

El Guerrero de Ópalo y el Amauta Caribeño: Mariátegui y Fanon en entrecruzamiento decolonial

*The Opal Warrior and the Caribbean Amauta: Mariátegui and Fanon in
Decolonial Crossover*

Francisco Octavio López López*

Fecha de Recepción: 28/02/2023

Fecha de Aceptación: 28/11/2023

Resumen: Los pensadores José Carlos Mariátegui y Frantz Omar Fanon produjeron aportes que a la fecha continúan fértiles y sugerentes. En este trabajo se exploran y problematizan planteamientos provenientes de los Siete ensayos de la realidad peruana y Piel negra, máscaras blancas, ello como estrategia para la recuperación y renovación del legado de este par de intelectuales comprometidos. En este sentido, los insumos provenientes del giro decolonial resultan útiles para dicha labor, ya que posibilitan realizar ciertos entrecruzamientos temáticos entre ambos autores. En concreto, se recurre a pensadores como Enrique Dussel, Anibal Quijano, José Guadalupe Gandarilla y Santiago Castro-Gómez.

Palabras clave: modernidad – decolonialidad – marxismos – heterarquía – universalidad

Abstract: The thinkers José Carlos Mariátegui and Frantz Omar Fanon produced contributions that are still fertile and suggestive today. This paper explores and problematizes approaches from the Seven interpretative essays on the peruvian reality and Black skin, white Masks, as a strategy for the recovery and renewal of the legacy of this pair of committed intellectuals. In this sense, the inputs coming from the decolonial turn are useful for this work, since they make possible a thematic crossover between both authors. Specifically, thinkers such as Enrique Dussel,

* Maestro en derechos humanos por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí y Doctor en estudios latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador en derechos humanos del Centro Nacional de Derechos Humanos “Rosario Ibarra de Piedra” (CENADEH) de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (México). Correo electrónico: octaviof.90@hotmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5468-3140>

Aníbal Quijano, José Guadalupe Gandarilla y Santiago Castro-Gómez are used.

Keywords: *Modernity – Decoloniality – Marxisms – Heterarchy – Universality*

Dos autores que han sido reconocidos como representativos del pensamiento marxista latinoamericano y anticolonial son José Carlos Mariátegui y Frantz Omar Fanon. Ello debido a que el alcance de sus análisis, intuiciones y propuestas responden a proceder creativos que reflejan un reconocimiento y compromiso por pensar *desde y para* la realidad en la que estaban viviendo.

El escritor peruano José Carlos Mariátegui, en alusión a la figura de los sabios de la civilización incaica, fue apodado *el Amauta*. En un homenaje, el filósofo y psiquiatra martiniqués Frantz Fanon es referido como *guerrero-sílex*, insinuando aquella piedra que se encuentra en su insular patria. Ambos alias, además de invocar universos semióticos, también aluden a la naturaleza de la producción intelectual de este par de pensadores. Es cierto que ambos autores teorizaron sumergidos en contextos que perdieron su vigencia, mas no por ello sus ideas dejan de aportar rutas y luces para los tiempos actuales. Si bien, Mariátegui y Fanon fallecieron hace décadas, es quizás, en un intento de ligarlos donde yace la posibilidad de renovarlos.

De modo tal que se revisitan dos textos paradigmáticos de ambos intelectuales con la intención de hilar entrecruzamientos y proponer rutas de trabajo para la realidad presente. Para el caso del ensayista andino se recurre a sus afamados *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (2015),¹ el cual resulta ser su trabajo más acabado y representativo. En el caso del psiquiatra caribeño se analiza su primera obra *Piel negra, máscaras blancas* (2016).

El desarrollo de esta disertación se conforma de cuatro apartados. Primeramente, se indaga en la ruta para vincular del proceder intelectual de ambos

¹ En adelante este texto será referido simplemente como *Siete ensayos*.

autores, y también se sientan las bases de algunos pensadores decoloniales resultan útiles para dicha empresa. En los apartados segundo y tercero se recorren y problematizan algunos planteamientos de Mariátegui y Fanon que se encuentran en los textos propuestos. En el último apartado se proponen ciertos entrecruzamientos entre los aportes de este par de intelectuales teniendo como eje las temáticas de la heterarquía, la modernidad y la universalidad. Posteriormente se cede espacio para las conclusiones.

Pensadores en contraste desde los planteamientos decoloniales

Desde un primer acercamiento se avizoran ciertas similitudes biográficas entre Mariátegui y Fanon. Tales figuras comparten el hecho de nacer en países periféricos y, aunque buena parte de su formación intelectual la hicieron en Europa, experimentaron en carne propia la continuidad y permanencia de ciertas dinámicas coloniales. Esto se refleja en su producción teórica que incorpora de forma creativa y original temáticas y urgencias propias del ámbito de las naciones dependientes —lo cual les ha válido, hasta la fecha, acusaciones y condenas provenientes de marxistas de cuño eurocentrado—. En sintonía con la tradición crítica latinoamericana, dedican importantes pasajes al análisis y denuncia del imperialismo efectuado por distintas potencias en la región; consecuentemente, también instan animosamente por una revolución anticolonial. Manifiestan formas escriturales frescas y poéticas que les vuelven un tanto accesibles, a pesar de la complejidad que subyace en sus formulaciones teóricas. Además, ambos, por cuestiones de salud, tuvieron una vida breve que no llegó si quiera a los cuarenta años, mas ello no fue impedimento para edificar obras potentes y de gran alcance.

También se vuelve necesario señalar que este par de autores escriben desde contextos y situaciones muy específicas. Mariátegui lo hace pensando en un Perú desde el cual denuncia el coloniaje ejercido principalmente por España y Estados Unidos. Por su parte, Fanon se sitúa tanto en el Caribe como en África y arremete contra el colonialismo francés. Es más, uno escribió en español y el otro en francés. Aunque tienen el marxismo como ascendente común, las otras fuentes con las que fundamentan

sus argumentos resultan divergentes; así como sus interlocutores. Parecería entonces que sus análisis distan de estar hermanados, si acaso, apenas emparentados porque sus temas orbitan en torno al tercer mundo, pero no mucho más que eso.

La vinculación que se procura en el presente trabajo entre el Amauta y el guerrero-sílex va más allá de las aludidas cuestiones biográficas. Se intuye que hay entrecruces un poco más velados que pueden salir a la luz como una forma de renovación de los postulados de dichos autores. La tradición marxista, así como el afán antiimperialista y anticolonialista pueden ser retrabajados gracias a ciertos aportes provenientes del denominado giro decolonial. Cabe mencionar que existen una amplia cantidad de trabajos que estudian a ambos autores desde enfoque; incluso el iusfilósofo Alberto Filippi (2021) avanzó un enlazamiento entre el pensamiento de este par de figuras con una perspectiva muy afín a la que ahora se propone. No obstante, la valía de las presentes líneas también radica en los tópicos anunciados que han de profundizarse.

El giro decolonial se trata de un movimiento intelectual y académico que, a la par de haberse nutrido de la experiencia de movimientos sociales, también ha influido en estos mismos. Hay divergencias y debates dentro de esta perspectiva teórica. No es el interés de estas líneas hacer un listado de dichas querellas, sino mencionar ciertos planteamientos que resultan útiles para la presente disertación.

