder.³ El colonizado experimenta un deseo erótico por la mujer blanca como máxima aspiración de ascenso social, por eso mismo, dirige su frustración contra la mujer indígena que es su compañera en la subordinación social que experimenta. Se siente con el derecho de ejercer control y violencia contra su hermana, su pareja y su hija. Necesita colocarse por encima de ellas al vivir su situación de dominado con angustia, por eso, una de sus mayores exigencias es la servidumbre doméstica de las mujeres de su familia. En la casa se comporta como un patrón que debe ser servido y atendido. El mandato de entrenamiento sobre las labores domésticas, como la base del valor que tiene una mujer, es para con las mujeres indígenas una tiranía que ya no sólo se explica como el desarrollo de una destreza, sino como una condición para ser aceptada y valorada.

Asimismo, la división entre cuerpos eróticamente deseables y no deseables moldea el físico de las mujeres. Las mujeres morenas desarrollan un físico tosco, de trabajo, su ropa las cubre y su gordura y movimientos nos hablan de una mujer cerrada herméticamente frente al deseo; no es deseable, no se considera deseable ni desea. El sexo violento que conoce le provoca pánico y rechazo. Del otro lado, encontramos a la mujer blanca atravesada por la condición de cosa bonita que debe agradar, decorar y ser exhibida como cuerpo deseable. No estamos hablando de un destino trágico, sino de una suerte de polos de una misma tensión social frente a la cual todas y cada una de las mujeres tienen que tomar una postura existencial, sin poder eludir esta tensión.

³ Por ejemplo, el caso del ex presidente Evo Morales, como hombre símbolo que desplegó su deseo sexual de forma obsesiva hacia las mujeres que podrían ser calificadas como blancas, fue más que un comportamiento personal, como repetición y reedición de este mismo canon.

No hay bikinis para las indias

La doble servidumbre sexual de la mujer indígena se establece: primero, como botín de guerra, es decir, como parte de los bienes a ser ocupados, consumidos, utilizados e intercambiados entre conquistadores; segundo, como bien para establecer una alianza política entre conquistador y conquistado, suerte de pacto entre hombres a través de la entrega ritual de mujeres como vehículo de relación, entendimiento y negociación política entre conquistador y conquistado, nivel en el cual ambos comparten una misma jerarquía, fundada sobre la subordinación de las mujeres indígenas. Dicho de otro modo, el colonialismo implica una suerte de alianza inconsciente entre colonizador y colonizado en torno a la opresión de las mujeres. Es una complicidad machista de larga duración, casi ancestral, basada en la repartija de las mujeres y en la legitimación de la violencia contra ellas cuando desobedecen los respectivos mandatos. Esta forma remota de servidumbre sexual de la india se traduce hoy en la servidumbre sexual de la trabajadora del hogar, siempre expuesta a ser violada por el patrón o un hijo suyo. La violación de la india no es sólo una práctica del patrón, sino también de aqueel que comete la violación para poder sentirse patrón a través del acto. Acá, no estoy diciendo que sólo el cuerpo de la “india” es violable, la blanca también está a merced de la violencia sexual, pero mientras que la violación de una mujer blanca tiene una connotación, la de la india tiene otra: es constante, permanente y frecuente, es un riesgo con el cual tiene que contar si va al trabajo, a la escuela o a la fiesta. No está a salvo nunca ni en ningún lugar, y en el inconsciente, ella guarda esa memoria remota que se manifiesta a través de un comportamiento de negación de su propio cuerpo.

La conversión del hombre indígena en el exclusivo y directo representante político de la comunidad y, por lo tanto, en el único interlocutor del mundo indígena con el poder colonial, supone la figura del “hombre indígena” como protagonista de un despojo directo sobre la voz, el lugar, la tierra y el trabajo de la “mujer indígena”. Esta misma relación se traslada luego a la relación con los gobiernos nacionales, en la que el hombre indígena es el único interlocutor del Estado y la mujer indígena queda media-

tizada por su voluntad, voz y protagonismo político. Es por eso que, por ejemplo, en el caso del gobierno de Evo Morales, nosotras hablamos de un proyecto de descolonización fálica ante la fundación de un Estado plurinacional que, de ningún modo, tiene la capacidad de perder o revisar su carácter patriarcal. El hombre indígena sabe que su protagonismo directo y la mediación de la india son parte de su “poder”, por lo que el silenciamiento de la india es parte de sus intereses.

La conversión de la mujer indígena en la inquilina de su pareja se refiere a que su relación con la comunidad de pertenencia pasa por la relación con un protagonista que siempre es masculino: el esposo, el padre o el hijo. Implica, por lo tanto, la adopción de una pertenencia subordinada a la comunidad. Esta última deja de ser una entidad de confluencia entre hombres y mujeres para convertirse en una entidad masculina, basada en una distribución sexual y jerarquizada del trabajo, en la que la labor de los hombres vale siempre más que la de las mujeres, y donde, al mismo tiempo, el trabajo de las mujeres pierde su carácter de trabajo, convirtiéndose en obligación sexual, dejando de beneficiar a la comunidad para beneficiar de manera directa al varón como pareja, padre o hijo. Me dirán que lo anterior es así también para el trabajo doméstico, servil, gratuito e invisible que cumple cualquier ama de casa en cualquier sociedad, lo cual es cierto. Lo importante consiste en entender que “la comunidad” indígena responde a la misma división sexual del trabajo, en que la labor de las mujeres está al servicio de los hombres y no de la “comunidad”, y que, por lo tanto, está también atrapada en una trama de servidumbre que convierte a la mujer indígena en inquilina y no en una participante directa. Es necesario desmitificar a la “comunidad indígena” como un núcleo horizontal en el que confluirían en un mismo valor hombres y mujeres para dar como resultado final un sentido común de bienestar y felicidad.

Al funcionamiento de este conjunto de mandatos debemos el protagonismo del padre sobre la madre, el valor del apellido hispánico como emblema de estatus social, el control tiránico del cuerpo y del placer de las mujeres, así como la configuración de sociedades profundamente racistas. Un racismo en que el apellido y el color de la piel funcionan como datos

inequívocos de pertenencia o exclusión social, por la vía del control patriarcal sobre la madre. Hablamos de “hijos de puta”, recogiendo uno de los insultos más angustiantes para los hombres, porque esta injuria y el poder de herir que tiene son una metáfora que retrata la angustia del origen. En nuestra sociedad, es el padre el único que tiene derecho a darle un lugar al hijo a través del apellido, por eso, es quien también tiene la potestad de negarle este lugar, como juego angustioso y frustrante que se vuelca, en última instancia, como resentimiento contra la madre.

Cada una de estas instituciones patriarcales tiene hoy en día, en América Latina, distintas formas de vigencia, pero son imposibles de explicar sin ubicar la relación entre colonialismo y patriarcado. Enunciarlas pone en juego una manera de ver la sociedad. El colonialismo no es una simple relación entre conquistador y colonizado y, por lo tanto, entre el conquistador y la mujer del colonizado, sino una relación compleja que también pasa por la perversa alianza entre colonizador y colonizado. Denunciar esta última no es aliarse con el conquistador, ni relativizar el colonialismo en ninguna de sus formas y pliegues históricos. Es, a nuestro entender, imprescindible para destrabar el más profundo de los eslabones del colonialismo, que es el sometimiento de las mujeres indígenas. El conjunto de controles y prohibiciones que pesan sobre ellas, como el ser depositarias de la tradición, la cultura y su conservación, no puede ser una política descolonizadora, sino una profundamente colonial y patriarcal.

El hombre colonizado ensaya un tránsito social basado en la ropa, por eso se permite un tráfico social del terno al poncho, de la chamarra al traje deportivo, adoptando la forma convencional de vestimenta occidental cada vez que la necesita, en actos especiales, gestiones burocráticas, etc. Pero, al mismo tiempo, prohíbe este tránsito a las mujeres, a través de una cruel vigilancia sobre su forma de vestir y el peinado.⁴ La mujer debe llevar dos trenzas largas que no puede peinar a su antojo, porque si lo hace

⁴ Existe toda una serie de categorías sociales en torno a la ropa y el peinado que recaen sobre las mujeres, pero no así sobre los hombres. Cualquier hombre indígena tiene derecho a ponerse cualquier ropa, jugar fútbol con short y mostrar las piernas, o cuando tiene calor, sacarse la polera y mostrar el torso desnudo; puede peinarse como le dé la gana o teñirse el cabello, sin pagar un costo político por hacerlo.

sufrirá la condena social.⁵ El control tiránico que se ejerce sobre ella es una presión para la huida hacia las ciudades. Una mujer indígena que se rebela contra esta normatividad paga con su vida, sufre la muerte civil, el repudio, el despojo de su tierra y de la estima y el afecto, para convertirse en una paria en la ciudad.

En suma, el punto de partida para entender que no se puede descolonizar sin despatriarcalizar, consiste en reconocer lo que fue el carácter patriarcal de las culturas andinas precoloniales, aquella estructura de poder que el colonialismo usó como elemento constitutivo del proceso de conquista y colonización. El colonialismo otorgó al hombre indígena ventajas sobre la mujer indígena, para el control de su cuerpo, el usufructo de su trabajo y el despojo de su condición de sujeto. En consecuencia, el colonizado, para descolonizarse, debería ser capaz de entender estos privilegios como parte del colonialismo, pero denunciamos de antemano que no está dispuesto a hacerlo. Antes preferirá inventar una descolonización relativa, a la medida de sus intereses, que recoja el sometimiento de las mujeres como parte de los saberes ancestrales a ser preservados. De allí la insistencia de los movimientos indianistas en calificar al feminismo de ajeno, europeo y occidental. También por eso la insistencia en crear un núcleo de intereses para las mujeres indígenas supuestamente diferente al de las mujeres consideradas como no indígenas. Por eso, el interés en condenar, criticar o señalar a las mujeres que viven una des-identificación indígena o un desapego de la comunidad.

¿Se puede despatriarcalizar/descolonizar el Estado?

Los feminismos de la igualdad han acudido a buscar la protección del Estado contra la violencia masculina. Esta visión ha carecido de un análisis crítico sobre lo que es y representa el Estado. No se trata de un tutor imparcial

⁵ Las dos trenzas negras que se venden en las calles de la ciudad de La Paz son testimonio de un corte de identidad que practican muchas mujeres para descargarse de una forma de vivir y ser, transformándose a través de ese gesto. Cortarse las trenzas es como provocarse una cirugía estética, que te convierte en otra distinta. Sin embargo, las mujeres no pueden ir y volver de un lugar a otro. Este viaje hacia otra condición es un camino sin retorno, que se paga con un alto costo.

ni de la representación del bien común. El Estado es siempre la expresión de relaciones de poder, de hegemonías históricas, y, en nuestro contexto, es estructuralmente patriarcal. Y si el Estado es un instrumento del patriarcado, una de las formas de estructuración del poder patriarcal y colonial, entonces, plantearse la despatriarcalización y la descolonización del Estado no pasa de ser un absurdo, funcional a la reproducción de la dominación patriarcal y estatal.