Para escudriñar a esta pareja de autores conviene aproximarse al esquema acerca de los distintos momentos del pensamiento en América Latina que formula el filósofo mexicano José Guadalupe Gandarilla Salgado. El autor afirma que a partir de la hegemonía estadounidense en el continente han existido tres momentos del despliegue del pensamiento latinoamericano de cuño crítico al eurocentrismo (Gandarilla, 2015). El primer momento comprende desde la última década del siglo XIX hasta aproximadamente la mitad del siglo XX, y se caracteriza por apartarse de la perspectiva antagónica de civilización frente a barbarie y por reivindicar la presencia indígena, su vinculación con la tierra y sus universos simbólicos, todos ellos acosados por la empresa colonial. Es aquí donde Gandarilla ubica como autores paradigmáticos al cubano José

Martí y al peruano José Carlos Mariátegui. En cuanto al segundo momento, podría delimitarse su inicio a partir de la segunda mitad del siglo XX, y se distancia de la dicotomía desarrollo-atraso, así como de su correspondiente paradigma de la modernización. Como pionero señala al intelectual argentino Sergio Bagú y, sin dar nombres, engloba a las voces propias del anticolonialismo antillano y las teorías críticas de la dependencia. Por último, el tercer momento corresponde a la perspectiva decolonial, la cual se aleja de la narrativa posmoderna y la oposición entre globalidad desterritorializada y localismo fragmentado (Gandarilla, 2018a). Gandarilla no menciona representantes, aunque sin gran dificultad se pueden ubicar figuras como las del filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel y del sociólogo peruano Aníbal Quijano.

Acorde a esta conceptualización, es explícito que Mariátegui se sitúa en el primer momento, mientras el lugar de Fanon es dentro del segundo. Y será a partir de las contribuciones provenientes del tercer momento que se buscará leer los aportes de los dos anteriores.

Como ya se mencionó, dentro del amplio conglomerado que conforma la perspectiva decolonial permean posturas diversas y múltiples; no obstante, uno de los asuntos donde existe cierto acuerdo corresponde a su particular conceptualización del fenómeno conocido como modernidad. Para Enrique Dussel, (1992) la modernidad, en tanto proyecto civilizatorio y proceso histórico, se origina en 1492 con la intrusión colonial a la Amerindia por parte de las potencias provenientes de lo que ahora se conoce como Europa. Consecuentemente, para que dicha modernidad pudiera desplegarse, requirió de la colonización, dominio y explotación primeramente de América y África, y posteriormente de Asia, generándose así una acumulación originaria que permitió el auge del capitalismo. Este planteamiento conduce a uno de los argumentos nucleares que distingue al giro decolonial de otras perspectivas teóricas: la modernidad es indisociable de procesos coloniales y del desarrollo del capitalismo.

De manera sumamente complementaria está la posición de Aníbal Quijano (2019). Este autor afirma que con la intrusión colonial a las Américas emerge el primer

patrón de poder auténticamente mundial, el cual denomina colonialidad del poder. Dicho fenómeno no es mero sinónimo de colonialismo; sino que remite específicamente a los colonialismos modernos, pero no se agota en éstos. La colonialidad implica un orden social caracterizado por articular múltiples dinámicas de dominación y, aunque emerge con los colonialismos modernos, pervive después de las independencias formales de los países colonizados.

Vinculado a la noción de colonialidad se encuentra uno de los aportes más recurridos de este autor, el cual versa en torno a la noción de “raza”. Para Quijano (2014a), ésta es una categoría mental surgida en el marco propiamente moderno, que, tomando como base la diversidad de fenotipos humanos, se emplea para argumentar una diferenciación que jerarquiza a distintas personas como superiores o inferiores. A partir de ello es que configuraron nuevas identidades sociales, como “negro” o “indio/indígena”. El asunto no queda ahí, sino que involucra algo más profundo y sistemático. El capitalismo, además de valerse del trabajo salarial, incorpora para su funcionamiento todas las otras formas de trabajo que le precedieron, como la esclavitud y la servidumbre. Es entonces que la raza, como dispositivo de dominación, permite que a cada identidad social se les asigne a formas específicas de trabajo, y además, justifica y naturaliza dicha clasificación (Quijano, 2014b).

Otro asunto abordado tanto por Dussel como por Quijano, aunque con distintos matices, es el del eurocentrismo. Para este último autor, la dominación política y militar que ejerce la colonialidad del poder no es suficiente para la autopreservación a lo largo de tantos siglos. Se requiere de otro dispositivo que influya directamente en el ámbito del conocimiento, el cual será el eurocentrismo. Se le define como una perspectiva y modo de producir conocimiento que es afín a la empresa expansionista de las potencias europeas y al proyecto moderno y colonial (Quijano, 2014a). Es importante aclarar que, si bien es cierto que el eurocentrismo impacta en los ámbitos académicos, su influencia va más allá al configurar también memorias, imaginarios, creencias, símbolos, imágenes y afectos, de esta forma es que las personas de las identidades sociales subalternas asumen y reproducen esta perspectiva, aunque les afecte perjudicialmente

(Quijano, 2019). Tanto Quijano (2014a) como Dussel (2001) han devalado ciertas narrativas y discursos enarbolados desde el eurocentrismo para justificar la colonialidad. Al estar articulado con la colonialidad del poder, el eurocentrismo también repercute en el ámbito de la subjetividad y las relaciones entre sujetos. De modo tal que al interior de la modernidad el eurocentrismo es el dispositivo con el que se ejerce dominio y, en lo posible, control de la subjetividad y la intersubjetividad (Quijano, 2019).

Existen también ciertas reflexiones del filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez que resultan sugerentes para este trabajo. El autor pone en cuestión la pertinencia del enfoque macrosociológico del análisis del sistema-mundo (utilizado por varios representantes del giro decolonial, como los propios Dussel y Quijano) para el estudio de la colonialidad, sobre todo porque, a partir de ésta, suelen entenderse las relaciones de poder de una forma netamente jerárquica, dejando de lado las diferencias específicas que se dan al interior de este fenómeno. Castro-Gómez se interesa en subrayar que, además de su cariz violento, el poder posee una condición de consentimiento. El autor señala: “La colonialidad del poder no es un simple ejercicio de violencia, sino un conjunto de tecnologías capaces de generar determinados tipos de *subjetividad*” (Castro-Gómez, 2019a, pp. 93-94). Motivo por el cual justifica el uso del análisis genealógico. A juicio del colombiano, la colonialidad del poder frecuentemente es concebida como una “totalidad” que coordina todas las jerarquizaciones sociales. Razón por la cual propone que, más bien, la colonialidad es un tipo de poder que se articula e imbrica con otros poderes. Resulta relevante que, de cierto modo, Castro-Gómez recurra a las proposiciones del propio Quijano respecto al rol del eurocentrismo en la configuración de la intersubjetividad para cuestionar las visiones totalizantes que más se han difundido respecto a la colonialidad del poder.

Lo planteado por Castro-Gómez permite avizorar al menos dos asuntos que conciernen a estas líneas. Primeramente, aunque el presente trabajo no pretende ser un análisis genealógico de la condición colonial que tanto Mariátegui como por Fanon abordaron detalladamente, se exhorta a atender las especificidades históricas que

estudian ambos autores y, en este sentido, indagar si en sus estudios intuyen una imbricación entre diversas modalidades del poder. El otro punto va en relación con el tema del eurocentrismo, ya que concebir la colonialidad del poder no exclusivamente como una fuerza que se impone por violentamente, sino también como una relación de fuerzas —misma que en muchos casos es consentida—, permite entender más claramente el proceder del eurocentrismo para la modulación del ámbito de la subjetividad y sus relaciones.

En el transcurso de esta disertación se presentarán otros aportes propios de la perspectiva decolonial, mas, lo que ahora concierne es penetrar en las ideas de Mariátegui y Fanon.

De los *Siete ensayos*

Aunque no fuera bien aceptado en los círculos marxistas de su momento, este texto publicado en 1928 representa una producción creativa a partir de la herencia teórica de Karl Marx, pero adecuándolo para analizar la condición periférica encarnada en el Perú. Las tradiciones críticas latinoamericanas serían muy distintas sin el profundo legado de este trabajo mariateguiano. Asimismo, el enfoque decolonial permite advertir ciertas limitaciones en esta obra que el propio Amauta en su momento no pudo percibir.

José Carlos Mariátegui posee el gran mérito de reconocer la imbricación y heterogeneidad de formas económicas y de vida en el Perú, ello debido a la continuidad de dinámicas coloniales a pesar del triunfo de las luchas independentistas. Se puede hablar, pues, de múltiples formas societales que coexistían en un mismo espacio, tal como si fuesen temporalidades distintas: el orden republicano que asumía el discurso iluminista eurocentrado, las formas señoriales de cacicazgos locales y los modos de existencia indígena en los que se manifestaban ciertos impulsos comunitarios.

En contraposición a lo que ahora se afirma desde el giro decolonial, Mariátegui asume que el régimen formalmente colonial ostentaba una economía feudal y no capitalista. Asimismo, sostiene que en el orden republicano perdurarían aún restos de

feudalidad, al grado de sostener que: “Los raigones de feudalidad están intactos [en Perú]. Su subsistencia es responsable, por ejemplo, del retardamiento de nuestro desarrollo capitalista” (Mariátegui, 2015, p. 59). En la misma tesitura, concibe que, cruzando el océano Atlántico, España sería la expresión de un país retrasado del proceso capitalista que aún arrastraría residuos medievales. Incluso llega a clasificarla como antimoderna. Por lo que tanto la economía como la mentalidad medieval se introducirían y propagarían en la América ibérica. Contrasta este hecho con su interpretación acerca de la América anglosajona, donde se manifiesta vigorosamente la empresa capitalista debido a la gran presencia del protestantismo. Para Mariátegui medieval, feudalismo, antimodernidad y rezago del capitalismo pervivirían en España y sus excolonias americanas, mientras que la América anglosajona sería la clara representación de un pujante desarrollo del capitalismo, liberalismo, protestantismo e industrialismo.

Hay ciertas precisiones pertinentes que ofrece Enrique Dussel en este tema. El filósofo argentino dista de estos planteamientos mariáteguianos, ya que para él las potencias ibéricas a partir del siglo XV han de ser catalogadas propia y formalmente como modernas, ello debido a que la invasión e intrusión colonial a las Américas fueron procesos indispensables para la conformación de la modernidad y la primacía del Europa en el sistema mundo. Asimismo, es a partir de este proceso que comienza el capitalismo, sin importar que aún no se hubieran extendido ni el protestantismo ni el liberalismo (Dussel, 2001). En un breve texto acerca de Mariátegui, el filósofo declara: “[El de Perú] No era un sistema económico feudal, pero sí periférico” (Dussel, 2007, p. 48). De este modo, en el Perú lo que subsistía no correspondía a una presencia medieval ni feudal, sino de dependencia propia de su condición capitalista periférica. Aunque el Amauta tiene razón al señalar la condición colonial, ésta tiene un peso quizás mucho mayor de lo que él en su contexto pudo advertir.

No obstante, a pesar de estas consideraciones puntuales que ahora podrían catalogarse como limitadas, el peruano realizó aportes que fueron pioneros en su época y que a la fecha continúan siendo retomados y extrapolados. En este sentido, la filósofa

uruguayaya Mabel Moraña (2018) en un sobresaliente estudio dedicado a Mariátegui identifica que en su producción teórica existen elementos sumamente fecundos para la formulación de una crítica hacia el Iluminismo y la propia modernidad. Inclusive, recupera aquella idea que dicta que en el pensamiento de este autor ya están las bases de aquella posibilidad que ahora se enuncia como “modernidad alternativa”.

Una de las grandes contribuciones del peruano es la vinculación del denominado “problema del indio” con la condición con el sistema de propiedad de la tierra. Con ello brinda una explicación material acerca de las condiciones de vida de la población indígena peruana, tanto en el virreinato como en la república. A juicio del Amauta (Mariátegui, 2015), el gamonalismo, en tanto orden social de propiedad de la tierra y sistema de poder, opera como principal causa del empobrecimiento de la población indígena en el orden republicano. De este modo, se posiciona en contraste frente a aquellas loas de lo indígena que orbitan en los campos filosófico, étnico o cultural, pero que ignoran lo económico y lo político.

Respecto al aparente dilema entre regionalismo y centralismo (Mariátegui, 2015), no se decanta de modo alguno por este último, mas señala que una descentralización desinteresada por la falta acceso a la tierra por parte los pueblos indígenas, ha de conducir al fortalecimiento del gamonalismo y los cacicazgos locales. Para el Amauta, el dilema real versa entre gamonalismo y la demanda indígena por el acceso a la tierra.

Un aspecto notorio, es que concibe que con la república no se clausuró el régimen que sometía a la población indígena (a su entender, lo concibe como latifundio), sino que contrariamente, se incrementaron los embates hacia las propias comunidades, dado que las propiedades indígenas fueron entregadas a los gamonales (Mariátegui, 2015). Considera al indígena como un sujeto con atributos, históricamente territorializado, por lo que las injurias que les aquejan son debido a dinámicas coloniales que lo han desvinculado de su fuente de subsistencia, la tierra.

A su vez, afirma que bajo el dominio español eran reconocidas de una mejor manera las instituciones indígenas, pero, con el proceso republicano y su ideología

individualista, se promovió que el latifundismo absorbiera la propiedad indígena (Mariátegui, 2015). Con ello, el Amauta no anhela retornar a la época virreinal, aunque tampoco (como se verá posteriormente) aspira regresar a la época del incanato. Sino que con estas afirmaciones procura apuntalar que aun con el proceso independentista se ejecutan agravios contra la población indígena en el Perú, los cuales remiten a la persistencia de múltiples continuidades coloniales, por lo que aún hay deudas que merecen saldarse.

También ha de resaltarse que la clase, en tanto condición de explotación y exclusión que aqueja a las poblaciones indígenas, se encuentra íntimamente relacionada con otro dispositivo clasificatorio: la raza. Elucubraciones de las que Aníbal Quijano será deudor al momento de elaborar su ya mencionada propuesta teórica de la colonialidad del poder. En el contexto de Mariátegui, conceptualizar la raza como una categoría que influye en la configuración de relaciones materiales, y no como algo puramente ideologizado, se trató de una contribución innovadora.

Respecto al tema educativo, Mariátegui también brinda un esclarecimiento materialista. Liga este tema con las condiciones económicas y sociales que se desarrollaron en el Perú (Mariátegui, 2015). Asimismo, una vez más vincula sus observaciones con el tema indígena, lo cual le conduce afirmar:

El problema del analfabetismo del indio resulta ser, en fin, un problema mucho mayor, que desborda del restringido marco de un plan meramente pedagógico. Cada día se comprueba más que alfabetizar no es educar. La escuela elemental no redime social ni moralmente al indio. El primer paso real hacia su redención tiene que ser el abolir su servidumbre. (Mariátegui, 2015, p. 165).