Los Estados modernos han demostrado ampliamente que pueden crear todo tipo de unidades burocráticas para la atención de esos “otros”, cuyos intereses no representan, y quedarse, en realidad, intactos en su lógica principal. La versatilidad retórica de los gobiernos es parte de una estructura perversa. La discusión en torno al Estado no pasa por quedarse en el debate sobre sus mezquinas políticas o sus reformas legales de cara a las mujeres. Sería un error caer en su trampa. No es una reforma legal lo que apuntamos, ni la conquista retórica de un derecho escrito en alguna ley. No se trata de entrar en el juego de concesión-demanda en el que están inmersos todos los movimientos sociales en su relacionamiento con los gobiernos. De este juego saldrán fortalecidos el Estado y el patriarcado, no las mujeres. El proyecto de despatriarcalización no se plantea en relación con el Estado, sino de cara a la sociedad. Se trata de una nueva comprensión y ubicación de nosotras como mujeres.

¿Qué es entonces la despatriarcalización? Es la ingeniosa capacidad de inventar un nuevo sustantivo que no figura en ningún diccionario o idioma, ni en latín, griego, inglés, español, quechua o aymara. Una palabra matriz que servirá para derivar de ella verbos, adjetivos y gerundios con que deshacer, destruir, desarmar, desmontar, desestructurar, demoler, derribar y desarticular todas y cada una de las capas de las opresiones que nos sujetan. La lógica de esta lucha no es la de una victoria final, sino la de un sabotaje permanente y tenaz. Por eso, al defender la despatriarcalización nos planteamos un sujeto, un horizonte, una práctica y muchas luchas al mismo tiempo. Es una matriz que da para echar raíz y dar frutos a la vez. Es una palabra que también nos sirve para designar un estado de ánimo: la impaciencia. No nos hemos resignado, conformado o adaptado.

No estamos dispuestas a aceptar la idea de que la liberación es un proceso tan largo y paulatino que jamás alcanzará nuestra vida cotidiana. La utopía tiene para nosotras un carácter urgente, porque queremos gozar de nuestras vidas. Por eso, la despatriarcalización no es un estado definitivo ni su definición, el dibujo de una sociedad ideal lejana e inalcanzable, sino una acción permanente de desestructuración y reconstrucción.

La palabra tuvo que ser un invento, ser nueva y fabricada desde nuestras entrañas, porque es un nuevo lugar del feminismo que designa. No estamos dispuestas a repetir debates, caminos e ideas viejas como si fueran nuevas. Es una palabra inventada para describir y ubicar una nueva matriz de lucha de las feministas en cualquier parte del mundo. Una lucha que pueda designar ese lugar de las mujeres que no queremos, de ninguna manera, como formar parte de una reforma, concesión o inclusión por parte de algún Estado, gobierno, partido u organismo estatal, nacional o internacional. No importa si a la cabeza de un gobierno se encuentra una mujer, un guerrillero, un militar, un indígena o un empresario. No es desde arriba que se transforman las estructuras de poder e injusticia. Por eso, la despatriarcalización es una nueva palabra que nos hemos inventado para designar nuestra lucha desde el “afuera” donde nos hemos colocado. Sirve para nombrar el lugar, pero también y al mismo tiempo el horizonte, porque desde “afuera de” no luchamos por entrar, sino por derribar la puerta.

IMAGEN 2. *Grafiti de Mujeres Creando en La Paz, Bolivia*



FUENTE: <https://pueblosencamino.org/?p=3908>

La despatriarcalización, entonces, es el proyecto de las mujeres que hemos desmitificado en todas sus dimensiones las tesis de igualdad entre mujeres y hombres, porque éstas no nos sirven para actuar en ningún contexto, en ninguna sociedad. La despatriarcalización es una nueva palabra para ubicar una nueva matriz de lucha en cualquier parte del mundo, en la que no pretendemos, con el feminismo, construir un templo donde proclamarnos en cuanto mujeres diosas del universo y aisladas de la historia. No nos interesa escarbar una diferencia mística en el solipsismo del sujeto. Somos mujeres que no hacemos de la diferencia de ser mujer un mito fundante de una diferencia ética. Es una palabra, por tanto, para designar un lugar de lucha que parte del reconocimiento de nuestra antigua y arraigada adhesión al patriarcado como mujeres. Este lugar peculiar que no es sólo una sujeción, en la medida en que, al mismo tiempo que se nos sujeta, somos soporte del sistema que nos oprime.

Podemos plantearnos la despatriarcalización porque la adhesión al patriarcado está resquebrajada y, hoy, esta antigua relación de subordinación se ha convertido en una disyuntiva. La despatriarcalización es, en este sentido, la fuerza para que la balanza se incline hacia el desprendimiento de las estructuras patriarcales. Por eso, es un llamado a abandonar los espacios de la dominación, a desapegarse de los altares, cuadros y lugares de honor, a desapegarse de la familia, el caudillo, la comunidad y la cultura, a despegarse del padre, la madre y el hijo, a romper la adhesión arraigada y pasar del desacato, la desobediencia y la huida a la construcción de significado y sentido. Dejar de angustiarnos y culpabilizarnos por el derrumbe que nuestro desprendimiento ocasione. Es la invitación política abierta a pasar de impugnar significado a construirlo.

No queremos fundar conventos aislados de la sociedad, nos instalamos, al contrario, donde más podemos incomodar. No recreamos comunidades ideales, nos colocamos donde nuestro trabajo desmitificador produce la mayor irritación posible. No armamos campamentos guerrilleros, porque no buscamos una acción redentora ni vanguardista. Construimos tejido social por fuera del Estado para retomar una a una nuestras utopías, para cumplir, sin permiso, nuestros deseos, poner nuestra fuerza, nues-

tro trabajo, nuestras ideas dentro un proyecto colectivo que desestructure, irrite y desquicie al poder que nos vigila. No se trata de un proyecto teóricamente sofisticado e incomprensible, condenado a ser gozado por una pequeña élite intelectual. La metáfora perfecta de la despatriarcalización es la de una fábrica de justicia que es la productora de sentidos, solidaridades, conexiones y conceptos con qué elaborar nuestro discurso. Es una fábrica de justicia abierta para que todas las que quieran puedan ser obreras.

Esta fábrica de justicia es política concreta para abortar, crear, trabajar, vivir, huir, encontrarse. No vamos a desarmar la casa del amo con las herramientas del amo; lo que hacemos es abandonar su casa, rompiendo el vínculo con él. No queremos ser sus inquilinas, somos capaces de producir y construir nuestro propio espacio, imaginar, crear y vivir por fuera de los lugares que nos han sido asignados. El sujeto del que partimos no es la mujer en cuanto mujer, sino la mujer en rebeldía en cuanto “histórica”, inconforme e inadaptada. Nuestro sujeto es la loca, como desobediente concreta que la comunidad señala como loca, “la otra”, la “rara”, la amenaza. En cada pueblo, comunidad, familia, barrio, en cada sitio hay una loca. Sumadas, podemos ser millones.

TIPNIS. La larga marcha por nuestra dignidad¹

Silvia Rivera Cusicanqui²

Nota editorial

La obra de Silvia Rivera Cusicanqui se ha convertido en referencia obligatoria a la hora de un debate con la corriente decolonial, tanto por los intentos de esta última por legitimarse en su nombre, como por su contundente crítica al “giro decolonial” expuesta en el libro Ch’ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores (2010). No obstante, no sólo destaca su aporte teórico a la hora de pensar el colonialismo histórico y actual, sino es su compromiso activo con las luchas y sujetos políticos anticoloniales, lo que llama nuestra atención. En este sentido, cuando invitamos a Silvia a participar en el presente libro, ella —conmovida por la crisis social y ecológica que atravesaba Bolivia, envuelta en las llamas que devoraban la Chiquitanía (julio-septiembre de 2019) y en la multitud de luchas indígenas

¹ Este capítulo es una versión abreviada y adaptada del artículo original publicado en el cuarto número de la revista *Cuestión Agraria*, de julio de 2018. Agradezco a todas las personas que han dado sus testimonios, frente a mi grabadora o las cámaras de testigos de los hechos. Para la elaboración de este trabajo, he recibido también valiosas sugerencias y aportes de Miguel Urioste y Sofía Benmergui.

² Silvia Rivera Cusicanqui es socióloga e historiadora boliviana. Fundadora y miembro de Colectivx Ch’ixi, Chukiyawu.

y campesinas frente al despojo territorial promovido por los gobiernos del Movimiento al Socialismo (MAS) de Evo Morales—, optó por contribuir con su trabajo dedicado a la resistencia del TIPNIS,³ al considerar que, más que un debate académico de posicionamiento y enfrentamiento eruditos del cual se quiere enérgicamente distanciar, sus escritos son “una invitación a un hacer distinto”, donde el testimonio, la memoria y el acontecer concreto se movilizan como la base de cualquier sustracción teórica. De ahí, recordar y revivir la resistencia por el TIPNIS nos sirve para darnos cuenta de que, como nos dijo Silvia, “lo anticolonial es una lucha constante y se expresa también en la resistencia al extractivismo y al capitalismo depredador como nuevas formas de colonialismo”.

¿Cómo contar una historia (re)vivida?

Lo primero que la colonialidad nos roba es el espejo de la memoria.

Rita Segato⁴

La VIII Marcha por el TIPNIS comenzó en Trinidad (Beni) el 15 de agosto de 2011, y en todo el transcurso del primer mes no había llegado ni a la mitad del camino hacia La Paz, debido al sistemático acoso orquestado por el gobierno a través de alcaldías y grupos de choque afines, desde San

³ El Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS) se sitúa en los departamentos bolivianos de Beni y Cochabamba. El conflicto por el TIPNIS inicia con el proyecto carretero Vía Tunari-San Ignacio de Moxos impulsado por el gobierno del MAS (2006-2019), que pretendía atravesar el Parque Nacional, violando los derechos colectivos de los pueblos indígenas allí presentes (moxeños, yuracaré y tsimane), titulares del Territorio. Como parte de la resistencia indígena frente al proyecto carretero se organizaron dos marchas de la ciudad de Trinidad (Beni) a La Paz: la VIII Marcha en agosto-octubre de 2011 y la IX Marcha en abril-junio de 2012. Mientras que la primera logró la promulgación de la Ley 180 que prohibía la construcción de la carretera por el TIPNIS, la segunda se movilizó en contra de la Ley de Consulta 222, que llevó en julio de 2012 a la organización por el gobierno del MAS de una consulta extemporánea y manipulada, cuyo resultado obtuvo un sí a la carretera. En agosto de 2017 se promulgó otra ley, la 969, que anulaba la 180 y permitía la construcción de la carretera, junto con otros proyectos de infraestructura de alto impacto. Hasta la actualidad, el conflicto por el TIPNIS sigue vigente, al iniciarse una nueva etapa con la caída del gobierno del MAS en noviembre de 2019.