Mariátegui al dilucidar respecto a la posibilidad de un socialismo que sea acorde a la realidad peruana vuelve a encontrar en las naciones indígenas cierto asidero de esperanza. Sostiene que la población indígena posee una tendencia “natural” al comunismo, misma que en el pasado se instrumentó por las comunidades jesuitas para

su propia prosperidad en el marco de las lógicas virreinales (Mariátegui, 2015). Asimismo, el autor identifica que en la organización comunitaria de las poblaciones indígenas (que el autor nombra comunismo indígena) yace el mecanismo que éstas presentan para resistir a las dinámicas de individualización de la propiedad y la expropiación de tierras. Al respecto, el Amauta afirma:

en las aldeas indígenas donde se agrupan familias entre las cuales se han extinguido los vínculos del patrimonio y del trabajo comunitario, subsisten aún, robustos y tenaces, hábitos de cooperación y solidaridad que son la expresión empírica de un espíritu comunista. La “comunidad” responde a este espíritu. [...] Cuando la expropiación y el reparto parecen liquidar la “comunidad”, el *socialismo indígena* encuentra siempre el medio de rehacerla, mantenerla o subrogarla. El trabajo y la propiedad en común son remplazados por la cooperación en el trabajo individual. (Mariátegui, 2015, p. 88).

Aunque exista un resabio de idealización en sus apreciaciones acerca del orden social en el Tawantinsuyo frente al modo de vida indígena contemporáneo a la república, esto no lo celebra desde una posición nostálgica o folklorista, sino desde el reconocimiento que estas formas de organización resultan más funcionales y productivas. Del mismo modo, en su apuesta no añora por volver a la época precolonial, sino que encuentra en las tradiciones y organizaciones comunitarias indígenas la potencialidad de encarar tanto las dinámicas de explotación, así como las lógicas promotoras del individualismo. Perviven, pues, elementos que deben ser impulsados y articulados para la superación del capitalismo. El filósofo mexicano Gabriel Vargas Lozano, muy acorde al tono de este escrito, señala:

Mariátegui buscó a toda costa dar lugar a un pensamiento original, sin olvidar las fuentes de la cultura occidental y la propia herencia; planteó su reflexión

sobre la realidad peruana arrancando de su formación y detectando la no integración todavía de una cultura propia, pero intentando contribuir a su consolidación. Mariátegui reconoce los avances de la modernidad, pero a la vez es crítico de ella. (Vargas, 2007, pp. 294-295).

Por lo que, para formular su reivindicación de los elementos indígenas vivos y presentes en la república, requiere también del bagaje teórico e intelectual que previamente adquirió en Europa. Nunca niega ni desprecia este legado, sino que procura emplearlo estratégicamente en tanto le sea de utilidad. Sus aprendizajes europeos no se limitan a ser una repetición, sino que los instrumenta acorde a los desafíos que su contexto y época convulsa le increpaban.

De Piel negra, máscaras blancas

José Gandarilla y Jaime Ortega Reyna (2018b) visibilizan dos posibles rutas interpretativas de la producción teórica de Frantz Omar Fanon. La primera y más inmediata, sería aquella que surge del contexto de luchas anticoloniales que eran contemporáneas al autor afrocaribeño. Esta senda centra temáticas como la violencia y liberación nacional, que son típicamente recurridas en su obra póstuma *Los condenados de la tierra*. No obstante, la lejanía temporal con el psiquiatra martiniqués posibilita otra vía de lectura en la que emergen temas menos inmediatos cuyo abordaje insta a privilegiar los aportes presentes en *Piel negra, máscaras blancas* publicado originalmente en 1952. Siguiendo dicho derrotero, Gandarilla y Ortega avanzan en el estudio referente a la imbricación entre lenguaje y colonialismo, la crítica hacia lo que denominan ontología de Occidente, así como delinear una fenomenología de lo colonial como su alternativa. En una tesitura muy similar, el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel (2022) reconoce la importancia del libro pionero de Fanon al declarar: “no se puede entender en profundidad *Los condenados de la tierra* y el proyecto de Fanon sin haber leído antes y sin ponerlo en relación con *Piel negra, máscaras blancas*” (p.

127).

Desde una primera impresión se podría especular que el objeto de este texto es la identidad afrocaribeña,² más afirmarlo implicaría algo, por lo menos, inexacto. Como sostiene el filósofo mexicano David Gómez Arredondo (2018): “su tema no es el sujeto negro en sí mismo, sino esta subjetividad inmersa en el mundo ‘blanco’” (p. 86). Es un diagnóstico de la relación de la identidad afro con el universo simbólico blanco, y, aunque su estudio pretende analizar el aspecto psíquico, hay una pretensión de vincularse hacia lo económico y lo social. Ello le posibilita estudiar la forma en que el orden colonial ha impactado en la psique de la población afro. En palabras de Gandarilla y Ortega (2018b): “Fanon se interesa en demostrar el poder del colonialismo y su principal efecto: desestructurar todo el orden simbólico de los colonizados” (p. 92).

Desde un inicio, Fanon apunta que su interés es para liberar al “hombre de color” de sí mismo, pero para ello hay que tener presente que hay dos campos, el blanco y el negro (Fanon, 2016). En las sociedades racistas los sujetos blancos y blanquizados se jerarquizan como superiores, mientras que las otras poblaciones (mestizas, indígenas, afros) se les ubica como inferiores. Partiendo de este hecho Fanon señala que los sujetos afrocaribeños buscan imitar y, en última instancia, ser como los caucásicos, por lo que están inmersos en una dinámica de alienación. Explica que esta se funda por una inferiorización económica (propia del orden colonial), y después por la interiorización de tal inferioridad. El autor nombra a este proceso como epidermización (Fanon, 2016), misma que habría de entenderse como la “incrustación psíquico-corporal de procesos y estructuras sociales de poder” (Grosfoguel, 2022, p. 129).

Un aspecto muy relevante de su análisis es el hecho de no refugiarse en una visión culturalista o etnicista, sino que toma en consideración los ámbitos político y económico, es decir, presenta una perspectiva materialista.

El guerrero-sílex tiene presente las prácticas de violencia militar y dominio

² Fanon usa constantemente el término “negro”. Debido a la carga peyorativa, en este trabajo se emplearán las nociones “afrocaribeño”, “afroantillano”, “afrodescendiente”, o simplemente “afro”. Se usará la expresión negro para remitir a la cuestión simbólica.

político ejercidas por las potencias euronorteamericanas que aquejan a los pueblos africanos y afrodescendientes. No obstante, el énfasis de su trabajo versa desde otro tipo de sumisión proveniente de espacios más sutiles como el autodesprecio y el deseo. Esto acontece gracias a la ontología de Occidente, entendida como una suerte de dispositivo que combinaría imaginarios, discursos y prácticas que cosifican al sujeto colonizado negándole su condición de humanidad. En su experiencia vivida, las poblaciones afro son convertidas en objetos y su resistencia ante ello resulta ínfima (Gandarilla y Ortega, 2018b).

Una constante en este trabajo es la documentación del anhelo presente en los integrantes de la población afroantillana por acoplarse a dicho mundo blanco, por blanquearse. Del mismo modo, examina estrategias empleadas para tal fin. En la crítica del martiniqués es constante su interés por mostrar el modo en que se configura la subjetividad afro (Gómez, 2018), lo cual invita a remitir a los aportes de Quijano y Castro-Gómez. Las tecnologías de blanqueamiento presentes en las relaciones intersubjetivas entre lo caucásico y lo afro están mediadas por el eurocentrismo. Lo cual refiere al control de la intersubjetividad, pero también a lo vinculado con el conocimiento y los imaginarios y, ultimadamente, al ámbito de la colonialidad del poder y de su particular configuración y jerarquización de identidades.

Respecto a los imaginarios, Fanon da cuenta de cómo en el contexto estudiado se concibe lo negro y, sobre todo, el sujeto negro. “Fealdad”, “hambre”, “maldad”, “pecado”, “instinto sexual desbocado”, “inmoralidad”, “genitalidad” serán las consideraciones recuperadas por el psiquiatra martiniqués, mismas que, aunque promovidas desde el mundo “blanco”, son admitidas y reproducidas por los propios sujetos afros a través del proceso de epidermización. De modo que: “El problema de la colonización conlleva así, no solamente la intersección de las condiciones objetivas e históricas, sino también la actitud del hombre ante esas condiciones” (Fanon, 2016, p. 94). Con el proceso colonial no solo los cuerpos afro son inferiorizados, sino también sus epistemes (Grosfoguel, 2022). Con ello se puede inferir que el autor tiene en mente que la propia empresa colonial, además de generar un régimen específico, produce sus

propias narrativas para justificarse, naturalizarse y, en última instancia, ser admitida por los propios colonizados. Complementario a ello, hablar de colonización implica también ensayar la opción de enfrentársele.

Por otra parte, la jerarquización de identidades se refleja en las reiterativas advertencias acerca de la manera en que el sujeto afroantillano se considera así mismo más cerca de lo blanco que el africano. No se ve a sí mismo como participante del mundo negro, lo que acrecienta su deseo por acceder a la blancura y ser aceptado en ella (Fanon, 2016). Sin embargo, esa fantasía se verá truncada al momento en el que dicho sujeto viaja a Francia y se le nombra en reconocimiento de su negrura (Fanon, 2016). Existen diversas tácticas empleadas por las poblaciones afroantillanas con la pretensión de acercarse a la subjetividad blanca, Fanon profundiza en dos: el lenguaje y la sexualidad.

Para el filósofo: “Hablar es emplear determinada sintaxis, poseer la morfología de tal cual idioma, pero es, sobre todo asumir una cultura, soportar el peso de una civilización” (Fanon, 2016, p. 49). Con esta contundente afirmación enfatiza que el lenguaje, más que el simple hecho de pronunciar palabras acordes a ciertas normas tiene implicaciones civilizatorias que terminan por configurar en buena medida la propia subjetividad. Para los pueblos colonizados (y no solo los afroantillanos) el asunto lingüístico representa un desafío (Fanon, 2016). Ya que cuando un proceso de colonización promueve la penetración de cierta lengua, ésta juega un papel relevante para la dominación, debido a que su adopción conlleva también el hecho de asumir una determinada concepción de mundo. En este caso, el autor observa que sujetos africanos buscan aprender alguna lengua creol para hacerse pasar como antillanos, mientras que sujetos afroantillanos anhelan aprender francés con el fin de ser admitidos por la sociedad francesa (Fanon, 2016). El esquema del blanqueamiento aspiracional vuelve a presentarse.

Vale aclarar que la postura de Fanon no es esencialista. No desprecia a tal o cual lengua por su estructura u origen, sino que denuncia el uso colonial del que pueden ser objeto. De forma análoga se recuperan aportaciones del filósofo mexicano Heriberto

Yépez (2018) quien documenta como el náhuatl, en tanto lengua empleada por ciertos pueblos que fueron colonizados por imperio español, ha sido instrumentada recurrentemente con afanes de dominación. En palabras del autor:

colonizar la voz de los otros no únicamente significa borrarla sino también seleccionar las fuentes que sobrevivirán, así como editarlas, interpretarlas, traducirlas, tergiversarla, redefinirlas, cooptarlas, hasta conseguir que esa voz otra sea compatible, complementaria, ratificante, afín e incluso indistinguible de la voz dominadora. (Yépez, 2018, p. 67).

A pesar de la distancia entre los casos analizados por Fanon y Yépez —uno se aboca al uso del lenguaje en el uso cotidiano y el otro a la cuestión literaria—, ambos resultan ser experiencias del orden colonial y lo relevante aquí es el modo en que la lengua puede emplearse como una tecnología para perpetuar la sumisión de los pueblos colonizados. Con ello no se llama a que determinado pueblo deba hacer un fetiche de la lengua que le es propia y procurarla libre de cualquier contaminación. Dicha pretensión de pureza es imposible debido a la historicidad intrínseca de las propias lenguas, por lo que la atención debe estar en la manera en que son empleadas.

Por su parte, la sexualidad es otro tema que aparece regularmente en el estudio de Fanon. Ello por la relevancia que cobra para la exploración acerca de la subjetividad: “Si queremos comprender psicoanalíticamente la situación racial concebida no globalmente sino experimentada por conciencias particulares, hay que dar una gran importancia a los fenómenos sexuales” (Fanon, 2016, p. 144). El psiquiatra señala que en este plano ocurre una relación doble. La población afroantillana desea acceder a la piel caucásica, mientras que las poblaciones caucásicas visualizan lo negro como la encarnación del deseo sexual incontenible, fijado en la genitalidad. Creencia que es epidermizada por los propios sujetos colonizados.

Los sujetos afro también aspiran a ingresar a la civilización blanca a través de copular con un sujeto caucásico. El autor de nuevo pone énfasis en la condición

económica, al explicar que específicamente la mujer afro busca procrear con un varón caucásico con el interés de blanquear su descendencia (“salvar la raza”). Esto no se refiere únicamente a una cuestión de melanina, sino al acceso a oportunidades y privilegio que le ofrece orbitar más cercanamente al mundo “blanco” (Fanon, 2016). Se articula, una vez más, la condición de raza con la de clase.

Es evidente que la condición afro tiene una relación intrínseca con otro elemento profundamente material que muchas veces se deja de lado: el cuerpo. Fanon (2016) considera que desde el universo simbólico de las subjetividades afro la corporalidad es interpretada de una forma distinta a la lógica blanquizada, no hay una separación tal entre cuerpo y espíritu, además que la condición humana es vista como íntimamente ligada a su mundo natural. Ello ha de hilvanarse con las observaciones de Quijano quien concibe que la jerarquización y dicotomía conceptual cuerpo-alma es una separación propia de la modernidad y el eurocentrismo. En este esquema, se muestra al cuerpo en oposición a la razón. Mientras que dicha razón se convierte en el sujeto de conocimiento, al cuerpo se le vincula con la naturaleza que es el objeto por conocer. Con el posterior despliegue de la modernidad se establecerá la idea de que hay grupos humanos que por su raza particular se encuentran mayor medida ligados a la naturaleza, lo que los volverá lejanos a la razón, al proceso de conocimiento y, por tanto, serían más propensas a ser dominados. La inferiorización establecida desde la irrupción de la colonialidad del poder encuentra una nueva justificación para la explotación de los pueblos colonizados (Quijano, 2014a).

Recuérdese que para José Carlos Mariátegui el “problema indio” se instituye en causas materiales, en concreto, el uso y posesión de la tierra. De manera análoga, Frantz Fanon identifica que el núcleo del “problema negro” no radica en los prejuicios y malentendidos entre individuos afrodescendientes y caucásicos. No existe, como tal, un “problema negro”, sino “el problema del racismo” (Grosfoguel, 2022). Este último entendido como un fenómeno de naturaleza claramente materialista, lo cual le lleva al filósofo señalar que, a pesar de la abolición de la esclavitud, la raíz de este problema corresponde a las estructuras colonialistas y capitalistas vigentes.

Ha de resaltarse que Fanon inicia y concluye la redacción de su texto aclarando que su posicionamiento frente a lo negro y lo blanco no es de corte esencialista. Su interés no es el de adjudicarle todos los males a la población caucásica, ni tampoco todas las bondades a la población afro. “Para nosotros el que adora a los *negros* está tan ‘enfermo’ como el que los abomina” (Fanon, 2016, p. 42). Para el autor, la condición racial no alude a un aspecto natural, sino una identidad históricamente fraguada por la experiencia colonial y sus diversas tecnologías (epidermización, lenguaje, sexualidad, psicopatología). Por lo que si las identidades raciales son de carácter histórico es posible superarlas.