⁴ Esta y todas las citas de Segato provienen de la conversación que sostuvo con Ana Caco-pardo, difundida en 2017 por *Canal Encuentro*, Buenos Aires, y accesible en https://www.youtube.com/watch?v=kMP21R_MQ1c

Ignacio hacia el suroccidente. El bloqueo de Yucumo (poblado en el límite de los departamentos de La Paz y del Beni), iniciado a fines de ese mes por cocaleros y colonizadores para impedir su paso, fue el pretexto para la presencia policial, que el gobierno justificó como acción disuasiva por los enfrentamientos que podrían ocurrir entre indígenas y colonos —azuzados, éstos, por el propio gobierno del MAS—. La intención represiva era evidente. Al llegar a la localidad de San Lorenzo de Chaparina el 25 de septiembre, cuando las familias de caminantes se hallaban descansando en su campamento, sufrieron el sorpresivo ataque de centenares de policías, que gasificaron, golpearon y amarraron a las y los marchistas, provocando la dispersión de las familias y la desaparición de varixs niñxs. La gente detenida y amordazada fue subida a empujones en cuatro autobuses que partieron hacia Rurrenabaque (Beni), en cuya pista de aterrizaje los esperaba un avión de la Fuerza Aérea. Como relata N. C., una de las marchistas tsimane:

Habíamos ido a traer agua. Cuando llegamos, los policías ya habían tumbado [el campamento] cercano al camino. Entonces tomé a una de mis hijas y corrí al monte. Pero regresé porque mi otra hija no aparecía [...] Luego gritaron: “¡Rápido, a recoger sus pilchas!” y nos ordenaron rápidamente subir a los buses. Lo que más me preocupaba era mi hijita. Estuve preguntando a todos por ella.

Entre tanto, su esposo, F. C., había logrado huir a San Borja (Beni) con sus otros hijos:

Estaba en la guardia indígena pero no quise disparar mis flechas. Dios no me dejó porque yo no quería cargar en mi corazón con semejante mal. Me interné en el monte con dos de mis hijos y a mi mujer se la llevaron a Rurre. En la noche llegué a San Borja. En San Borja estaba con mi pequeña de un año. La niña no me dejó dormir dos noches, lloraba toda la noche porque extrañaba a su madre. Mi hija ha quedado muy enferma desde la intervención.⁵

⁵ Estos y otros testimonios de participantes, analistas y activistas que se involucraron en el proceso, fueron publicados por la Fundación Tierra (*Marcha Indígena por el TIPNIS*) en febrero de 2012. Un abundante registro visual siguió inmediatamente los hechos, donde destacan los trabajos de la Colectiva Chaski Clandestina, accesibles en su página web www.chaskiclandestino.wordpress.com. Sobre la VIII Marcha, la represión y la resistencia a la consulta, pueden verse los videos: *Intervención, agresión y secuestro* (2 de octubre de

La intención de este trabajo es provocar un “flashazo” de memoria en quienes lo lean, usando la táctica de testimoniar, recordar, releer y exponer los aspectos salientes de la experiencia vivida durante ese “momento constitutivo” de la conciencia política boliviana, que aquí he llamado “la crisis de Chaparina”. Lejos de agotarse en un breve chispazo de tiempo, esta crisis se desenvuelve y se despliega, implacable, hasta nuestros días. Los hechos que he seguido atestiguando, las conversaciones con participantes directos, en fin, las lecturas y averiguaciones por Internet, me han permitido reconstruir a grandes rasgos lo acontecido antes y después de aquel 25 de septiembre, para comprender cómo es que el gobierno del MAS intentó negar, desconocer y silenciar a esas comunidades en lucha, y adormecer la conciencia pública con su política de olvido.

Casi seis años más tarde, el 13 de agosto de 2017 fuimos testigos del bochornoso acto de promulgación de la Ley 969.⁶ En un escenario deportivo a puerta cerrada —que la gente trinitaria (de la ciudad de Trinidad, capital del Beni) apoda el “platillo volador”— se dieron encuentro políticos, futbolistas, ganaderos, transportistas, cocaleros e “indígenas” bailando de macheteros, que me recordaron a los peones apatronados de las antiguas

2011), disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=HvALbGQWaZI&t=7s> y *Digna Resistencia* (7 de enero de 2013), disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=-6JXWVldeb1o&t=570s>. Más atentos a las voces femeninas son los videos *El Camino es el Río*, del Movimiento Regional por la Tierra y el Colectivo Huayrurito, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Mco5-n0Tl64> y *Resistencia*, de Katari Producciones, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Tf5uob5eIaA>. Más adelante transcribiremos varios fragmentos de este material testimonial, utilizando seudónimos para proteger la seguridad de esas hermanas y hermanos.

⁶ La ley 969, al anular la ley 180 sobre la intangibilidad del TIPNIS arrancada al gobierno por la VIII Marcha en 2011, habilitó la construcción del controvertido Tramo II de la carretera San Ignacio-Villa Tunari, que atravesará el núcleo del área protegida, de alta biodiversidad y escasa población. Medida que corresponde, entre otros, a los compromisos gubernamentales con sus bases del llamado Polígono 7, donde se viene dando desde hace décadas una fuerte presión mercantil y parcelaria por parte de la población cocalera del Chapare, cuna política del MAS y del propio Evo Morales. El entonces (y sólo) dirigente sindical consiguió en 1990 la legalización de los asentamientos cocaleros en el territorio de la TCO (Tierra Comunitaria de Origen) del TIPNIS, y a pesar de haberse trazado una “línea roja” de contención que prohibiría legalmente la penetración del área protegida, desde entonces la economía de la coca ilegal continúa ingresando al territorio indígena con cada vez mayor agresividad y respaldo estatal.

haciendas.⁷ Vimos ese espectáculo por televisión desde la vigilia que la Subcentral del TIPNIS, principal organización articuladora de la resistencia comunitaria en el territorio, había instalado en la plaza principal de Trinidad. Ancianos y ancianas de la primera Marcha,⁸ indignados de la octava y la novena, gente joven y adulta, niñas y niños, junto a colectivos urbanos llegados de Cochabamba y La Paz, nos abrazamos y rompimos en llanto; la destrucción cultural y ambiental que esta medida iría a provocar nos pareció inminente.

El TIPNIS como *qhananchawi*⁹

Lo más problemático es llegar a destino.

Rita Segato

Vista retrospectivamente, la crisis del TIPNIS tuvo un efecto de horror, pero también encendió la chispa de un develamiento y esto me invita a una breve mirada autocrítica. Para cuando el MAS llegó al gobierno en 2006, los discursos colonialistas de los siglos pasados en torno a la cuestión indígena se habían remozado notablemente, incluso con la inadvertida contribución nuestra.¹⁰ El katarismo¹¹ de los años ochenta, además de la renovada etno-

⁷ Posteriormente, vimos por Internet a funcionarios estatales repartiendo bolsas de arroz a la gente que el gobierno hizo llegar a Trinidad en camiones, barcazas y otros medios de transporte.

⁸ La histórica primera Marcha por el Territorio y la Dignidad de los pueblos indígenas de las tierras bajas, organizada en 1990 por la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB).

⁹ *Qhananchawi*, del verbo aymara *qhananchaña*: elucidar, aclarar y explicar un asunto, o *qhanaña*: iluminar, alumbrar, dar luz (Layme Pairumani, 2004). Con el sufijo *wi*, se convierte en el acto de hacerlo.

¹⁰ Es el caso de mi libro, *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhichwa, 1900-1980*, que fue usado intensivamente en los años 1990 por la intelectualidad de izquierda que, ante la caída del muro de Berlín, estaba urgida por renovar su discurso para participar de las nuevas lides electorales, después de la debacle de la Unidad Democrática Popular (UDP). Aunque sé que el libro aportó al (re)conocimiento de la historia por las generaciones de jóvenes migrantes aymaras, no puedo dejar de mirar con espanto cómo las élites criollas son tan aceleradas en la adopción de nuevos discursos y tan lentas, o simplemente estáticas, cuando se trata de cambiar su modo de vida y sus prácticas cotidianas.

¹¹ El katarismo hace referencia al movimiento intelectual y político aymara que, retomando

grafía e historiografía que se iba posicionando en el espacio público desde la caída del muro de Berlín, crearon las condiciones para que un equipo de intermediarios mestizos de la vieja izquierda, con creciente visibilidad mediática, pudiera negociar los conocimientos adquiridos en vastas bibliotecas y foros académicos. ¿Cuál era la meta de esos varoncitos de avanzada? Capitalizar la efervescencia indígena popular de los primeros años de este siglo, conocer a esas multitudes para aprender a manejarlas, usurpar la plusvalía simbólica creada en siglos de producción y reproducción cultural, para mantener a los pueblos indígenas en condición de “minoría”, con una diversidad encasillada en 36 “naciones”, hoy expatriadas, cercadas y acosadas. ¡Qué atrevidos jóvenes, ya tan maduros en las lides del poder!

Nosotras, tan enceguecidas por el entusiasmo de las multitudes como lo estuvimos al recibir la marcha del TIPNIS en octubre de 2011, no dudamos en apostar por la esperanza. Estábamos enamoradas de esa gente de a pie entre cuyo calor y color circulamos durante las movilizaciones de los primeros años del milenio (con la Guerra del Agua en 2000 y la del gas en 2003). Ellas y ellos nos enseñaron día a día otras formas de hacer política. Esta ilusión duró hasta que la Asamblea Constituyente (2006) comenzó a hacer aguas por las maniobras de la élite política emergente del MAS. La polarización de esos días entre la derecha oligárquica de la “media luna” y las multicolores representaciones MAS-istas —además de un reducido número de indígenas elegidos por sus organizaciones— nos dieron una señal equivocada. Unos años más tarde, el pacto del MAS con estas oligarquías depredadoras se sellará sin reparos.