Parecería que el filósofo martiniqués intuye que sus planteamientos pudieran prestarse para interpretaciones eurofóbicas o etnocéntricas, motivo por el cual hace explícito su proyecto político. Su apuesta es que todos los pueblos, no solo los afroantillanos, puedan habitar un mundo digno y humano. Se reconoce a sí mismo como integrante de la humanidad en su totalidad y no solo como parte del mundo “negro”. Asimismo, al abogar por el rescate del pasado lo hace con el fin de emplearlo para construir un nuevo futuro y no para volver hacia algún pasado perdido (Fanon, 2016). Ante el aparente dilema que obligaría a los pueblos afrodescendientes a elegir entre el blanqueamiento o la desaparición, Fanon plantea una tercera opción, la opción de la existencia. Como subraya Grosfoguel (2022) “Otra respuesta es buscar ser iguales, no como blancos sino como humanos” (p. 135). Respuesta que para concretarse requiere que los sujetos afro desmonten las estructuras sociales que les subyugan (Fanon, 2016).

Hay una observación importante. Al inicio de su texto afirma que su análisis compete únicamente a la condición afro en el espacio antillano (Fanon, 2016), y más adelante afirma que es para todos los pueblos que han sido colonizados y pone ejemplos de naciones africanas que han sufrido tales embates coloniales (Fanon, 2016). ¿Será que acaso también piensa en los pueblos originarios latinoamericanos?

De los entrecruzamientos posibles

A partir de este muy apretado recorrido a las obras seleccionadas de ambos autores, se sugieren tres temáticas en las que, desde una perspectiva decolonial, se pueden vincular los trabajos de Mariátegui y Fanon para las discusiones actuales. La heterarquía, la modernidad y la universalidad. De momento, éstas se presentan como intuiciones que pudieran servir de insumo para futuras disertaciones. El apartado que discurre en gran medida está sustentado por diversas reflexiones del filósofo colombiano, anteriormente mencionado, Santiago Castro-Gómez (2019b).

El asunto de la heterarquía (la cual está en plena consonancia con lo ya planteado respecto al análisis genealógico) es retomada por el autor colombiano, a partir de los aportes del filósofo francés Michel Foucault, para desafiar y complejizar las propuestas de Quijano.

Como ya se hizo mención, Castro-Gómez se distancia de la concepción totalizante respecto a la colonialidad del poder. La intención del colombiano no es la de negar la existencia de jerarquías, sino proponer otro modelo explicativo en la que éstas operan. Si desde la perspectiva de Quijano habría una jerarquía que condiciona a las demás, Castro-Gómez dilucida que más bien existe una articulación de jerarquías que no es en sí misma jerárquica, sino que obedece a una lógica distinta.

La propuesta de Quijano se centraría en demasía en el nivel macro del ejercicio poder —el de la geopolítica—, incluso para describir dinámicas de la subjetividad. El filósofo colombiano amplía dicha concepción al incorporar los niveles meso —el de la biopolítica— y micro —el de la corpopolítica— del ejercicio del poder.

Con estos elementos puestos sobre la mesa, es que se define la heterarquía no como la suma o jerarquización de jerarquías, sino como un encadenamiento de relaciones de poder en los que cada instancia de dominio y jerarquía guarda su independencia frente a las otras. En palabras del autor, “en una teoría *heterárquica* del poder como la que nos ofrece Foucault, la vida social es vista como diferentes ensamblajes o *dispositivos* que funcionan con lógicas distintas y que se hallan tan solo parcialmente interconectados” (Castro-Gómez, 2019b, p. 35). Se entiende que las distintas redes de poder se articulan en determinadas coyunturas de modo parcial y

temporal, por lo que nunca hay una subsunción total de unas frente a otras.

Desde una visión heterárquica, la colonialidad del poder no se constriñe únicamente a las dinámicas ejecutadas desde el nivel geopolítico, sino también a los dispositivos de los niveles biopolítico y corpopolítico. Por lo que hay cadenas de poder que operando a distinta escala y con consolidaciones meso y micro.

Tener ello en claro, brinda nuevos elementos para acceder a las dinámicas analizadas por Mariátegui y Fanon. El nivel macro alude a un elemento fundamental para entender y relacionar las experiencias que ambos autores detallan, sin embargo, no es el único nivel que se observa en sus abordajes.

Fenómenos como el gamonalismo o la educación responden en el análisis del peruano a niveles mesofísicos del poder, los cuales en determinados momentos pueden enredarse con las dinámicas del orden global, pero no se encuentran por completo subordinados a éste. Las lógicas señoriales del gamonal tienen la fuerza para desafiar y subyugar al propio proyecto republicano. En la misma dirección aplican sus advertencias en torno a la descentralización que, si se negara el acceso a las poblaciones indígenas, conduciría a un fortalecimiento de las lógicas locales de dominación. Inclusive, queda pendiente dilucidar si el gamonalismo no es un ejemplo de lo que Castro-Gómez (2019c) en otro momento categorizó como “la expulsión del Estado”.

Por su parte, la epidermización y la psicopatología detalladas por el antillano tienen como campo de acción la microfísica del poder. Son modalidades corpopolíticas donde, además de la sumisión, también opera el consentimiento. La sexualidad vivida por hombres y mujeres de las Antillas son un ejemplo a nivel micro de las manifestaciones del deseo moduladas por las dinámicas coloniales, mismas que repercuten en la configuración de la subjetividad.

Como ya se ha señalado, ambos pensadores tienen el mérito de analizar la raza y la racialización desde enfoques materialistas, por lo que sus estudios incorporan aspectos económicos, sociales e históricos, además de abandonar las posiciones biologicistas, espiritualistas o netamente culturalistas. El sujeto indígena desde su vinculación con la tierra y el sujeto afroantillano desde su deseo y autodesprecio están

delimitados en sus respectivas configuraciones por el orden capitalista y colonial. Sin embargo, no es suficiente el enfoque geopolítico o macro para comprender los estudios referentes a estas temáticas expuestas por este par de autores, lo cual vuelve necesario emplear una visión meso y micro. En tanto al tema de la raza queda pendiente que, así como Fanon contrasta lo negro de lo judío, es necesario un trabajo que explore las distinciones entre lo negro y lo indígena. Para ello es necesario reconocer que estas dos identidades históricamente subalternizadas poseen grandes coincidencias, pero también profundas diferencias.

El segundo asunto por tratar en este apartado es de la modernidad. Si bien, ya ha sido abordado al inicio de este trabajo, sobre todo en su correlación con la colonialidad y el capitalismo, ahora conviene ampliar la mirada. Santiago Castro-Gómez (2019a) exhorta a concebir la modernidad desde su condición dialéctica y no monolítica. Si bien hay dispositivos de dominio que la integran, también está constituida por promesas emancipadoras que se configuran en este momento de la historia. Mismas que, aunque parcialmente derrotadas, habrán de ser reapropiadas.

Aníbal Quijano (2014c), en el mismo sentido, explica que la modernidad está integrada por dos complejos o conglomerados aspiracionales que se constituyen en tensión antagónica. Por un lado, desde el complejo del capital, que incluye la racionalidad instrumental y el individualismo, se emplea el conocimiento de modo utilitarista y jerárquico. Por el otro, desde el complejo del trabajo, que integra la racionalidad histórica y la igualdad social, se cuestiona constantemente la racionalidad instrumental por sus fines y medios. Para el sociólogo, la historia de la modernidad podría asumirse como confrontación entre ambos conglomerados. Empero, el conglomerado que ha resultado hegemónico ha sido el del capital.

Con esto se pretende esclarecer que, a pesar de las agudas críticas que Quijano enarbola hacia la modernidad, no la condena ni desacredita por completo, sino que se interesa por reivindicar su vertiente emancipadora. Distintas voces, además de la del sociólogo peruano, han señalado que las nociones consolidadas de lo que ahora se entiende por “revolución”, “secularización”, “utopía”, “derechos humanos”, etc. son

también productos modernos. Ubicarlos dentro de esta tensión, permite visualizarlos desde una condición contradictoria y en disputa.

Tanto en el Amauta, como en el guerrero-sílex, la cuestión de la modernidad apenas figura tangencialmente. No obstante, a pesar de que sus análisis en torno al capitalismo periférico propio de dos experiencias coloniales no se centran en la cuestión de la modernidad, resulta viable que se les increpe respecto a dicho asunto. En ambos pensadores se presenta la instrumentación y uso crítico de productos modernos como el psicoanálisis, la teoría comprensiva y la crítica a la economía política. Inclusive, como ya se puntualizó, Mariátegui reivindica la modernidad y considera que lo que se impone con el colonialismo español es un orden feudal que perviviría hasta el contexto peruano desde el cual escribe. Más allá de los distanciamientos que desde este trabajo se marcan con dicha postura (mismos que también ya se han señalado), vale la pena hilar más fino.

Aquello que estos autores critican (dependencia colonial y económica, gamonalismo, epidermización, racismo) son fenómenos que podrían englobarse dentro de las dinámicas generadas por el conglomerado del capital, la racionalidad instrumental y el individualismo. En este sentido, los horizontes bosquejados para superar tales fenómenos no responden a ánimos antimodernos, sino que en éstos subyace anhelos de emancipación ligados a la asociación del trabajo, la racionalidad histórica y la igualdad social. Tanto sus críticas como sus proyecciones quedarán enmarcadas en el despliegue del proyecto moderno, pero de una forma conflictiva y tensional; donde la modernidad revela su propia constitución dialéctica.

Se abre entonces el camino hacia el último tópico con el que se busca vincular al peruano con el martiniqués: el de la universalidad. De igual modo, Castro-Gómez (2019d) indica que desde algunas perspectivas que se asumen críticas o decoloniales es frecuente el rechazo hacia cualquier concepción de lo universal o la universalidad, ya que se le considera que detrás de esto lo que en realidad subyace sería el eurocentrismo. Para este autor, tales posicionamientos representan un posicionamiento equivocado.

El filósofo identifica que este desprecio hacia la universalidad conduce al

particularismo de las identidades, postura desde la cual se defiende la noción de las identidades como esencias puras, autosuficientes e inmutables. De este modo, se establece una concepción de las identidades que se ha calificado como ontológica (Cerutti, 2009). Ello deviene en una apuesta política que, frente al capitalismo y la colonialidad, insta al repliegue a través de ejercicios políticos etnocéntricos.

En cambio, Castro-Gómez —así como muchas otras voces— reivindica una visión histórica desde la cual se vislumbra que las identidades surgen y se desdobl原因 en una red de relaciones y fuerzas que las posibilitan. Lo cual ayuda a entender que su condición es dinámica, su configuración es siempre incompleta y su actuación política puede ejecutarse desde el antagonismo.

De modo tal que resulta pertinente subrayar que ni Mariátegui ni Fanon caen en posturas nativistas o etnicistas, ello se puntualiza reiteradamente en sus trabajos. Son conscientes que los sujetos sociales centrales de sus análisis (los pueblos indígenas o afrodescendientes, respectivamente) no están condicionados de una forma aislada del proceso colonial global, sino que —a pesar de experimentar explotación y exclusión— son parte sustancial del mismo, en tanto identidad que discursivamente es negada y a la vez subsumida por su fuerza de trabajo. Ambos pensadores tampoco manifiestan algún ensueño de retorno hacia un momento precolonial supuestamente paradisiaco. Inclusive, Fanon tiene claro que no es posible volver al pasado para evitar los agravios hacia la población afrodescendiente, ni tampoco apuesta a acciones revanchistas. Para él, hablar del negro y el blanco son motes impuestos a través de dinámicas históricas, por lo que la construcción de un futuro distinto de la humanidad conlleva deshacerse de esas nomenclaturas (Fanon, 2016).

Una posición que se presente como decolonial o emancipadora, no puede apostar a una conservación de las identidades culturales de los pueblos colonizados, entendiéndolas como esencias intemporales. Ya que, el hecho de aceptar la existencia de la diferencia, pero aislándola de la red de antagonismos como si se tratase de esencias puras y estáticas, alude también a una representación colonial. La búsqueda por modificar el sistema de relaciones que posibilitan identidades particulares implica

también aceptar que en ese proceso dichas identidades serán transformadas.

Castro-Gómez indica que optar entre la universalidad o la particularidad no es más que un falso dilema. Lo verdaderamente relevante es escudriñar el tipo de relación que se establece entre ambas. El autor distingue universalismo y universalidad, el primero es una representación ideologizada de Europa como encarnación de lo pretendidamente universal, mientras que la segunda una aspiración dispuesta a ser llena de contenido a través de disputas políticas concretas.

Propone que una auténtica política descolonizadora, más que pretender al retorno a un momento precolonial, debe enfocarse en radicalizar la universalidad abstracta (o universalismo), apropiarse de ella para desenmascarar su incompletud en la configuración colonial. En vez del refugio particularista, es necesario construir políticamente la universalidad concreta a través de las particularidades que han sido negadas y excluidas. Es decir, luchar por una universalización política de intereses.

Cuando el Amauta esboza un socialismo con bases indígenas, no lo imagina únicamente para el beneficio de los pueblos originarios, sino que beneficie a toda la población que en el Perú había sido excluida y marginalizada. El guerrero-sílex insta a la eliminación de todas las formas de dominación y sometimiento que afectasen a cualquier humano (sea o no afrodescendiente) y asume como propia toda la historia de la humanidad. De alguna manera, la promesa de la universalidad que emerge desde el momento moderno es retomada por estos autores y radicalizada.

A modo de conclusión

Lo que se procuró en este trabajo fueron dos cosas. Primeramente, aplicar ciertos insumos provenientes del enfoque decolonial para el estudio de dos obras de dos autores nustramericanos como lo son José Carlos Mariátegui y Frantz Fanon. Consecuentemente se buscaron algunos entrecruzamientos.

La modernidad, en tanto mentalidad y proyecto en tensión, presenta conjunciones heterárquicas de encadenamientos de poder a distintos niveles, así como

una pretensión emancipadora de universalidad concreta que, en no pocas ocasiones, termina por ideologizarse en cierto universalismo abstracto. Dando continuidad a ciertas formulaciones de Enrique Dussel, desde aquí se expone que las apuestas políticas de Mariátegui y Fanon, aunque modernas en muchos sentidos, solo podrán llevarse a cabo en la construcción de un horizonte más allá de la modernidad.

Dussel, buscando distanciarse de posturas que identifica como posmodernas, de aspiraciones nativistas antimodernas y de propuestas que apelan por una modernidad “poscapitalista” o “alternativa”, enarbola una propuesta a la que denomina como “transmodernidad” (Dussel, 2001). Desde dicha posición se exhorta por transitar hacia “una nueva Edad del mundo”, no se busca simplemente escindir de la modernidad, sino superarla. Se trata de un proyecto político abierto a trabajarse de forma colectiva para dotarle de contenidos emancipadores. Para cerrar este trabajo se ofrecen dos directrices que conciernen a tal asunto.