Sin embargo, durante esos años de penumbra, yo quise aportar con alguna parcela, así sea chiquitita, de “descolonización del Estado”, a través de una asesoría *ad-honorem*, primero a los diputados yungueños (de la región de Yungas, en el departamento de La Paz) entre 2002 y 2005, y, en 2006, al viceministro de la Coca, el afroyungueño Félix Barra, en torno a los usos legales y legítimos de la hoja de coca.¹² Luego del fiasco del anuncio

do la figura del héroe de la lucha anticolonial, Tupak Katari, postuló la necesidad de descolonización y la construcción de un poder indio.

¹² Pasé en el Viceministerio de la Coca cuatro meses (febrero-mayo de 2006). Con el doctor Mario Argandoña, autor de un estudio de la ONU sobre los usos de la coca (vetado por

de “despenalización de la hoja de coca” en mayo de 2009, que sólo consistió en hurgar el avispero del artículo 25 de la Convención de 1961,¹³ me retiré de la escena estatal con el fin de detenerme a pensar qué nos había pasado.

El trabajo que presento es resultado de esa elaboración, y aprovecho aquí para llamar la atención sobre la única contribución que creo haber hecho al Vivir Bien y al *pachakuti* (mal rebautizado por el gobierno del MAS como “proceso de cambio”).¹⁴ Pienso que esta contribución consiste en hacer devenir el *pachakuti*, en silencio y por debajo del radar, a través de acciones senti-pensantes alejadas de hábitos libresco y discusiones de café. El disfraz “pachakutense” que se le ha dado al “proceso de cambio” ya no puede tapar las huellas de su traición. El rey está desnudo. De eso me di cuenta en Chaparina.

Creo que mi desafiliación temprana de la política estatal me permitió asumir con serenidad la grave disyuntiva que me puso enfrente la VIII Marcha por el TIPNIS. Tomé partido por las comunidades indígenas moxeñas, yuracarés y tsimanes, y me opuse al proyecto de la carretera con la que se seguirá destruyendo al bosque y a la gente. Tomar partido no es pasarse

Estados Unidos en 1995), ya habíamos asesorado a la Comisión Parlamentaria de Coca y Sustancias Controladas, y proseguimos con la elaboración de los “términos de referencia” para el estudio que iba a financiar la Unión Europea sobre el consumo tradicional de coca. Después de muchos traspiés, que llevaron a nuestra renuncia como miembros de la Comisión, el famoso estudio hizo aguas por la falta de claridad política y los intereses creados de “investigadores” improvisados, que no lograron un cálculo plausible del consumo actual, ni mucho menos del consumo potencial de la hoja en productos elaborados, como fitofármacos, alimentos y otros; en suma, un despilfarro total de más de un millón de euros.

¹³ Este episodio consistió en presentar ante la ONU una salvaguarda para que en Bolivia se permita el *akhulliku* (masticado de coca), cosa que ya había hecho el gobierno de Víctor Paz Estenssoro en los años ochenta al obtener, junto a Perú y Argentina, la despenalización de los “usos tradicionales” de la hoja allí donde hubiera “evidencia histórica” de tales usos (Convención de Viena de 1988). Lo que hizo Evo Morales fue volver a la Convención de 1961 y anunciar tal movida como un gran triunfo despenalizador!

¹⁴ *Pachakuti*: Pacha: tiempo, espacio. Kuti: regreso, vuelta. Es el concepto derivado de la cosmología andina, qhichwa y aymara, que hace referencia al regreso del tiempo, cambio del tiempo, la revolución, el ciclo, la conmoción/reversión del cosmos, que es a la vez catástrofe y renovación. Es la revuelta del tiempo/espacio. En Bolivia fue usado por los movimientos indígenas como símbolo de la profunda transformación social que se estaba dando a raíz de las movilizaciones del periodo 2000-2005.

de un lado al otro. Es buscar un “entre” que me permita una comprensión no lineal de la historia que se disputa en el TIPNIS, donde también sale a la escena el tema de la hoja de coca, que es necesario reivindicar nuevamente en su dimensión de alimento y medicina. Y por eso, en mí y en mucha otra gente, comenzó una deriva hacia otro lugar desde el cual enunciar el pensamiento y ejercer la voluntad o el deseo de la acción.

Estas constataciones se han ido abriendo paso en la conciencia pública y en la investigación académica durante las últimas décadas. Me he nutrido de ellas para escribir este trabajo, pero, sobre todo, he revivido los días de tensión y angustia colectiva que rodearon la VIII Marcha. Recordé la rabia y la impotencia que sentimos, el rayo de indignación que electrizó a la gente, al ver las imágenes de Chaparina, capturadas por comunicadoras indígenas y gente amiga/solidaria.¹⁵ A la llegada de la Marcha, el 19 de octubre de 2011, fui testigo del ingreso a La Paz de esas inmensas columnas de marchistas, pude percibir su fatiga y alegría, su orden y su música, lo que me hizo ver una de las caras de la medalla, la más diáfana y luminosa. La luz (*qhana*) que significó el *qhananchawi* del TIPNIS, siendo la crisis de Chaparina su rayo anunciador, me ha ayudado a ubicarme en un punto de mira por debajo del radar oficial, y a diseñar una táctica de comprensión de los hechos basada en el relato, testimonial y reflexivo, de la cotidianidad y los momentos claves de esa crisis: las marchas, vigili-
as, conflictos y disputas en el territorio, donde también pude vislumbrar, a partir de sus huellas, lo que ha estado ocurriendo entre pasillos y cónclaves secretos, en el curso de los años del gobierno “indígena” de Evo Morales.

¿Cómo es que este revés se habría hecho visible en Chaparina? Recordemos el fracaso del operativo militar que se había montado para liquidar la Marcha, producto de la reacción en cadena de la población indígena y mestiza de San Borja y Rurrenabaque. Ellas y ellos rodearon a los buses, liberaron a lxs marchistas y se tomaron la pista para impedir el

¹⁵ En el transcurso del mes siguiente, una vez repuesta la salud de los marchistas y reorganizada la marcha, se le unió una delegación del Consejo Nacional de Ayllus y Marcas de Qullasuyu (Conamaq), organización de autoridades tradicionales aymaras y qhichwas, así como varios grupos solidarios.

arribo de los aviones de la Fuerza Aérea. Con la llegada de la marcha a La Paz, esta articulación rural-urbana y mestiza-*ch'ixi*-indígena se había extendido hasta ocupar el centro del escenario político nacional. Se había (re) constituido un *jiwasa*, un nosotros inclusivo en primera persona.

La cualidad efímera e intensa de esas vivencias se trastocó en asombro e indignación, al desplegarse rápidamente la estrategia contrainsurgente del gobierno, hilvanada con acciones prebendales, divisionismo y operativos de infiltración e inteligencia. A raíz del fiasco en Chaparina, las fuerzas militares y policiales no quisieron ponerse demasiado en evidencia, y el *think tank* estatal se las arregló para cubrirles las espaldas. Que fuesen otros indios y organizaciones afines las que orquestaran la agresión entre hermanos —¿la *ch'ampa guerra* del proceso de cambio?—.¹⁶ Ellos serían los más indicados para enseñarles la lección del desarrollo a las “salvajes” mujeres y hombres del TIPNIS.¹⁷ En eso, se sucedieron vertiginosamente la marcha del Conisur en diciembre 2011,¹⁸ la promulgación de la “Ley de Consulta” N° 222 en febrero 2012 y la IX Marcha indígena entre mayo y julio del mismo año, que terminó doblemente deshecha, por agua y golpes, sin que el gobierno se dignara a recibir a sus voceros ni a escuchar sus de-

¹⁶ “*Ch'ampa guerra*” fue el nombre despectivo que se dio a los conflictos internos entre comunidades del Valle Alto de Cochabamba a principios de los años sesenta. Proviene de la voz qhichwa *ch'ampa*, que Teófilo Layme Ajacopa (2007) traduce como “Tepe. Pedazo de tierra cubierto de césped y muy trabado con las raíces de esta hierba que sirve para hacer paredes” y seguramente se usó como proyectil en estos conflictos.

¹⁷ En el curso de la VIII Marcha, el dirigente campesino Roberto Coraite anunció el apoyo de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), el sindicato campesino más importante del país, a la construcción “inmediata” de la carretera por el TIPNIS con el siguiente argumento: “¿Cuál da más beneficio a nuestros hermanos del territorio? ¿La carretera, o es que mantenerse en la clandestinidad, *mantenerse como indigentes... mantenerse como salvajes*, por decir?” (accesible en https://www.youtube.com/watch?time_continue=89&v=cVLosac5H88) [énfasis añadido].

¹⁸ El Consejo Indígena del Sur (Conisur) es una organización sindical de los colonizadores cocaleros aymaras y quechuas del Polígono 7 del TIPNIS, que en el contexto del conflicto se ha politizado a favor del gobierno del MAS y de su proyecto carretero. Presentada como la organización indígena y enfrentada a las organizaciones orgánicas del Territorio —como la Subcentral del TIPNIS—, incorporó a algunos dirigentes de las comunidades yuracaré —como Limo— que se habían integrado a la economía de la coca, la propiedad privada de la tierra y la organización sindical, alejándose del modo de vida tradicional del resto de comunidades del Territorio.

mandas. A partir de este momento, todo lo que supe por los medios y en conversaciones con participantes directos me hizo entender que la militarización del Territorio ya estaba en marcha.

La reflexión política que estos hechos exigen nos muestra las implicaciones que tiene, hoy mismo y para el futuro, la masiva deforestación y devastación ambiental y social en curso. Esta amenaza está tomando proporciones gigantescas y sus efectos ya se han hecho sentir en las tierras altas, con la sequía de 2016 y los desórdenes climáticos que vivimos día a día. Pero en el TIPNIS, al igual que en otras Tierras Comunitarias de Origen (TCO),¹⁹ las comunidades viven también un proceso etnocida: la destrucción de los tejidos comunitarios, la incursión prebendal, la corrupción y el señuelo del consumo, van de la mano con la ocupación armada y la emigración forzada de la población. Violencias de todo tipo nos muestran cómo caen en saco roto las palabras y cómo se suceden los crímenes contra la Madre Tierra y el desmantelamiento ético-político del Estado Plurinacional. Esta situación, típicamente colonial, afecta la trama misma de nuestra vida en común.