La primera consiste en reconocer la alteridad de las víctimas de la colonialidad para que dejen de estar encubiertas. Remite a la reivindicación ejercida por las y los integrantes de los pueblos subalternos de sus propios modos de vida y producciones culturales; mismas que, aunque fuesen sistemáticamente negadas y excluidas por el proceso de modernización, continuaron desplegándose a la par de éste y subsisten hasta el día de hoy. En este sentido, Dussel indica que un proceder transmoderno implica irrumpir en el sistema establecido desde una “radical novedad”, como desde la “nada”, lo cual posibilita encarar los desafíos modernos desde “otro lugar” (Dussel, 2015, p. 51). Toda vez que la propia liberación de los pueblos históricamente sometidos también acarrea que sus aportes y potencialidades puedan extenderse para el beneficio de la humanidad en su totalidad (Dussel, 2012).

La otra directriz que ahora se delinea respecto a la propuesta transmoderna, refiere al imperativo por atravesarla, no a pretender escapársele o desertar en apuestas particularistas. Es un exhorto por evaluar críticamente la modernidad, y subsumir su carácter emancipador y demás momentos positivos, como lo es la razón histórica (Dussel, 2001).

Santiago Castro-Gómez asume tales planteamientos y subraya que la modernidad es un proceso irreversible, por lo que de alguna manera ha tenido impacto en todos los pueblos y culturas que han experimentado la intrusión colonial. Motivo por el cual resulta fútil aspirar a la construcción de un mundo otro a través de la recuperación de elementos poseedores de una “pureza cultural no-occidental”. Incluso llega al tildar de conservadoras este tipo pretensiones, dado que hacen eco de las dicotomías propias imaginario colonial. De modo tal que, la subsunción de la modernidad desde las formas culturales negadas por la colonialidad implica necesariamente que dichos pueblos subalternos, modificados en el decurso moderno, se reinterpreten críticamente (Castro-Gómez, 2019d).

Tanto Dussel como Castro-Gómez dejan ver que no toda promesa o producto moderno guarda dentro de sí una esencia colonial o dominadora, sino que efectivamente hay algunos de estos elementos cuyo cariz es de corte emancipador. No obstante, en distintas ocasiones, el capitalismo frustró la consolidación de tales potencialidades. Mas, la apuesta transmoderna permite rescatarlas y revigorizarlas. El autor colombiano enuncia las promesas modernas en tres órdenes: 1) material: concentrado en el control de los medios de producción por parte de los grupos y colectividades humanas para que éstas puedan satisfacer sus necesidades; 2) humanístico: para que la humanidad no viva sometida al dominio de fuerzas de naturaleza; y 3) democrático: que desnaturaliza todas las jerarquías sociales (Castro-Gómez, 2019a). Estas inquietudes, sobre todo las referentes a los órdenes materiales y democráticos, están presentes en las inquietudes anticoloniales del Amauta y del guerrero-sílex teniendo como sujetos aquellos pueblos dominados con los cuales se aproximaron y comprometieron.

Este trabajo apenas ha sido una modesta aproximación a una parte de los planteamientos de Mariátegui y Fanon, por lo que los temas abordados a partir de esta urdimbre han ser desarrollados de una manera más amplia, además de resultar necesario echar mano de otros de sus textos. Tópicos tales como el de la nación, el humanismo y la revolución, que también fueron explorados por ambos autores, pero en otros trabajos, también merecen explorarse con este enfoque.

En el presente entrecruce temático, alegóricamente ocurre un traslape de las figuras de los pensadores convocados. Mariátegui, representando una piedra originaria del Perú, se convierte en el *guerrero de ópalo*. Por su parte Fanon, quien nunca abandona sus aseveraciones proféticas (en el mejor sentido de la palabra), se transmuta en un *Amauta caribeño*.

Referencias bibliográficas

- Castro-Gómez, Santiago (2019a). Cuestiones abiertas en la teoría decolonial. En *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno* (pp. 89-127). Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, Santiago (2019b). Michel Foucault: colonialismo y geopolítica. En *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno* (pp. 17-41). Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, Santiago (2019c). Raza y limpieza de sangre. En *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno* (pp. 43-61). Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, Santiago (2019d). ¿Qué hacer con los universalismos occidentales? En *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno* (pp. 63-88). Pontificia Universidad Javeriana.
- Cerutti, Horacio (2009). Identidad nustramericana. En *Y seguimos filosofando* (pp.72-88). Editorial de Ciencias Sociales.
- Dussel, Enrique (2015). Transmodernidad e interculturalidad. En *Filosofía de la cultura y transmodernidad* (pp. 17-69). México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Dussel, Enrique (2012). Sistema-mundo y “trans”-modernidad. En *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos* (pp. 123-147). San Pablo.
- Dussel, Enrique (2007). El marxismo de Carlos Mariátegui como “filosofía de la revolución”. En *Materiales para una política de la liberación* (pp. 43-53). Universidad Autónoma de Nuevo León/Plaza y Valdés.
- Dussel, Enrique (2001). Europa, modernidad y eurocentrismo. En *Hacia una filosofía política crítica* (pp. 345-358). Desclée de Brower.
- Dussel, Enrique (1992). *1492: El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. Antropos.
- Filippi, Alberto (2021). De Mariátegui a Fanon: la crítica histórica descolonizadora y la escena nustramericana actual. En S. Guardia (ed.), *El pensamiento de Mariátegui en la escena contemporánea siglo XXI* (pp. 119-130). Universidad Nacional de Moquegua.
- Gandarilla, José Guadalupe (2018a). Latinoamericanismo, descolonización y

- transmodernidad. En J. Gandarilla y M. Moraña (coords.), *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación* (pp. 235-259). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gandarilla, José Guadalupe (2015). Hacia una teoría crítica para el siglo XXI: reflexiones desde el giro decolonial. En *Modernidad, crisis y crítica* (pp. 179-220). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gandarilla, José Guadalupe y Ortega Reyna, Jaime (2018b). Todas las cicatrices: hacia una fenomenología de lo colonial en Frantz Fanon. En J. Gandarilla, *Colonialismo neoliberal. Modernidad, devastación y automatismo del mercado* (pp. 79-113). Herramienta.
- Gómez, David (2018). En torno a *Piel negra, máscaras blancas*. En M. Vargas (coord.), *Guerrero de silicio: ecos a la obra de Frantz Fanon* (pp. 85-97). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Grosfoguel, Ramón (2022). Apuntes hacia una metodología fanoniana para la descolonización de las ciencias sociales. En *De la sociología de la descolonización al nuevo antiimperialismo decolonial* (pp. 127-157). Akal.
- Fanon, Frantz (2016). *Piel negra, máscaras blancas*. (Ana Useros, Trad.). Akal.
- Mariátegui, José Carlos (2015). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. CONACULTA.
- Moraña, Mabel (2018). Mariátegui en los nuevos debates. Emancipación, (in)dependencia y “colonialismo supérstite” en América Latina. En *Filosofía y crítica en América Latina. De Mariátegui a Sloterdijk* (pp. 43-105). Metales pesados.
- Quijano, Aníbal (2019). Colonialidad y modernidad/racionalidad. En *Ensayos en torno a la colonialidad del poder* (pp. 103-116). Del Signo.
- Quijano, Aníbal (2014a). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777-832). CLACSO.
- Quijano, Aníbal (2014b). Colonialidad del poder y clasificación social. En *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 285-327). CLACSO.
- Quijano, Aníbal (2014c). Estado-nación, ciudadanía y democracia. Cuestiones abiertas. En *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 605-624). CLACSO.
- Vargas, Gabriel (2007). El marxismo herético de José Carlos Mariátegui. En *Intervenciones filosóficas: ¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?* (pp. 287-295). Universidad Autónoma del Estado de México.
- Yépez, Heriberto (2018). *La colonización de la voz: la literatura moderna, Nueva España y el náhuatl*. Axolotl editorxs.