Ante estos escenarios, quizá lo que se debe es retomar el camino, proseguir la larga marcha por nuestra dignidad, reunir energías desde la derrota para reactualizarnos como personas y como colectividades. Al igual que los bosques que albergan a esas hermanas y hermanos, en lucha por seguir existiendo junto a los ríos y las múltiples especies de plantas y animales, queremos expresar un deseo: que nuestrxs hijxs y nietxs puedan respirar todavía el aire y la humedad que vendrá de la transpiración de ese incalculable número de seres vivxs, interconectados en relación ecosimbiótica. Y también, el deseo ferviente de que las comunidades y familias moxeñas, yuracarés, tsimanés, guaraníes, tacanas... y centenares más, habitantes y cuidadoras de las selvas tropicales del subcontinente, beban el agua limpia de sus ríos, extraigan alimentos y medicinas de esos territorios, y gocen de la libertad y la justicia a que tienen derecho como seres humanos y pueblos ancestrales, cuya existencia es muy anterior a las repúblicas y

¹⁹ Las Tierras Comunitarias de Origen (TCO) son una figura legal introducida por la reforma constitucional de 1994 para garantizar los derechos colectivos de los pueblos indígenas en sus territorios.

Estados coloniales. Esta memoria futuro/pasado (*qhipnayra*) sugiere, en el presente, la imagen de una moneda de dos caras.

Anverso: violencias a la vista o Chaparina en carne viva

La impunidad se exhibe como espectáculo. Es un mensaje de supremacía que se manda con extrema crueldad y arbitrio.

Rita Segato

Voy a acercar el lente a la experiencia vivida por mujeres, niñas y niños durante la VIII Marcha, al caer en la emboscada policial de aquel 25 de septiembre de 2011. Allí, las fuerzas represivas intentaron convertir a las personas en entes sumisos y descartables, merecedores de castigo preventivo y silenciamiento colonial. Durante, y después de la crisis, ellas y ellos se arrancaron la mordaza y tomaron la palabra para expresar su desconcierto, su dolor y su negativa a seguir soportando tales brutalidades y mentiras.

L. M. S., comunicadora indígena:²⁰

Nos estábamos bañando, cuando un compañero llega: “Ya están entrando los policías”. Y nosotras no les creíamos, porque ¡cómo! el gobierno al que apoyamos, por el que luchamos, que era supuestamente un gobierno indígena, cómo nos iba a mandar a hacer eso a nosotros.

Y. M. M., comunaria de base:

Yo no podía creer que nos ataquen [...] Todo el mundo corrió, y estaban largando gases lacrimógenos, así, con unas como ametralladoras. Yo corrí, quise pasar el alambre y no pude: me agarraron, vino un policía y me agarró. Yo luché, sí, hartó para poder defenderme ¿no?, para poder escapar. Porque ni siquiera intentamos flecharlos, esas cosas [...] Me caí boca abajo y me pisaron. Me preguntaban si yo era dirigente, que dónde estaban los otros dirigentes [...] Gracias a Dios, de lo que yo lloraba, no podía limpiarme mi ojo ni mi nariz (gesto con la mano en el rostro), y entonces se aflojó ya el *masking* que me habían puesto

²⁰ Todas las citas que provienen de fuentes publicadas o accesibles en Internet son de personas cuya identidad se ha preservado mediante iniciales o seudónimos. Véase la nota 4 para las fuentes recuperadas de Internet.

en la boca²¹ [...] lo poquito que podía respirar, respiraba. Y más, yo amarrada, impotente...

M. C. T., comunaria de base:

Subiendo del barranco me agarraron tres policías, ojalá haya sido uno, pero eran tres, y yo una persona. Y me preguntaron que yo qué hacía en la marcha con mis tres hijos, y por qué no estaba en mi casa tranquila [...] y me preguntaron que quién nos pagaba a nosotros y yo le dije que no estamos recibiendo ni un solo centavo, que estamos peleando por nuestro territorio [...] Sería que no le gustaron lo que les dije y ahí fue que me empujaron, no sé si me habrán dado con su tolete, por los nervios. Justo con mi hijo caí de una tabla...

La determinación, la valentía y la serenidad de esas mujeres y niñas indígenas, que acababan de pasar por tan terrible experiencia, nos movieron el piso y la conciencia. Me había sumado desde el principio a la vigilia convocada por las *mama t'allas* del Conamaq²² en la plaza San Francisco (La Paz), que se llenaba día a día, y en este escenario recibimos a mujeres y ancianos delegadxs por lxs marchistas, también a unos heridos de Chaparina y posteriormente a la gente del Consejo, que llegó caminando desde Eucaliptus. Al recibir a esas multitudes llenas de polvo y cansancio, me he sentido “urbandina”, he vivido la esperanza y el fervor de escolares, adolescentes, mujeres mayores y grupos de los más heterogéneos que rodeaban con amor a lxs caminantes, especialmente a lxs más viejxs, a las mujeres y a lxs niñas.

²¹ Se refiere al *masking tape*, una cinta adhesiva muy resistente con la que fueron amordazadxs las y los marchistas antes de subirles a fuerza en los buses. Esta peculiar arma de guerra —tapar la boca de la gente, quitarle el derecho a la palabra y al grito— fue objeto de investigaciones periodísticas que quedaron en la nada, pues hasta la fecha el caso Chaparina no ha llegado a los estrados judiciales.

²² Las *mama t'allas* son las autoridades femeninas del *ayllu* (comunidad) andino, que acompañan a sus paralelos masculinos, los *mallkus*.

Reverso: la trama invisible de la violencia

El primer predicado del poder son los pactos secretos. El poder no puede ser observado. Sólo se lo conoce por epifenómenos ocultos y al mismo tiempo exhibicionistas.

Rita Segato

Los acontecimientos de la VIII Marcha fueron percibidos con intensidad a través de diversos medios de comunicación masiva. Chaparina fue el más impactante de todos. El despliegue verbal que le sucedió revela una combinación de ocultamiento y exhibición, cuyos entretelones sólo se aclararán con el tiempo. No cabe la menor duda de que se trató de un operativo estatal tramado desde las esferas más altas del poder civil-militar. Como es de conocimiento público, sus principales responsables fueron el entonces comandante de la Fuerza Aérea, general Tito Gandarillas, el ministro de la Presidencia Juan Ramón Quintana, el ministro de Gobierno Sacha Llorenti y el vicepresidente Álvaro García Linera, que se encargaron de cubrir las espaldas al presidente Evo Morales, anunciando severas investigaciones que jamás se realizarían. En un alarde de cinismo, el presidente llegó incluso a defenderlos y a recompensarlos por su actuación.²³

Ahí también nos dimos cuenta de que los artificios de neutralización al movimiento indígena de tierras bajas habían cambiado de orientación táctica. Basándome en mis entrevistas con lxs participantes de la IX Marcha de 2012, detecté las raíces profundas de la crisis de liderazgo masculino. Como relata Juan Isuna:

¡Hemos tenido infiltrados, infiltradas en la marcha! Nosotros no sabíamos. Compañeras con las que yo he caminado, que después de la marcha han ido a mi casa, nos hemos enterado de que eran infiltradas del gobierno. Eran muchachas muy hermosas, las infiltradas. Y aprovecharon la debilidad de los dirigentes, de ser mujeriegos. Los dirigen-

²³ J. R. Quintana no sólo volvió a ocupar el Ministerio de la Presidencia, sino que gozó de un “exilio dorado” como embajador de Bolivia en Cuba. Después de renunciar, Sacha Llorenti fue designado como representante de Bolivia ante la ONU. El comandante Gandarillas fue ascendido a comandante general de las Fuerzas Armadas a finales de 2011. Por su parte, el vicepresidente García Linera, como si nada hubiera pasado, aspira a encumbrarse en la cima de las ciencias sociales latinoamericanas.

tes andaban... eran capaces de dejar cualquier cosa por estar con estas muchachas infiltradas.

La crisis de la dirigencia, la tenaza que se cierra sin presencia militar abierta, pero articulando finas operaciones de inteligencia y veladas complicidades, tiene como sostén esa fratría o corporación masculina que une a gobernantes y (algunos) gobernados en una suerte de pacto colonial, que les permite gozar, compartir y usufructuar cuerpos de mujeres (mestizas, “blancas”), algo que seguramente ya aprendieron en los prostíbulos que rodean la experiencia del cuartel.²⁴ Como dice Rita Segato en la referida entrevista: “La violencia de género comienza entre los hombres. En la jerarquía masculina y en la obligación de algunos hombres de darles muestras a otros hombres que pertenecen a la cofradía; debido a la estructura extremadamente jerárquica y corporativa que tiene la masculinidad”.

“A Quintana lo esperamos en el TIPNIS”, declararon los apaleados voceros de la IX Marcha, al retornar a su territorio para reorganizarse, después de que les cerraran las puertas del Palacio Quemado y del Parlamento, y se los empapara con agua helada desde enormes carros antimotines Neptuno. Vueltos al calor de su abrigada selva, no tuvieron que esperar mucho para ver llegar las brigadas civil-militares a cargo de la “consulta”, estatuida por la Ley 222 del 10 de febrero de 2012,²⁵ cuatro años después de que la Administradora Boliviana de Carreteras (ABC) firmara los primeros contratos para la construcción de la obra. Una movida fundamental para horadar preventivamente la resistencia a la anunciada carretera fue la conversión constitucional de las TCO en Territorios Indígena Originario

²⁴ En su estudio de una comunidad en la provincia Larecaja, Andrew Canessa (2006: 134-135) muestra al prostíbulo como “un aspecto regular de la vida militar”, que les otorga a los conscriptos indígenas la oportunidad efímera de acceder a la ciudadanía boliviana por la vía del contacto con “otras raciales y étnicas, un privilegio generalmente visto como propio de los varones de origen europeo”.

²⁵ El cuarto artículo de la Ley 222 señala que la finalidad de la consulta es “lograr un acuerdo entre el Estado Plurinacional de Bolivia y los pueblos *indígena originario campesinos* Mojeño-Trinitario, Chimane y Yuracaré, sobre los siguientes asuntos: definir si el TIPNIS debe ser zona intangible o no, para viabilizar el desarrollo de las actividades de los pueblos indígenas Mojeño-Trinitario, Chimane y Yuracaré, así como la construcción de la Carretera Villa Tunari-San Ignacio” [énfasis añadido].

Campesinos (TIOC), el año anterior a la VIII Marcha.²⁶ Esto permitirá al gobierno incluir en la consulta de 2012 a las comunidades cocaleras del sur del Parque Nacional, que se habían desafiado de la TCO-TIPNIS desde los años noventa. Esas comunidades, nombradas ahora “indígenas”,²⁷ pero en las que persiste un modo de producción basado en la propiedad privada parcelaria y el monocultivo de coca, participaron activamente en el proceso de “consulta”, lo que les hizo merecedoras del apodo de “truchas” por parte de las comunidades indígenas en resistencia.

El eje de la Ley de Consulta era oponer la “intangibilidad” al “desarrollo”, y ciertamente, no fue ni “previa” ni “libre” ni “informada” —como manda la legislación vigente y la propia Constitución—. No hubo acuerdo alguno con las organizaciones legítimas de la TCO ni se aplicó correctamente el procedimiento en la mayoría de las 64 comunidades que habitan el Parque. ¡Qué idea más bizarra de los “derechos indígenas” y el “desarrollo” portaron consigo sus promotores! Juan Isuna (JI), que viajó al TIPNIS para apoyar la resistencia a la consulta, en una entrevista conmigo (SRC) relata:

Jl. Para empezar, el gobierno nos puso tres embarcaciones, que pertenecían a los pueblos indígenas. Nos pusieron una en Gundonovia, una en Puerto San Lorenzo y otra en el río Ichoa. Tres embarcaciones llenas de militares, que vivían ahí adentro, grabando, no se los veía, pero estaban haciendo un trabajo de inteligencia.

SRC. Pero esas embarcaciones, ¿cómo se las quitaron a los indígenas?

Jl. Lo que pasa es que ahí empezó un problema de división. En Gundonovia, las familias que eran unidas, de repente uno se iba con el gobierno, otro en contra, ahí empezaron las prebendas, las compras de conciencia.

SRC. ¿Cómo compraban, qué daban?

Jl. Entraban con embarcaciones regalando motores fuera de borda,

²⁶ Para un análisis de esta nueva normatividad, véase: <https://es.slideshare.net/FTIER-RA2010/mauricio-diaz-cejis>.

²⁷ La palabra “indígena” figura por ejemplo en las siglas de su organización, creada después de la VIII Marcha: el Conisur.

llegaban en avionetas a las haciendas, reunían a cuatro o cinco personas, y firmaban que estaban de acuerdo con la carretera [...] Llegaron a entrar con una embarcación grande, de la ANH (Agencia Nacional de Hidrocarburos), llevando toneladas de toneladas de cosas, llevando equipos, alimentos. Si los españoles se compraron a la gente con espejitos, el gobierno entró con este tipo de cosas [...] En esa época también empezaron a querer hacer un “cuartel ecológico”; empezaron a sacar a los jóvenes para formar un batallón ecológico. Era una guerra de baja intensidad.

Sin embargo, la comunidad Gundonovia (sobre el río Isiboro, en la entrada norte del Territorio) logró organizarse para resistir el ingreso de las comisiones del gobierno. En un gesto atrevido, la gente bloqueó el río colocando de orilla a orilla un alambrado de púas con el letrero “Resistencia Digna”. Según reportes de radio, 30 de 36 comunidades de ese río y del Ichoa habían rechazado la consulta. El caso de don Victoriano Fuentes, de la comunidad Nueva Esperanza y participante de la I Marcha de 1990, revela la fiera indignación de la gente ante la llegada de una comisión del gobierno, dirigida por el propio ministro de la Presidencia, Juan Ramón Quintana:

Y ahora, que digan: “Va a haber una consulta” ¿Una consulta? ¿Por qué no recibió a los principales que tenían que ir a *conversar* con el presidente...? ¿Por qué no quiso recibir? Y ahora, pues, que vuelva a mandar comisiones por comunidades: ¡Eso ya no vale! [...] ¿Cómo que llegó ese Juan Ramón Quintana! Se unieron los marchistas del 90 y de la IX Marcha. “¡Ése es Ramón Quintana!” No, pues... “¡Aquí queríamos verlo!”... Le sacudieron [los jóvenes] puro marchistas. Hasta yo también [...] Si yo hubiera podido ese ratito también, *yo creo que tendría que hablar un pedazo con él*... Pero ya los marchistas estaban, ya, pues, estaban a matar. “Este Ramón Quintana nos hizo una masacre en Chaparina. ¡Ahorita aquí no es Chaparina!: ¡es mi pueblo, es mi casa!” Lo sacudieron... Le dieron... hasta donde quisieron, hasta donde ellos se cambiaron de destino [...] Todos los marchistas fueron (*se golpea el pecho*)... en su corazón (*solloza al hablar*)... hartos yo vi... y me puse a llorar. ¿Por qué hace eso con nosotros! Por qué manda esas cosas... Por qué no recibieron a nuestros marchistas [que] fueron a La Paz. Diciendo que los marchistas no son del TIPNIS, que son com-

prados. ¡Cómo van a ser comprados! ¡Siendo nosotros toda la gente indígena! Han ido de mi pueblo, de mi rancho, de mi comunidad ¡han ido 25 personas! [énfasis añadido]²⁸

Doña Mercedes, de la misma comunidad y lideresa de la Subcentral de Mujeres del TIPNIS:

Decimos que hemos frenado ya varias veces [la carretera], ustedes son testigos de lo que nos han hecho, nos han apaleado, nos han gasificado, nos han amarrado, pero nosotros hemos puesto la resistencia de verdad, no nos hemos dejado. No nos hemos quedado ahí, hemos seguido luchando, defendiendo nuestro territorio. Cuando dice que hizo esa “consulta previa, informada”, nos miente, eso también nos molesta [...] Porque ellos nos han dicho “Acepten [la carretera] porque eso va a traer desarrollo” [...] Yo fui la que he dicho la primera vez, en La Paz: “El gobierno cuando vaya a nuestro territorio, a nuestra Casa Grande, allá nosotros los vamos a sacar a flechazos”. Y eso ha hecho mi propia comunidad cuando fue a hacer la consulta el gobierno, paró en la comunidad Nueva Esperanza y lo han correteado los comunarios, no dejaron asentar el helicóptero, y ¿acaso el gobierno ha dado esa noticia? No, porque ésa es la verdad, que nosotros hemos defendido nuestra Casa Grande.

“Casa Grande del Pueblo” es el título que ha puesto el gobierno a un gigantesco palacio, equipado con todos los lujos, que sirve de nueva sede al Poder Ejecutivo. Al igual que “cuartel ecológico”, “consulta al TIPNIS”, “desarrollo” y tantas otras palabras mágicas, se trata de eufemismos: con ellas se busca encubrir la verdad (Rivera, 2018). Signo colonial por excelencia, la brecha entre lo que se dice y lo que se hace, marca hasta hoy las formas del dominio estatal en manos de las viejas y las nuevas élites. Ambos polos de la confrontación parecen habitar mundos ético-políticos abismalmente distintos.

²⁸ El llanto de don Victoriano muestra la frustración por los hechos narrados, pero hay también un trasfondo de dolor personal en este llanto. Poco antes de la entrevista, su propio hijo le había dado una golpiza, seguramente porque la firmeza y la legitimidad del anciano podían obstaculizar sus ambiciones personales. Un tiempo después, y a pesar del repudio de su comunidad, dicho hijo se prestó a la maniobra estatal para montar una Subcentral paralela en algunas comunidades del río Sécuré.

La larga mano del Estado en la Amazonía

El problema no es la impunidad, porque la impunidad se exhibe, es un espectáculo [...] Es un mensaje de supremacía, de soberanía territorial, un mensaje de poder jurisdiccional sobre la geografía.

Rita Segato

La agresión a las “fronteras de la civilización” en los llanos de Moxos y las selvas de “El Dorado” data de tiempos coloniales.²⁹ En el siglo XIX, el saqueo de quina y caucho mostraron la cara más fiera y genocida de ese proceso de invasión y expoliación, rasgo central del horizonte liberal inaugurado en Bolivia con las reformas de la década de 1870. Y ya en la década de 1950, con el gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), se inicia el ciclo “populista” de la acción estatal, que renueva el mismo impulso colonizador, pero esta vez a través de proyectos de “desarrollo” y “lucha contra la pobreza” auspiciados por la agencia estadounidense de la Alianza para el Progreso. Tanto la “marcha al Oriente” del populista MNR³⁰ como la “marcha al Norte” de la dictadura derechista del general Bánzer (1971-1978) continúan arrasando bosques en una y otra dirección, con desastres como San Buenaventura y proyectos de muerte como las represas de El Bala y El Chepete.³¹ Narcotráfico encubierto, *boom* consumista y acción

²⁹ En un artículo publicado en el matutino orureño *La Patria*, el 25 de febrero de 2012, y reeditado en varios otros medios. Tristan Platt señala que el proyecto de penetración a los Moxos, cruzando por lo que hoy es el TIPNIS, “ya fue planteado en 1780 por el Gobernador de Mojos Ignacio Flores”. El autor comenta que los argumentos de este criollo “mata-indios” —él fue quien acabó con el cerco de Tupak Katari a La Paz en 1781, entre otras hazañas— son “curiosamente similares” a los que esgrimió el Conisur para apoyar la carretera.

³⁰ Al respecto, puede verse el estudio del imaginario de “desarrollo” en el cine nacionalista de los años 1950 en la tesis de sociología de Marco Arnez (2018): *Estéticas indigenistas: revolución nacional y desarrollo en la cinematografía de Jorge Ruiz*.

³¹ Tanto el ingenio azucarero de San Buenaventura como la represa de El Bala fueron “proyectos estrella” de la prefectura de La Paz en tiempos de la dictadura de Bánzer. En el primer caso, la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) participó activamente en esta ilusoria propuesta —se dice que, para operar a plena capacidad, tendría que sembrarse medio parque Madidi con caña de azúcar— por obra del entonces rector, ministro de Educación en el gobierno del MAS, Roberto Aguilar. En el segundo caso, fue el yerno de Bánzer y prefecto de La Paz, “Chito” Valle (hoy preso por malversación de fondos del Estado), el más activo propagandista de las bondades de la represa El Bala.

contrainsurgente —la fórmula infalible del banzerato y sucesores—, en la última década, parecen seguir su curso con renovados bríos.

En el “proceso de cambio” masista, estas cuatro fases de la acción colonial-desarrollista sobre la Amazonía y el Oriente se han condensado y comprimido en una gran masa “hojaldrada”,³² compuesta por sucesivas inversiones e intervenciones del gobierno, las fuerzas armadas y la empresa privada. Su resultado es la pérdida acelerada de la masa boscosa,³³ el saqueo de madera y otros bienes, y la agresión/expulsión de las comunidades que habitan esos parajes. La duplicación de la tasa de deforestación en el primer periodo del gobierno del MAS (2006-2009) se concentró en Santa Cruz, lo cual pone en evidencia la naturaleza colonial de la disputa regional. Pero a partir de 2010, son las cuencas de los ríos del Beni y Pando (Amazonía) las que sufren el mayor impacto.

En efecto, durante su segunda gestión (2010-2014), Evo Morales dio un paso fundamental en este sentido, con la creación de la Agencia del Estado para las Macrorregiones y Áreas Fronterizas (ADEMAF). Con el aporte financiero de unos 23 millones de bolivianos anuales (sin contar ases ni espadas),³⁴ el gobierno dio luz verde a su primer director, Juan Ramón Quintana. Este ex militar, que apareció sorpresivamente como vocero del MAS en la primera campaña electoral de Evo Morales (2005) —y que, tras su caída en noviembre de 2019, pidió asilo en la embajada de México en Bolivia como presunta víctima de persecución política—, pudo así orga-

³² Este término, propuesto por Verónica Gago (2014) en su libro *La razón neoliberal*, sugiere un palimpsesto de acciones que prolongan y a la vez repiten acciones anteriores, de modo que se rompe la continuidad lineal del tiempo histórico y hace agua la idea de progreso. De hecho, lo que produce el neoliberalismo es una “arcaización” del vínculo social (con nuevas formas de esclavitud, genocidios, etcétera).

³³ En un estudio bien documentado, la investigadora Marlene Quintanilla (2016) revela que los empresarios soyeros y ganaderos de Santa Cruz habrían arrasado con los bosques en 23% de su territorio. Las regiones con mayor pérdida de biomasa son la Chiquitanía y el Chaco, y las cuencas más afectadas, las de los ríos Mamoré, Iténez y Acre, lo que equivale a decir que todas las áreas fronterizas del Oriente boliviano son actualmente escenario de la depredación.

³⁴ Me refiero a las múltiples empresas de las FF.AA., como las constructoras, la naviera y otras, que sacan buena tajada de contratos, muchas veces fraudulentos, con ADEMAF y otras reparticiones del Estado.

nizar la incursión masiva de equipamiento, logística y personal a todo el territorio amazónico. Agentes uniformados y encubiertos comenzaron a recorrer las fronteras y los territorios indígenas que se traslapan con ellas, con el fin declarado de llevar la presencia estatal a esas alejadas regiones. Los estamentos armados que controlan todo este sistema molecular de penetración en la Amazonía y el Oriente son corporaciones masculinas cerradas, que en misiones de varios días han estado conociendo y reconociendo no sólo los espacios físicos, sino las costumbres, las culturas y los hábitos de sus pobladores. En una entrevista realizada por el periodista Rafael Sagárnaga al director de ADEMAF, general Edwin de la Fuente Jeria, se hace explícito este programa de acción: “Es importante resaltar que nos pusimos a investigar las características geográficas, pero, más que todo, las grandezas y fortalezas que tiene Bolivia como escenario con tanta diversidad. Esto nos permite entender también por qué las mentalidades sociopolíticas y socioculturales de las comunidades indígenas son tan diversas” (Sagárnaga, 2017).

La cobertura inicial de la ADEMAF fueron cinco macrorregiones: la Amazonía, la Chiquitanía, el Pantanal y el Chaco en el Oriente, así como el Altiplano en el Occidente. Su misión principal consistió básicamente en entrenamiento y operaciones de seguridad, inteligencia y “desarrollo”, a cargo de “brigadas solidarias” que han venido cubriendo miles de kilómetros, no sólo en la línea fronteriza, sino en toda la “macrorregión” de referencia. En la Amazonía, el programa contaba a su favor con el curso de los ríos y las famosas “barcazas chinas”, uno de los tantos proyectos a cargo de empresas militares “gestoras del desarrollo”.³⁵ El general De la Fuente vincula de la siguiente manera las dos dimensiones centrales del accionar de la ADEMAF: “Todo lo que se hace en desarrollo tiene una connotación en seguridad na-

³⁵ Las 16 barcazas chinas y dos remolcadores, objeto de un contrato fraudulento celebrado en 2012 entre la Empresa Naviera Boliviana y una corporación coreana, son sólo la punta de un ovillo más grande, pues otras tantas o más se hallan desde hace años en los ríos del Oriente prosiguiendo su labor de reconocimiento y “asistencia al desarrollo”. Esto lo supe por testigos directos de su accionar en la zona de “tribus bravas” del departamento de Pando, donde los reclutas cargan troncas de madera en esas enormes embarcaciones para llevarlas de contrabando al Perú (véase también: <http://www.paginasiete.bo/especial01/2017/4/23/barcazas-chinas-nunca-llegaron-bolivia-135276.html>).

cional y todo lo que se hace en seguridad nacional tiene una connotación en desarrollo” (Sagárnaga, 2017). Aunque no define para él qué es el “desarrollo”, su declaración repite casi al pie de la letra los planteamientos de Robert McNamara, presidente del Banco Mundial entre 1968 y 1981, que orquestó el endeudamiento masivo de los países de América Latina con créditos para promover el “desarrollo” y la “lucha contra la pobreza”.³⁶ Las funciones de la ADEMAF revelan también una continuidad con la labor de Acción Cívica, de las Fuerzas Armadas, en los años 1960, como repartición paraestatal que operaba con el respaldo de USAID y la Alianza para el Progreso, dotando de escuelitas y letrinas a las comunidades circundantes a la conflictiva región minera del norte de Potosí, entre muchas otras acciones (Harris y Albó, 1976).

Hoy, la ADEMAF instala en las comunidades selváticas centros de comunicación, antenas parabólicas, oficinas del Banco Unión y de la Contraloría, escuelas itinerantes y barcos-hospitales. Sin embargo, si lo comparamos con la época populista del nacionalismo revolucionario,³⁷ hay algo novedoso en este interés de los militares por la cuestión indígena. Sigamos con la entrevista a De la Fuente: “No se ha tratado sólo de crear una institución para que vaya a recorrer fronteras, sino además de tratar los temas específicos, como la *cosmovisión* chiquitano-pantanal, el mundo guaraní, etc. [...] No podemos entrar a hablar de desarrollo a esos lugares, sin entender su vida, su *sufrimiento*” (Sagárnaga, 2017, énfasis añadido). Sufrimiento y cosmovisión, folclor y dolor,³⁸ dos actitudes que justifican la labor redentora de estos militares cochabambinos, artífices de la Agencia y portadores de la misión nacionalista de ocupar, física y culturalmente, el territorio boliviano hasta la última frontera.

³⁶ Puede verse un ejemplo de sus planteamientos en el discurso que pronunció en la Universidad de Chicago en 1979, en el que argumenta que la mejor política de seguridad para los EE.UU. sería el apoyo a los programas de alivio a la pobreza de los países subdesarrollados (McNamara, 1979).

³⁷ Nacionalismo revolucionario, paraguas ideológico que, según Luis H. Antezana (1983), cubrió opciones de la extrema derecha a la extrema izquierda entre 1950 y 1980, y resultó una fórmula o ideologema central en el proceso hegemónico del sistema político nacional.

³⁸ Véase al respecto el acápite “Más allá del dolor y del folclor”, de “Una retórica anti-conquista”, en mi libro *Sociología de la imagen* (Rivera, 2015).

El ingrediente pluri-multi injertado por los intelectuales del “proceso de cambio” quizá les ayude a encubrir por algún tiempo su misión más importante: conocer y reconocer (léase intervenir y domeñar) territorios y liderazgos de las comunidades y mancomunidades que los habitan, sea que estén en parques nacionales, reservas de la biósfera, TCO o áreas protegidas, y, por cierto, también en zonas donde han estallado conflictos entre comunidades indígenas y poblaciones campesinas. Aunque el TIPNIS queda muy lejos de cualquier frontera, en el disputado límite entre los departamentos de Cochabamba y el Beni, la experiencia acumulada por la ADEMAF en operaciones de seguridad, inteligencia y diagnóstico cultural de las poblaciones amazónicas tuvo que ser fundamental para intervenir en esta región, antes y después del fiasco de Chaparina. Sin embargo, como dice Rita Segato, la historia es ingobernable: “La única utopía viva es el carácter indecible, el carácter incontrolable de la historia. Ni el país que tenga un poder de muerte mayor que todos los otros países juntos, ni siquiera ese país puede, ni pudo jamás, controlar la historia”.

El macrocontexto de la crisis del TIPNIS o el tamaño del elefante

Aunque cansadas, viniendo desde lejos [...] ese cansancio nos da esa fuerza, esa voz para gritar. No le tenemos miedo, aunque sea un elefante grande el que está delante de nosotros [...] y les digo “yo como soy chiquita, me voy a prender de su colmillo grande y él no me va a ver, y ahí vamos a lograr vencerlo”.

Mercedes Ríos, lideresa Subcentral TIPNIS³⁹

En un libro publicado recientemente en La Paz, el geógrafo brasileiro Carlos Walter Porto-Gonçalves (2018: 51-63) muestra con datos “duros” la enorme magnitud de los megaproyectos que se están ejecutando en los países de la región amazónica y su continuidad con los sueños megalómanos de los gobiernos militares de los años 1960-1970, que se prolonga en las políticas neoliberales de las siguientes décadas. Esta continuidad es algo que los

³⁹ Seudónimo. Palabras vertidas en el primer Encuentro de Mujeres afectadas por megaproyectos, La Paz, 9 de marzo de 2018.

operadores políticos del gobierno del MAS se han negado empeñosamente a reconocer, dándole un tinte de soberanía que no tienen sus políticas en materias de hidrocarburos, minería, represas y carreteras. Horacio Machado (2014: 71), estudioso del extractivismo en Argentina, sostiene que éste es un rasgo común a los llamados gobiernos “progresistas” de la región,⁴⁰ presos de una “fantasía colonial desarrollista” que hace oídos sordos a las bien sustentadas críticas de los sectores más lúcidos en las ciencias sociales y ambientales latinoamericanas. Con información de primera mano, sus estudios muestran los graves impactos que estas obras tienen y tendrán sobre el medio ambiente, las economías locales y los derechos humanos y culturales de las poblaciones afectadas. En el contexto boliviano, durante los gobiernos de Evo Morales, el Estado intensificó el estudio, la prospección y la ejecución de diversos megaproyectos extractivistas, carreteros y petroleros, de los que se informaba poco o nada a la población, pero que venían adornados con una profusión de consignas y discursos vacíos. Si bien esta retórica se vio prontamente desacreditada, las acciones estatales prosiguieron impertérritas y alcanzaron extremos delirantes en materia de endeudamiento externo, devastación ambiental y etnocidio.

Tomando en cuenta este contexto de realidades estructurales de escasa macro-económica y política, he optado por acercar el lente a los detalles, las percepciones e historias que circularon entre ese *jiwasa* (nosotrxs inclusivo) que logramos tejer entre las y los participantes de aquel ciclo insurgente, rastreando las huellas que nos muestran cómo es que funciona lo que

⁴⁰ En este sentido, Porto-Gonçalves revela que el portafolio de proyectos de la Iniciativa de Integración Regional de Sur América (IIRSA) fue propuesto a principios de los años 2000 por el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo como corolario desarrollista del Consenso de Washington y sus duras políticas de ajuste estructural. En 2010, el paquete completo de los proyectos IIRSA-Cosiplan —con una inversión programada de 130 000 millones de dólares— fue asumido con entusiasmo por la Unasur. Según este mismo estudio (Porto Gonçalves, 2018: 61), de los 31 proyectos considerados prioritarios, 14 afectan directamente a la Amazonía y su ejecución derivará en niveles insostenibles de endeudamiento y destrucción de ecosistemas y poblaciones. Pese a la deserción de varios países de Unasur, y sin importar el signo ideológico de sus gobiernos, tanto Brasil y Argentina, como Perú y Colombia, van de la mano con Bolivia, Ecuador y Venezuela, por el camino de la entrega al capital transnacional y la renuncia a la soberanía, pues esto es lo que se juega con estas millonarias obras.

llamamos la “trama oculta” del accionar estatal. Para ello, he recurrido a un montaje de testimonios de las y los protagonistas de los hechos, que he intercalado con epígrafes tomados de una entrevista realizada a Rita Segato, investigadora que teoriza sobre las violencias estructurales en la sociedad contemporánea.⁴¹ Ella nos habla del secreto como una de las condiciones estructurales del poder en el mundo globalizado. En el aquí-ahora de Bolivia, hubiera sido inútil, por ello mismo, desentrañar con hechos y nombres “judicializables” todos los eslabones de esa trama secreta que tejen las fuerzas en juego. Partimos más bien en busca de huellas, indicios tenues, pero recurrentes y sistemáticos, del obrar estatal en estos acontecimientos,⁴² así como de los roces y debilidades internas de la propia gente en lucha. Porque el poder es una enfermedad contagiosa, pensamos que esta compenetración nos remite a lo que los aparatos de inteligencia estudian y diagraman con cada vez mayor eficacia: la psicología de las personas, sus hábitos y problemas cotidianos, las crisis de pareja o sus necesidades económicas. Todo ello se utiliza, abierta o encubiertamente, para tramar el engaño, el retroceso y la derrota de sus luchas. Pero hay también otros procesos, menos visibles y más profundos, de protección y resguardo: cuidados, emociones y dolores compartidos, que ponen freno a tales intenciones, nacidas de la soberbia y del ansia de apropiación.

⁴¹ Esta entrevista hace parte de la serie televisiva *Historias Debidas* de Canal Encuentro, Buenos Aires (17 de octubre de 2017). A pesar de que Segato ha publicado libros fundamentales como *Las estructuras elementales de la violencia* (2003) y *La guerra contra las mujeres* (2016), he preferido citar esta notable conversación con Ana Cacopardo para mantener el carácter oral de mis principales fuentes (véase nota 3).

⁴² Me apoyo para ello en la noción de “paradigma indicial” propuesta por Carlo Ginzburg (2008).

Epílogo

*Allá en el Mapuya [...] te será concedido conocer la razón verdadera,
y no el pretexto, que trae a nuestra selva la llamada "civilización".
Porque lo que es progreso para el blanco, para el indio es regreso [...] Para el blanco de hoy el petróleo es la vida, para
el indio es la ruina, la peste, el desarraigo
[...] Lo que fue cierto para el ayer no habrá de serlo para el mañana.
El mismo tiempo anciano que nos trajo la muerte, nos ofreció la vida venidera.*

César Calvo⁴³

Teresa Márquez, lideresa Subcentral TIPNIS:

Nosotros acá nos hemos acostumbrado como nuestros antepasados, nuestros abuelos o papás, directo nomás uno va y bueno, hace su sendita para hacer su chaco y lo roza su chaco, así, sin comprar el terreno. Porque es de acá pues, de nuestros antepasados, abuelos, ancestros, y lo seguimos viviendo así, y lo vamos a seguir viviendo [...] Mañana voy a ir al monte a cazar, traigo un tropero, y no estamos matando todo, o si no voy a pescar y no estamos comprando, sacamos de allá fresquito y ya estamos comiendo lo que no tiene ningún químico, ¿no ve? Y eso nosotros hartísimo cuidamos y así que es bien diferente para ir a vivir a la ciudad. Si uno no tiene diez pesos no come, no toma ni agua; hasta el agua hay que comprar. Eso es lo que nosotros valoramos, para que no estemos ahí que mañana, pasado no haiga nada, para nuestros hijos y nietos que vienen. Por eso es que nosotras las mujeres hartísimo defendemos el territorio.

Mercedes Ríos, lideresa Subcentral TIPNIS:

El TIPNIS tiene doble categoría: es territorio o parque nacional y es TCO. Bien lo decíamos, cuando fue la Primera Marcha en el noventa, era por el Territorio y la Dignidad, donde nosotras hemos aprendido de nuestros ancestros que hay que cuidarlo y defenderlo, porque no sólo es para los pueblos indígenas, sino para todo el pueblo boliviano. El que va al TIPNIS ya conoce el árbol centenario, bicentenario, ya conoce los animales, el delfín de agua dulce, el agua dulce que tomamos. Porque si eso acabamos, no sólo vamos a ser afectados nosotros sino

⁴³ Tomado de la novela autobiográfica *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía* (Calvo, 1981). Agradezco a Sofía Benmergui por la sugerencia.

todos, todos vamos a ser afectados. Por eso les digo a ustedes que el gobierno miente [...] Ahorita estamos perseguidos, estamos denunciados, nada más por hablar mal de él, que “no queremos el buen vivir”, que “no queremos el desarrollo”. No es así hermanas [...] En la IX Marcha, ¿qué nos hicieron? Nos han bañado con agua fría. Y nosotros más bien decimos, todo eso que nos han hecho, más bien nos ha dado más fuerza para levantarnos, para tener más coraje, para tener más aliento. Y entonces decimos, nosotras no tenemos miedo, la verdad, lo que estamos demostrando es eso, lo que queremos es defender nuestro territorio. Porque nosotras decimos, nuestra consigna es *el buen vivir*. No es decir nomás.

Bibliografía

- Antezana, Luis H, “Sistema y proceso ideológicos en Bolivia”, en René Zavaleta (comp.) *Bolivia Hoy*, México, Siglo XXI, 1983.
- Arnez, Marco, *Estéticas indigenistas: Revolución Nacional y Desarrollo en la Cinematografía de Jorge Ruiz*, tesis de licenciatura inédita, carrera de Sociología, UMSA, 2018.
- Calvo, César, *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía*, Iquitos, Proceso editores y Gráfica Labor, 1981.
- Canessa, Andrew, *Minas, mote y muñecas. Identidades e indigeneidades en Larecaja*, La Paz, Mama Huaco, 2006.
- Fundación Tierra, *Marcha indígena por el TIPNIS. La lucha en defensa de los territorios*, La Paz, F. T., 2012.
- Gago, Verónica, *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2014.
- Ginzburg, Carlo, *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa, 2008.
- Harris, Olivia y Xavier Albó, *Monteras y guardatojos: campesinos y mineros en el norte de Potosí*, La Paz, CIPCA 1976.
- Layme Ajacopa, Teófilo, *Diccionario bilingüe quechua-castellano, castellano-quechua*, La Paz, Consejo Educativo Quechua, 2007.

- Layme Pairumani, Félix, *Diccionario bilingüe aymara-castellano*, La Paz, Consejo Educativo Aymara, 2004.
- Lehm Ardaya, Zulema, *De la Loma Santa a la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad*, Santa Cruz-Beni, APCOB y Ciddebenni, 1992.
- Machado, Horacio, “La colonialidad del progresismo extractivista: el caso argentino”, en Marco Gandarillas (comp.), *Extractivismo: nuevos contextos de dominación y resistencias*, Cochabamba, Cedib, 2014.
- McNamara, Robert, “El desarrollo y la carrera de armamentos”, discurso del 22 de mayo de 1979, Universidad de Chicago, accesible en <http://documents.worldbank.org/curated/en/433201468325162822/El-desarrollo-y-la-carrera-de-armamentos-discurso-de-Robert-McNamara-Presidente-del-Banco-Mundial>
- Porto Gonçalves, Carlos Walter, *Amazonía. Encrucijada civilizatoria. Tensiones territoriales en curso*, La Paz, IPDRS-Cides/UMSA, 2018.
- Platt, Tristan, “El camino a través del TIPNIS: ¿Un proyecto colonial del siglo XVI-II?”, *La Patria*, 25 de febrero de 2012.
- Quintanilla, Marlene, “Impactos ambientales y deforestación en las tierras bajas de Bolivia”, en Fundación Tierra, *Repensando el modelo agrario boliviano. Situación actual y dinámicas de cambio*, La Paz, F. T., 2016.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, “Oprimidos pero no vencidos”. *Luchas del campesinado aymara y qhichwa, 1900-1980*, La Paz, La Mirada Salvaje, 2010 (primera edición, 1984).
- _____, *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2015.
- _____, *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2018.
- Segato, Rita Laura, *Las estructuras elementales de la violencia*, Buenos Aires, 2003.
- _____, *La guerra contra las mujeres*, Buenos Aires y Madrid, Tinta Limón/Traficantes de sueños, 2016.

Lo “decolonial” está de moda. En América Latina, los estudios decoloniales han conseguido cierto éxito académico, particularmente en las ciencias sociales y las humanidades. Sin embargo, sus ideas centrales no dejan de presentar inconsistencias y contra-dicciones que es necesario examinar. Hasta el momento, las críticas se encontraban dispersas, en textos aislados o debates truncos. Con este libro colectivo, se reúne un conjunto de trabajos que, desde una pluralidad de perspectivas y lugares, desarrollan una crítica documentada y rigurosa a los estudios decoloniales y a sus principales autores.

En este sentido, el libro busca ser una especie de contrafuego que permita contrarrestar los efectos de una moda intelectual y distinguir los estudios decoloniales de un anticolonialismo activo, basado en las alternativas descolonizadoras que construyen pueblos y comunidades frente a las formas actuales del despojo capitalista, y en nombre de las cuales los autores decoloniales pretenden hablar. Así podremos “liberarnos de los libertadores” y hacer caer sus máscaras.



CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe

