

Devenir de la violencia colonial: saqueo, cosificación y vidas de sacrificio

The Evolution of Colonial Violence: Looting, Objectification, and Sacrificial Lives

Martín E. Díaz*

Fecha de Recepción: 07/11/2023

Fecha de Aceptación: 28/11/2023

Resumen: *El presente trabajo propone una indagación filosófica situada en torno al devenir de la violencia colonial desplegada inicialmente en Nuestra América con la configuración del sistema-mundo moderno/colonial capitalista y la reactualización de dicha violencia en el escenario contemporáneo. En tal sentido, el artículo indaga la configuración con la modernidad hegemónica de un proyecto civilizatorio de cosificación y saqueo de los territorios conquistados mediante su puesta al servicio de los procesos de acumulación de capital, así como de racialización y denegación de las poblaciones conquistadas a partir de la conversión del Otro no-europeo en vidas de sacrificio ubicadas en los lindes de lo humano. Desde esta clave de lectura, se propone problematizar hacia el cierre del trabajo el continuum de la violencia colonial desplegada originariamente con la modernidad hegemónica a partir de su reactualización en el marco del neoliberalismo contemporáneo en su dimensión neocolonial y necropolítica.*

Palabras clave: *violencia — colonialidad — expropiación — cosificación — sacrificio*

* Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Río Cuarto (UNRC), doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC) y posdoctorado del Centro de Estudios Avanzados (CEA-UNC). Profesor adjunto del Dpto. de Filosofía, Facultad de Humanidades (FAHU-UNCo). Investigador del Instituto Patagónico de Estudios de Humanidades y Ciencias Sociales (IPEHCS-UNCo-CONICET). Director del proyecto de investigación: “Neoliberalismo, gobierno de las poblaciones y gestión de la vida. Análisis de las derivas biopolíticas y neocoloniales en el presente histórico desde nuestro sur global” (Fadecs – UNCo). Director de la maestría en “Estudios Críticos y políticos del Sur” (Fadecs – UNCo). Correo electrónico: diazceapedi@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-5203-2563

Abstract: *The present work proposes a philosophical inquiry situated around the evolution of colonial violence initially deployed in Our America with the configuration of the modern/colonial capitalist world-system and the re-actualization of said violence in the contemporary scenario. In this sense, the article investigates the configuration with hegemonic modernity of a civilizational project of reification and plundering of the conquered territories by putting them at the service of the processes of capital accumulation, as well as the racialization and denial of the conquered populations through the conversion of the non-European Other into lives of sacrifice located at the limits of humanity. From this reading key, it is proposed to problematize towards the closure of the work the continuum of colonial violence originally deployed with hegemonic modernity from its re-actualization within the framework of contemporary neoliberalism in its neocolonial and necropolitical dimension.*

Keywords: *Violence — Coloniality — Expropriation — Reification — Sacrifice*

El presente trabajo propone una indagación filosófica situada en torno al devenir de la violencia colonial desplegada inicialmente en Nuestra América con la configuración del sistema-mundo moderno/colonial capitalista y la reactualización de dicha violencia en el escenario contemporáneo. En esta clave, el artículo indaga en primer término la configuración con la modernidad hegemónica de un proyecto civilizatorio signado por la postulación de una universalidad abstracta ligada a un ideal de humanidad excluyente en el que se ubicará al hombre blanco propietario y hereterosexual europeo como modelo idílico de lo humano y, en su reverso, el desarrollo de una violencia racial y expropiatoria desplegada sobre los cuerpos y territorios conquistados. En tal sentido, el trabajo analiza la generación con el despliegue de la empresa colonial europea de un conjunto de imaginarios coloniales de larga duración a partir de los cuales se apuntará a legitimar la superioridad racial y civilizatoria contenida en la raza blanca europea, así como sancionar el supuesto salvajismo, monstruosidad e inhumanidad atribuido a las poblaciones no-europeas. En segundo término, el trabajo indaga el rol de la ciencia moderna en la generación de un proyecto histórico de cosificación de la vida y de

racialización del Otro no-europeo reflejado por un lado en el proceso de instrumentalización de la naturaleza puesto en marcha en Europa a inicios del siglo XVII y, por el otro, en la generación —con la configuración histórica del campo de las ciencias humanas europeas— de un “racismo filosófico” que operará como estrategia de justificación de la violencia colonial y racial desplegada sobre aquellas poblaciones ubicadas por fuera del universo de la civilización, la razón y la ciencia. Por último, el trabajo propone problematizar someramente el *continuum* de la lógica denegadora, cosificadora y expropiatoria puesta en marcha con el proyecto civilizatorio de la modernidad a partir de la reactualización de dicha lógica en el marco del neoliberalismo contemporáneo en su dimensión neocolonial y necropolítica. De tal modo, se pretende problematizar el *continuum* de dicha violencia colonial materializada en Nuestra América en la persistencia del saqueo y despojo de los bienes comunes de la naturaleza en territorios marcados por las heridas coloniales, como asimismo en la reactualización de un racismo neocolonial cuyo uno de sus blancos privilegiados son las poblaciones históricamente subalternizadas.

Las oscuridades de la modernidad brifonte

El desarrollo histórico de la modernidad supuso un colosal proyecto civilizatorio que ha impactado decididamente en la construcción —como diría Martin Heidegger— de la “época de la imagen del mundo” al interior de la cual habrá de postularse una serie de principios formales de pretensiones universales signados por la búsqueda de la igualdad y la emancipación del género humano bajo el soporte de la racionalidad moderna. La confianza por un lado en el progreso de la humanidad de la mano de la ciencia moderna anclada en la centralidad del modelo físico-matemático y, por el otro, la ruptura de las tradiciones y los dogmas vinculados a las “viejas representaciones del mundo” propias del antiguo continente se constituirán en los pilares medulares en que se erigirá el proyecto de la modernidad en su conformación histórica hacia inicios del siglo XVII y a lo largo del siglo XVIII. Empero, la puesta en marcha de este colosal

proyecto civilizatorio moderno, lejos de reducirse a una serie de fenómenos intraeuropeos, no resulta posible escindirlo —desde una lectura situada anclada en la materialidad histórica de Nuestra América— de la puesta en marcha de un proceso de jerarquización y clasificación de cuerpos y saberes cuyas marcas y heridas coloniales (Mignolo, 2005) perduran bajo diversas formas polifacéticas en nuestro presente histórico. Desde esta lectura anclada en la materialidad histórica de nuestra “historia efectiva”¹, nuestro continente se convertirá a partir del despliegue en 1492 de la expansión colonial hispano-lusitana en el campo de operaciones coloniales que permitirá la “invención de América” como la primera identidad geocultural creada —bajo su encubrimiento— por Europa en el marco de la configuración del sistema-mundo moderno/colonial capitalista que permitirá la inclusión —en su dimensión originaria— de la toda la humanidad en un único sistema de vida (Dussel, 1994, 2000, 2004).

Así, este proceso de “invención de América”² habrá de enmarcarse en el despliegue de una larga historia de dominación, sometimiento y saqueo oculta en la promesa civilizatoria contenida en el “mito de la modernidad” cuyo núcleo central —desde la lectura propuesta por el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel (1994)— es la negación de la alteridad; esto es, la negación de un Otro ubicado en una posición de exterioridad que hará posible tanto su exclusión de la esfera de lo humano como la naturalización de su muerte. Pero asimismo el proceso de “invención de América” supondrá la apropiación simbólica, semiótica y material de un continente que quedará inscripto a partir de finales del siglo XV en las dinámicas expropiatorias del colonialismo y del capitalismo, al igual que en la generación de un conjunto de

1 De acuerdo análisis propuesto por Michel Foucault, la “historia efectiva” remite a aquello que acontece en la vida concreta de los individuos. De tal modo, el análisis de la “historia efectiva” involucra la negación de un orden trascendente capaz de explicar o dar sentido a la totalidad de la vida de los individuos. De manera que el análisis de la “historia efectiva” se sitúa siempre en el plano de la pura immanencia en el que se desarrollan las prácticas sociales concretas. En tal sentido, la “historia efectiva” no remite a una “historia de las ideas” ni a una “historia de los conceptos”, sino, más bien, a una “historia de las prácticas”. Para una profundización al respecto puede verse el interesante trabajo de Castro-Gómez (2010).

2 Para un análisis del proceso de invención colonial de América, véase el clásico libro de Edmundo O’Gorman (2001) titulado *La invención de América*.

imaginarios coloniales y raciales de larga duración anclados en la dimensión cognitiva del colonialismo, que Aníbal Quijano (1991) denominará hacia principios de la década de los noventa del siglo pasado con el nombre de “colonialidad”. De tal modo, la puesta en marcha hacia finales del siglo XV de la “colonialidad del poder” (Quijano, 2000) constituirá el despliegue de un proceso de occidentalización y, con ello, de colonización del imaginario del Otro, que se instalará en las capas del sentido común de quienes se encuentran marcados —ayer al igual que hoy— por las heridas y herencias coloniales. En este marco el proyecto civilizatorio desplegado con la modernidad en su dimensión hegemónica se materializará en estas territorialidades a partir de la emergencia histórica de un proyecto histórico de las cosas signado por la expropiación, la rapiña y la cosificación de la vida (Segato, 2019). Dicho proceso de cosificación de la vida, anclado inicialmente en la invención por parte del Occidente hegemónico de la naturaleza como un “objeto colonial”, al igual que del territorio como un “objeto colonial” estratégico (Machado Aráoz, 2010, 2015a), no resulta posible de ser comprendido en su profundidad sin reparar en el papel histórico que jugará la conformación del sistema-mundo moderno/colonial capitalista desde hace más de cinco siglos a partir del genocidio y el saqueo de los cuerpos y territorios conquistados. Así, la conformación histórica —en el contexto de la “primera modernidad”³ negada por Europa— de un proyecto civilizatorio de carácter eurocéntrico, colonial, patriarcal y racial, permitirá por un lado la apropiación y saqueo de la naturaleza de los territorios colonizados y, por el otro, la conversión de amplias franjas de la población de nuestro continente en cuerpos sacrificables; esto es, en vidas de sacrificio puesta al servicio de la empresa colonial y de la civilización del capital.

3 Para Dussel (1994, 2000), lo que se denomina con el nombre de modernidad posee como punto de partida la expansión colonial iniciada a partir de 1492 con el control geoestratégico del Atlántico por parte de España y Portugal, acontecimiento histórico que configura el desarrollo de una “primera modernidad” no reconocida o negada por Europa. Esta lectura geopolítica de la modernidad como un fenómeno global asociado al despliegue de la empresa colonial y capitalista europea se contrapone a una lectura intraeuropea de la misma —o bien a la “segunda modernidad” reconocida por Europa— mediante la cual el llamado “proyecto moderno” configura el momento de salida de la ‘inmadurez’ a través del uso de la razón, cuyo momento culminante se alcanza con el movimiento de la Ilustración en el siglo XVIII.

En tal sentido, la experiencia de la modernidad en los territorios conquistados y anexados a la cartografía de saber/poder colonial moderna se encuentra ligada en su dimensión constitutiva al desarrollo histórico del capitalismo, el eurocentrismo, el colonialismo, la colonialidad, el patriarcalismo, el racismo y la esclavitud en sus formas modernas (Dussel, 2000; Gruner, 2010; Quijano, 2000; Lugones, 2008) y, con ello, a la generación de un conjunto de relaciones heterárquicas de poder de dimensiones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007) que permitirá legitimar férreas jerarquías raciales ancladas en la supuesta superioridad atribuida al hombre blanco conquistador europeo. En esta dirección, la construcción del imaginario colonial acerca de estas territorialidades como un continente signado de manera paradójica por la riqueza plétórica de su mundo natural y por la monstruosidad —tal como habrá de representar gráficamente hacia fines del siglo XVI el grabador flamenco Theodore De Bry— de los seres del llamado “Nuevo mundo”, posibilitará legitimar tanto el despojo de las riquezas de nuestros territorios como el supuesto salvajismo e inhumanidad de las poblaciones conquistadas (Díaz, 2021).

La construcción imaginaria —a partir de la elaboración de cartas y crónicas viajeras— de la monstruosidad del “Nuevo mundo” asociada a las prácticas culturales de las poblaciones originarias simbolizadas como heréticas e incivilizadas —tal la representación gráfica efectuada por el propio De Bry respecto a las supuestas prácticas caníbales de los Tupinambas del territorio de Brasil— constituirá por tanto el soporte epistémico para la invención colonial de una otredad racializada y denegada, ubicada en los lindes de lo humano. De tal modo, el imaginario del “salvaje” representado en un puro “estado de naturaleza” —representación a la base del etnocentrismo europeo, que servirá como fuente de inspiración para el desarrollo de las teorías filosóficas de los filósofos contractualistas europeos— y de la naturaleza como un puro estado de salvaje exuberancia, habrá de configurar las dos caras de una cartografía colonial y eurocéntrica mediante la cual se pondrá en marcha una necro-economía del capital basada en la depredación, el saqueo y el genocidio (Gruner, 2010; Machado Aráoz,

2015b). En efecto, esta necro-economía del capital fundada en el saqueo y el genocidio se verá reflejada en el proceso de colonización de nuestro continente mediante la configuración de un sistema de explotación de fuerza de trabajo esclava o semi-esclava —tanto indígena como africana— que jugará un rol clave en la conformación del proceso de acumulación originaria analizado por Karl Marx (1988) en *El capital*. En esta clave, la superexplotación y reducción a la servidumbre y la esclavitud, respectivamente, de las poblaciones indígenas y africanas, jugará un papel central en la configuración de un emergente capitalismo mercantil que irá de la mano del saqueo de los metales preciosos de nuestro continente, así como de la producción en la zona del caribe —para su posterior distribución mundial— de los “primeros estimulantes” de la modernidad como lo serán el azúcar, el café y el tabaco (Gruner, 2010).

A partir de allí, la instauración del sistema esclavista moderno de origen africano resultará un aspecto constitutivo de aquello que se denomina con el nombre de modernidad, del modo de producción capitalista, de las formas modernas del racismo, como asimismo de un tipo de planificación —a nuestro entender de carácter necropolítico (Mbembe, 2006)— llevada a cabo sobre millones de seres humanos despojados de humanidad alguna (Gruner, 2010, p. 19). El genocidio perpetrado sobre las poblaciones indígenas de nuestro continente sumado a la instauración, particularmente en la región del caribe antillano, de un sistema de plantación de mano de obra esclava de origen africano, estará a la base de la configuración del sistema-mundo moderno/colonial capitalista, al igual que de una lógica colonial de carácter concentracionaria precedente a las experiencias concentracionarias y de exterminio de determinados grupos de la población vivenciadas tanto dentro como fuera de Europa durante el siglo XX.⁴

Desde esta clave de lectura, la generación con la modernidad hegemónica de

4 De acuerdo al análisis efectuado por Gruner (2010), sin los antecedentes del esclavismo “afroamericano” y el semi-esclavismo “ameroindio”, fenómenos como el nazismo y diferentes guerras de exterminio, hasta las dictaduras cívico-militares desarrolladas en la década del setenta en el denominado Cono sur, poseen su origen en el genocidio de los indios americanos y de los negros africanos en el marco del proyecto civilizatorio moderno.

una lógica colonial concentracionaria permite poner en tensión el reverso de las “luces de la razón” como asimismo de los postulados de libertad, igualdad y fraternidad proclamados en 1789 con la llamada Declaración del Hombre y del Ciudadano. Ejemplo emblemático de ello lo constituirá para Eduardo Gruner (2010) la revolución haitiana de 1804, la cual comprenderá el primer y más radical acontecimiento independentista llevado a cabo en nuestro continente, de mayor dimensión que la “mal llamada” —al decir del autor— revolución francesa.⁵ La revolución haitiana y, posteriormente, la proclamación de su Constitución en 1805, mediante la cual se promulgará la igualdad radical de todos los ciudadanos independientemente del color de su piel, pondrá de manifiesto a saber dos aspectos medulares. Por un lado, la radicalidad de la gesta libertaria emprendida por los otrora esclavos negros libertos y la brutalidad de la venganza histórica llevada a cabo por parte del Occidente hegemónico respecto a la isla; y, por el otro, las paradojas internas contenidas en el universalismo abstracto desplegado con la modernidad ilustrada europea, sostenido dicho universalismo —desde un punto de vista filosófico-político— en los mencionados principios formales de libertad, igualdad y fraternidad, en cuyo reverso se consumarán las formas más extremas de esclavitud, desigualdad y producción de vidas sacrificables (Gruner, 2010, p. 50).

Estas paradojas internas contenidas en el proyecto civilizatorio moderno permiten advertir la configuración de una “modernidad brifronte”, signada por la postulación de un conjunto de mandatos socioculturales y promesas civilizatorias cuyo costo es el sacrificio de los cuerpos y territorios conquistados. Así, la idea de una “modernidad bifronte” —en una línea afín a la idea de una “América Bifronte” propuesta por Alberto Caturelli (1961)— apunta a problematizar la tensión dialéctica producida al interior del proyecto civilizatorio moderno de la afirmación de la superioridad del hombre blanco, metropolitano, heterosexual y propietario europeo a

5 Al decir de Gruner (2010, p. 43), la “mal llamada” revolución francesa constituyó la imposición al interior de Francia de una especie de “colonialismo interno” de carácter étnico, cultural y lingüístico por parte de la capital y administración política del país en relación a una sociedad en la que el 60 o 70% de sus habitantes no hablaban francés sino vasco, gascón, bretón, languedoc.

partir de la negación —o bien denegación, en el sentido psicoanalítico del término— de una otredad ubicada en los lindes de lo humano. A partir de allí, la configuración de una “modernidad brifronte” pone de manifiesto la tensión dialéctica expresada en la fractura constitutiva de la modernidad, al procurar conciliar lo inconciliable: el principio universal abstracto de la libertad con el hecho particular concreto de la esclavitud de las poblaciones racializadas (Gruner, 2010). En definitiva, la conformación de una “modernidad bifronte” pone de manifiesto —como si se tratara de una especie de oxímoron de carácter colonial— la oscuridad contenida en las “luces de la razón” y reflejada en la postulación por parte del humanismo europeo de un ideal de humanidad capaz de establecer una “línea de color” —en el sentido propuesto por W. E. B. Du Bois (1989)— que albergará un universo de ilegalidad, superstición y de negación de la humanidad del Otro (Díaz, 2021). Como expresará magistralmente desde el pensamiento crítico intraeuropeo Jean-Paul Sartre en su prólogo a los *Condenados de la tierra* de Frantz Fanon:

Palabras: libertad, igualdad, fraternidad, amor, honor, patria. ¿Qué se yo? Esto no nos impedía pronunciar al mismo tiempo frases racistas, cochino negro, cochino judío, cochino ratón. Los buenos espíritus, liberales y tiernos —los neocolonialistas, en una palabra— pretendían sentirse asqueados por esa inconsecuencia; error o mala fe: nada más consecuente, entre nosotros, que un humanismo racista, puesto que el europeo no ha podido hacerse hombre sino fabricando esclavos y monstruos (2007, p. 24).

Empero, la crítica a la dimensión colonial y eurocéntrica contenida en la modernidad hegemónica no supone la adhesión a una lectura monolítica y totalizante de dicho proyecto civilizatorio que impida visualizar sus matices y procesos internos. En esta clave, la lectura crítica de dicho proyecto civilizatorio involucra en una de sus dimensiones advertir de qué modo el concepto de modernidad ha obturado la comprensión de las relaciones de poder y dominación desplegadas con el orden

capitalista en su directa vinculación con el desarrollo tanto de la “cuestión colonial” como de la denominada “cuestión social” (Murillo, 2012, p. 20). En otro orden, la crítica a los mandatos civilizatorios contenidos en la modernidad hegemónica no involucra de suyo el rechazo a toda vocación de universalidad al asumirla *de facto* como la imposición colonial del etnocentrismo europeo (Castro-Gómez, 2019), recayendo con ello en la peligrosa defensa de un esencialismo particularista o bien en la exaltación de un chauvismo provinciano. Asimismo, la crítica a la dimensión colonial y eurocéntrica contenida en la modernidad hegemónica no supone *per se* la renuncia a los “antídotos críticos” producidos en el interior de las teorías críticas europeas y, con ello, la adhesión al supuesto antimoderno de rechazo en bloque de la modernidad expresado en la creencia de que la “colonialidad está en todos lados” englobada en una especie de “colonialidadcentrismo” (Gruner, 2010; Castro-Gómez, 2019). En suma, la crítica a los mandatos de la modernidad hegemónica —en su articulación con el desarrollo histórico del capitalismo, el colonialismo, la colonialidad, el patriarcalismo, el racismo y la esclavitud en sus formas modernas— apunta a problematizar el juego de relaciones de saber/poder generado —tanto dentro como fuera de Europa— por parte del proyecto civilizatorio moderno, lo que permitirá por un lado el saqueo y el despojo de los territorios conquistados y, por el otro, la justificación y naturalización de una violencia —material, simbólica— desplegada sobre poblaciones ubicadas en la configuración del espacio colonial en tanto espacio de lo abyecto y de construcción de muertos vivientes.

Ciencia moderna, cosificación de la vida y racialización del Otro

Como referimos en el apartado anterior, la reducción de la modernidad a un fenómeno intraeuropeo signado por la consumación de determinados “acontecimientos históricos”⁶ claves, conduce al ocultamiento del conjunto de relaciones heterárquicas de poder de corte colonial, eurocéntrico y racial desplegadas con la configuración del

6 Al decir de Dussel, la Reforma protestante, la Revolución Francesa, la Revolución industrial y el Parlamento Inglés.

proyecto civilizatorio moderno. En tal sentido, el desarrollo histórico del proyecto civilizatorio moderno irá de la mano —en un juego simultáneo— de la deshumanización y genocidio de las poblaciones colonizadas, así como del saqueo y despojo de los territorios conquistados. En el marco del despliegue de esta voluntad de dominio moderna, la naturaleza —en los albores del siglo XVII— quedará inscrita en un proceso de cosificación a partir de su reducción a una materia pasiva puesta al servicio del hombre blanco europeo. Un ejemplo paradigmático de esta acción cosificadora del mundo producida en el contexto de la modernidad será expresado en el proyecto cartesiano de hacernos “amos y señores de la naturaleza”, proyecto el cual dará legitimidad filosófica a la ruptura ontológica y metabólica llevada a cabo por parte del Occidente hegemónico respecto al mundo de la naturaleza. Como expresará el propio René Descartes en su *Discurso del método*:

Pues ellas [las leyes generales de la física], me han hecho ver que es posible llegar a conocimientos que sean muy útiles para la vida, y que en lugar de esta filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, es posible encontrar una práctica por la cual conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los diversos oficios de nuestros artesanos, los podríamos emplear de la misma manera para todos los usos a que sean apropiados, y así hacernos como *dueños y poseedores de la naturaleza* (1980, p. 62). (Las cursivas nos pertenecen).

Esta voluntad de dominio de la naturaleza, enunciada asimismo en la afirmación “Saber es poder” acuñada por el filósofo empirista inglés Francis Bacon,⁷ pone de manifiesto

⁷ Para Francis Bacon, considerado el filósofo de la incipiente era industrial, el conocimiento se relaciona explícitamente con el poder sobre la naturaleza. La voluntad de dominación técnica aparece en Bacon con un carácter decididamente transformador del mundo, el individuo moderno se presenta como ministro e intérprete de la naturaleza. En este esquema, como en gran parte del pensamiento moderno, el conocimiento científico pasará a ser considerado como verdadero de acuerdo a los resultados obtenidos en su aplicación, lo cual pone de manifiesto la dimensión estrictamente técnica o instrumental atribuida

tanto la fractura ontológica como la ruptura metabólica producida con el androcentrismo moderno europeo respecto a un mundo de la naturaleza reducido en el caso de Descartes a un mero “juguete mecánico”. De allí que desde el prisma del paradigma mecanicista inaugurado con la modernidad hegemónica, el cuerpo humano, los animales, las plantas, el conjunto de los seres vivos, serán representados como simples autómatas susceptibles de ser descompuestos en sus partes (Castro-Gómez, 2008). Así, la automatización del cuerpo humano por parte del pensamiento cartesiano a partir de su representación bajo la figura del “hombre máquina” —planteo retomado en el siglo XVIII por el médico y filósofo francés Julien Offray de La Mettrie en su obra *L'homme machine*— constituirá un proceso concomitante a la conversión de los animales en un “animal-máquina” despojado de cualquier tipo de sensibilidad, lo que permitirá justificar en el caso del propio Descartes la utilización servil y experimental de los animales por parte de los hombres de ciencia (Le Breton, 2002, pp. 75-76).

En virtud de las derivas tanto éticas como antropológicas que se desprenden del mencionado paradigma mecanicista extrapolado a la explicación del funcionamiento de la vida humana y no humana, cobra relevancia la afirmación efectuada por el filósofo venezolano Elías Capriles (1993) acerca de la dimensión ecocida contenida en el proyecto cartesiano al denominar al héroe filosófico del racionalismo moderno como el “padre de la bomba atómica”. Más allá de lo radical de esta afirmación y del por cierto carácter extemporáneo de la misma, su potencialidad radica en desocultar la dimensión nihilista contenida en la voluntad de dominio desplegada con la modernidad hegemónica, oculta —en los albores del siglo XVIII— bajo la retórica de un progreso material y moral de la humanidad, de la mano de una racionalización tecno-científica del mundo de la vida. En esta clave, el proceso de instrumentalización y cosificación de la naturaleza puesto en marcha en Europa hacia fines del siglo XVI y comienzos

al mismo. Como señala Paolo Rossi en *Francis Bacon. De la magia a la ciencia*, en el filósofo inglés se torna manifiesta la concepción de un saber instrumental: “de un saber como poder y de ‘ciencia que se hace ministro de la naturaleza’ para prolongar su obra y llevarla a plena realización que, en fin, llega a hacerse dueña de la realidad y a ponerla, casi por astucia, y a través de una continua tortura, al servicio del hombre.” (1990, p. 73).

del siglo XVII con la emergencia de la ciencia moderna —erigida a partir del modelo físico-matemático propuesto por Galileo Galilei y Descartes—, resultará simultáneo al despliegue de una violencia económica ejercida sobre los cuerpos de quienes serán brutalmente arrancados paulatinamente de sus viejas formas de vida y convertidos con la conformación del orden capitalista en mera fuerza de trabajo, como asimismo al ejercicio de una violencia colonial ejercida sobre los cuerpos de aquellas vidas despojadas —en las periferias del sistema-mundo moderno/colonial— de humanidad alguna (Lander, 2000).

En tal sentido, el despliegue de dicha violencia colonial ligada a un proyecto de cosificación de la vida asumirá como otra de sus derivas la postulación —bajo el soporte epistemológico de la ciencia moderna— de un universalismo abstracto anclado en un modelo ideal de humanidad excluyente que permitirá —en nombre de la civilización y la razón— legitimar la supuesta superioridad ontológica y epistemológica de Occidente. De tal modo, el pensamiento hegemónico de la modernidad sentará las condiciones de posibilidad para la generación de un conjunto de representaciones impregnadas de un inocultable racismo y eurocentrismo instalado en el corazón mismo de las ciencias humanas europeas. Al respecto, el teórico palestino Edward Said (2007, p. 34) ha mostrado de qué modo las ciencias humanas europeas funcionarán como una especie de “maquinaria geopolítica de saber/poder que ha declarado ilegítima la existencia de los conocimientos no-occidentales” y, agregaríamos, además, la existencia de la condición de humanidad de las poblaciones conquistadas, ubicadas en un tiempo histórico desemejante al tiempo civilizatorio en que habrá de ubicarse el occidente hegemónico. Así, el campo discursivo de las ciencias humanas se inscribe desde el análisis propuesto por Said en una dimensión y distribución geopolítica que permitirá crear —a partir de un doble juego en simultáneo— una representación estereotipada, material y denegada del Otro no-occidental —representación analizada en el caso del teórico palestino en la figura del Oriente bajo el discurso del orientalismo— a la vez que una representación legitimadora de la labor civilizatoria y colonial de Europa. A partir de allí, la emergencia de las ciencias humanas europeas funcionará como la

“dimensión epistémica del colonialismo” (Castro-Gómez, 2007, p. 124), al establecer una plataforma de observación inobservada de corte colonial que posibilitará aglutinar, clasificar y jerarquizar a las poblaciones existentes bajo la primacía de la raza blanca europea, a la vez que establecerá una paulatina y progresiva invisibilización de la simultaneidad epistémica del mundo bajo el soporte de la ciencia moderna (Castro-Gómez, 2008). La puesta en marcha de este proceso de invisibilización de la simultaneidad epistémica del mundo —analizada por Johannes Fabian (2003) bajo la idea de una “negación de la simultaneidad”⁸— apuntará a establecer y legitimar científicamente la supuesta asimetría temporal existente entre el presente histórico en que se encuentra la cultura europea y el pasado en el que serán representadas las culturas no-europeas ubicadas un estadio atrasado de desarrollo civilizatorio de la humanidad.

En consecuencia, la postulación de una negación de la simultaneidad —tanto en su dimensión epistémica (Castro-Gómez, 2008) como ontológica⁹ (Díaz, 2015)— permitirá legitimar la construcción de una serie de imaginarios coloniales acerca de los grados de humanidad del Otro no-europeo, expresados dichos imaginarios coloniales en la generación de un “racismo filosófico” que operará como estrategia de legitimación y justificación de la “violencia epistémica” (Spivak, 2011) y material desplegada sobre las poblaciones no-europeas. Una muestra acabada del modo de funcionamiento de este “racismo filosófico” en el interior de la configuración de las ciencias humanas europeas lo constituirá la teoría rraciológica desarrollada —a la vez que oculta por parte de la historiografía oficial de la filosofía— en el pensamiento filosófico de Immanuel Kant

8 Este proceso de negación de la temporalidad del Otro consiste en ubicar a éste en un espacio primitivo o carente de civilización naturalizando de esta manera una línea de demarcación entre la contemporaneidad de una cultura —en referencia a la cultura europea— que se presenta con un mayor grado de civilización y evolución frente al resto de las culturas —en alusión a las culturas no-europeas— representadas como atrasadas. En tal sentido, Fabian señala el modo en que el discurso antropológico —formado en el contexto del “siglo de las luces”— permitió establecer una naturalización del tiempo especializado del “observador europeo” respecto al resto de las culturas, convertidas en un objeto de estudio de “formas pasadas” o “atrasadas” de vida.

9 Por negación de la simultaneidad ontológica entiendo la generación por parte de los saberes sociales modernos de una plataforma de universalidad desde la cual se apunta a dictaminar y jerarquizar, bajo el amparo de la neutralidad axiológica atribuida a la ciencia moderna, los distintos “grados de humanidad” en los que se encuentran y atraviesan las distintas “razas humanas”.

(Lepe-Carrión, 2014). La formulación —en el contexto del denominado “siglo de las luces”— por parte del renombrado filósofo de Königsberg de su doctrina de la naturaleza humana, a partir de la relectura del planteo de Jacques Rousseau, estará vinculada a la postulación de un sistema de clasificaciones de la humanidad de corte eurocéntrico, erigido en la creencia de la superioridad moral, cognitiva y cultural de la raza blanca europea y, más propiamente, del varón blanco europeo en detrimento asimismo de las mujeres blancas europeas (Chukwudi Eze, 2001; Serequebergan, 1997). En adhesión a esta clave de lectura, la filósofa Natalia Lerussi (2021, p. 11) afirma el modo en que Kant se constituirá como el inventor del concepto moderno de raza, al procurar establecer un conjunto de instrumentos teóricos orientados al desarrollo de una teoría raciológica de la especie humana. Por cierto, la búsqueda por parte del filósofo alemán de una definición científica del concepto de raza no supone *strictu sensu* que Kant fuese el primer pensador moderno en defender una teoría de corte racista respecto a las poblaciones no-europeas, ya que este tipo de planteos se encuentran —bajo diversas formulaciones— desde los inicios mismos de la modernidad en su dimensión colonial y eurocéntrica.

Empero, bajo el ropaje construido por parte de la historiografía oficial de la filosofía de raíz eurocéntrica y occidentalocéntrica de Kant como un “pensador puro”, representado en la idílica figura del “filósofo de la crítica”,¹⁰ quedará oculta la sistemática elaboración por parte filósofo de Königsberg de todo un conjunto de planteos que apuntarán a legitimar —bajo el concepto de raza— la supuesta inferioridad moral y civilizatoria del Otro no-europeo, enmarcada en la adhesión a la teoría de la monogénesis —mediante la influencia del naturalista francés Georges-Louis Leclerc Buffon— por la cual las distintas razas humanas se conforman a partir de un “linaje común”. En una línea argumentativa afin, el propio Buffon —en su lectura de la supuesta inferioridad constitutiva del continente americano— afirmará hacia mediados

10 Referimos con ello a la centralidad otorgada en el interior de la historiografía oficial de la filosofía al pensamiento filosófico de Kant expresado en las obras *Critica de la razón pura* (1781), *Critica de la razón práctica* (1788) y *Critica del Juicio* (1790).

del siglo XVIII la debilidad e inmadurez de nuestro continente en contraste a la fortaleza y madurez de la vieja Europa. A partir de allí, el célebre naturalista francés advertirá sobre la inferioridad y pequeñez de las especies animales americanas —particularmente de los animales mamíferos— en comparación con la superioridad y tamaño de los animales del antiguo continente (Gerbi, 1960). No obstante, la debilidad e inferioridad atribuida a los mamíferos del continente americano, lejos de agotarse en el universo de los seres animales, será proyectada por Buffon a las poblaciones vernáculas al atribuirle al “salvaje americano” una debilidad constitutiva a causa de su frigidez sexual, su frigidez en el amor y su semejanza a los animales de sangre fría (Gerbi, 1960, pp. 11-12).

Esta representación colonial respecto a los “indios americanos” se verá expresada con sus propias especificidades en los escritos antropológicos de Kant, al clasificar en su taxonomía de las razas a la “raza americana” como seres ineducables, carentes de afectos y de pasiones,¹¹ en el marco de su adhesión a la idea de la superioridad moral, cognitiva, estética y cultural de la raza blanca en tanto única raza humana capaz de racionalidad y de auto-perfeccionamiento en sentido pleno (Lerussi, 2021, pp. 33-36). La adhesión por parte de Kant a la superioridad estética y cultural de la raza blanca aparecerá de manifiesto —entre otros escritos— en un texto de 1764 titulado *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. En dicho texto de la segunda mitad del siglo XVIII, el filósofo de Königsberg —en alusión al estudio de las diferencias existentes entre las distintas naciones de acuerdo a sus tendencias morales— afirmará el mayor grado de distinción alcanzado por los italianos y franceses en el sentimiento de lo bello, y de los ingleses, alemanes y españoles en el sentimiento de lo sublime. Este grado de distinción y desarrollo civilizatorio en torno a lo bello y lo sublime alcanzado por los mencionados pueblos europeos se encuentra para Kant en una escala inferior en los pueblos no-europeos, adquiriendo en el caso concreto de los

11Al decir del propio filósofo de Königsberg: “La raza de los americanos no puede educarse. No hay fuerza motivadora porque carecen de afecto y pasión. No están en el amor, por eso tampoco tienen miedo. Apenas hablan, no se acarician mutuamente, nada les importa y son haraganes”. (Citado en: Chukwudi Eze, 2001, pp. 224-225).

“negros” del continente africano un grado de cuasi o nula insignificancia. Como expresará el propio Kant bajo la influencia del legado racial de David Hume:

El señor Hume desafía a que se le presente un ejemplo de que un negro haya mostrado talento, y afirma que entre los cientos de millares de negros transportados a tierras extrañas, y aunque muchos de ellos hayan obtenido la libertad, no se ha encontrado uno sólo que haya imaginado algo grande en el arte, en la ciencia o en cualquiera otra cualidad honorable, mientras entre los blancos se presenta frecuentemente el caso de los que por sus condiciones se levantan de un estado humilde y conquistan una reputación ventajosa. Tan esencial es la diferencia entre estas dos razas humanas; parece tan grande en las facultades espirituales como en el color. La religión de los fetiches, entre ellos extendida es acaso una especie de culto idolátrico que cae en lo insignificante todo lo hondo que parece posible en la naturaleza humana. (...) Los negros son muy vanidosos, pero a su manera, y tan habladores, que es preciso separarlos a golpes (Kant, 2011, p. 59).

En esta dirección, a la par de la “cromática de la razón” (Chukwudi Eze, 2001) contenida en el racialismo kantiano, el pensamiento filosófico de Hume —a la sazón administrador del Ministerio inglés de colonias en 1776— constituirá otra de las piezas claves en el desarrollo del “racismo filosófico” desplegado con el marco de la modernidad hegemónica. Así, la conformación del racismo filosófico moderno operará como estrategia de justificación de la violencia colonial y racial desplegada sobre las poblaciones no-europeas. En el marco de la generación de dicho racismo filosófico —analizado al interior del pensamiento decolonial bajo la forma de un “racismo epistémico” (Grosfoguel, 2011) o, más propiamente, de un “racismo/sexismo epistemológico” (Grosfoguel, 2013)¹²—, el pensamiento de Hume constituirá un claro

12 Desde el análisis propuesto por Grosfoguel (2013, p. 39), el racismo epistémico configura la versión más antigua del racismo, al establecerse sobre la creencia colonial de la inferioridad de los seres no-

ejemplo de la tensión dialéctica existente por un lado entre la afirmación *ad intra* de Europa de los ideales de la Ilustración, y por el otro, la justificación teórica orientada a la denegación del Otro no-europeo, en particular de la “raza negra” representada por parte del filósofo escocés como carente de humanidad en su sentido pleno, ingenio y educación. Al decir del propio Hume respecto a la diferencia en la naturaleza humana existente entre la “raza blanca” y la “raza negra”:

Me inclino por sospechar que los negros [*negroes*] son por naturaleza inferiores a los blancos. Apenas ha habido nunca una nación civilizada de ese color de piel, y ni siquiera un individuo eminente en la acción o en la especulación. No existen entre ellos fabricantes ingeniosos, y no cultivan las artes ni las ciencias. (...) Por no mencionar nuestras colonias, hay esclavos negros dispersos por toda Europa, de los que ninguno ha mostrado jamás ningún signo de ingenio, mientras que, entre nosotros, gente baja, sin ninguna educación, llega a distinguirse en todas las profesiones. En Jamaica se habla de un negro que es un hombre de talento. Pero es probable que se le admire por logros menores, como a un loro que llega a pronunciar algunas palabras inteligibles. (Hume, 2011, p. 204).

La justificación teórica en el caso de Hume de la inferioridad de la “raza negra” es menester inscribirla en un elemento extrafilosófico de peso como lo será su participación en el siglo XVIII en el colosal comercio de esclavos emprendido por las

occidentales producto de su proximidad a la animalidad y, en razón de ello, a la inteligencia inferior y la falta de racionalidad de los mismos. No obstante, este proceso de racialización del Otro no-europeo debe leerse para Grosfoguel en el marco de la generación histórica de un racismo/sexismo epistémico mediante el cual la producción del conocimiento superior y universal será considerada la labor intelectual privativa de los hombres occidentales, mientras que los conocimientos de los seres no-occidentales, así como de las mujeres (tanto occidentales como no-occidentales) serán inferiorizados, desvalorizados y soterrados. En este sentido, la subalternización y desvalorización de los saberes del Otro no-occidental, al igual que el conocimiento producido por las mujeres, se inscribe en la generación histórica de una serie de genocidios/epistemicidios producidos con el despliegue del sistema-mundo moderno/colonial capitalista.

principales potencias hegemónicas europeas. Si bien Hume (2011) asumirá —al igual que otros filósofos europeos de su tiempo— una postura filosófica crítica respecto al fenómeno de la esclavitud al considerarla desventajosa para la felicidad de la especie humana, el filósofo escocés tendrá una participación activa en el negocio de la trata de esclavos al convencer en 1776 a su protector, Lord Hertford, de comprar una plantación de esclavos en Granada, interviniendo para ello como mediador en la compra ante el gobernador francés de Martinica e invirtiendo en este proyecto 400 libras (Sandoval, 2020, p. 6). Así, el pensamiento hegemónico de la modernidad —bajo el soporte de la supuesta objetividad y superioridad atribuida a la ciencia moderna— jugará un rol clave en la legitimación de la empresa colonial en lo que hace tanto a la deshumanización y mercantilización de las poblaciones conquistadas como a la justificación del saqueo y despojo de los entonces enclaves coloniales. En este marco, la noción de raza gestada al interior del pensamiento hegemónico de la modernidad pone de manifiesto —como señala el pensador camerunés Achille Mbembe (2016, p. 39)— de qué modo dicha noción opera como una figura de la neurosis fóbica, obsesiva e histórica capaz de garantizar a través del ejercicio del odio desplegado hacia una otredad racializada la práctica del altruicidio. En consecuencia, la denegación de la humanidad del Otro visualizado —al decir de Mbembe— como un no semejante-a-sí-mismo permitirá su conversión en objeto y blanco de una violencia colonial cuya finalidad última es garantizar su total dominación. La puesta en marcha de este proceso de denegación y clasificación racial del Otro encontrará con el surgimiento histórico en el siglo XIX del darwinismo —de la mano de la obra *El origen de las especies* de Charles Darwin— el sustrato teórico que permitirá darle un carácter de cientificidad a la episteme colonial (Machado Araoz, 2015a). En tal sentido, el surgimiento del darwinismo en el contexto de la Inglaterra vitoriana apuntará a legitimar científicamente la inferioridad biológica que poseen ciertos hombres y naciones y, con ello, la inexorable desaparición de determinados grupos poblacionales en la *struggle for life* donde prima —como afirmará germinativamente Herbert Spencer— la “supervivencia del más apto”.

El desarrollo de estas estrategias alterofóbicas ligadas a un proceso histórico de

clasificación racial de las poblaciones será apropiado y resignificado fronteras adentro por parte de las elites hegemónicas vernáculas en el marco de la construcción de los emergentes Estados nación latinoamericanos desde una dimensión profundamente otrificadora, alterofílica y alterofóbica (Segato, 2007, p. 138). Más propiamente, el proceso de construcción en nuestro continente hacia finales del XIX de un conjunto de identidades homogéneas de raíz eurocéntrica y urbanocéntrica pondrá de manifiesto la generación por parte de las *intelligentias* vernáculas de una “doble conciencia” (Mignolo, 2000) o bien de cierta “bifrontalidad esquizoide” (Barra Ruatta, 2009) en la cual habrá de conjugarse de manera paradójica la negación del *ius sanguinis* y la vocación de extranjerización como parámetro de civilización legítima. Dicho proceso, ligado al desembarco en nuestro continente de los planteos darwinistas —al igual que de los postulados eugenésicos a principios del siglo XX desde Inglaterra hacia los EE.UU y desde allí vía Cuba al resto del continente (García González & Álvarez Peláez, 2005)—, posibilitará forjar la idea de América —tal como sentenciará el pensador boliviano Alcides Arguedas— como un continente enfermo que debía ser saneado de los males morales y raciales que conlleva el problema del mestizaje y del hibridismo racial. El desembarco del arsenal darwiniano y eugenésico en nuestro continente —en este último caso, bajo la formulación e institucionalización hacia principios del siglo XX de una “eugenesia latina” orientada hacia las reformas sociales, el rol de la educación y el papel de los factores ambientales (Miranda-Vallejos, 2005)— jugará un rol clave en la generación —desde una lectura foucaultiana— de un conjunto de estrategias biopolíticas y disciplinarias implementadas con sus propias especificidades por parte de los emergentes Estados nación latinoamericanos. Pero a su vez el proceso de conformación de los emergentes estados nación latinoamericanos será concomitante a un proceso de saqueo y acumulación de capital por parte de las principales potencias hegemónicas a partir de la conversión de los territorios de nuestro continente en una fuente inagotable de apropiación de recursos. En esta clave, la conversión en el caso puntual de la Argentina de finales del siglo XIX y principios del siglo XX en el “gran granero del mundo” puesto al servicio de los intereses económicos y políticos

británicos, habrá de enmarcarse en la constitución de un modelo exportador regional primario que supuso la continuidad bajo formas específicas del patrón colonial de poder desplegado con la empresa colonial europea (Seoane, 2012).

En suma, la larga historia de la violencia colonial desplegada sobre los cuerpos y territorios de Nuestra América da cuenta de un proyecto histórico de muerte, despojos y rapiña materializado en la generación en simultáneo de un conjunto de estrategias de denegación de aquellas vidas ubicadas por fuera del universo de la civilización, la razón y la ciencia, así como de una acción cosificadora y expropiatoria englobada en la lógica del saqueo —en su triple dimensión: cultural, epistémica y biopolítica¹³— ejercida sobre el mundo de la vida por parte del proyecto civilizatorio moderno-colonial capitalista (Machado Araoz, 2012).

Epílogo. El *continuum* de la violencia colonial y las heridas abiertas de Nuestra América

Ahora bien, la violencia colonial ejercida sobre los cuerpos y territorios de nuestro continente, lejos de resultar un fenómeno histórico focalizado y acaecido en el pasado, da cuenta del *continuum* de una lógica denegadora, cosificadora y expropiatoria que ha perdurado —con sus resignificaciones y reactualizaciones— a lo largo del tiempo. En tal sentido, el análisis situado de las derivas coloniales y raciales contenidas en el proyecto civilizatorio desplegado con la modernidad hegemónica involucra advertir sus marcas operantes en los cuerpos, saberes y territorios; o bien, reconocer las “heridas coloniales” (Mignolo, 2005) aún abiertas en Nuestra América. El reconocimiento de estas heridas abiertas de Nuestra América —en alusión al célebre libro de Eduardo Galeano— supone por tanto identificar la persistencia en el actual escenario

13 De acuerdo a Machado Araoz (2012, pp. 61-63), el saqueo adquiere una múltiple dimensión expresada en las siguientes esferas: a) un proceso de expropiación cultural a partir de la expropiación del tiempo histórico y cotidiano; b) un proceso de colonización epistémica a partir de la expropiación de los saberes y conocimientos locales que rigen la vida de un territorio y que se ven totalmente trastocados; c) un proceso de expropiación biopolítica al que son sometidos las comunidades y pueblos a partir de la expropiación de derechos, de la vida política de los mismos y, en su umbral último, de la vida como tal.

contemporáneo de las múltiples formas de la violencia colonial y, con ello, la generación de nuevos modos de funcionamiento de la colonialidad operantes en nuestra actualidad histórica.

El devenir de esta violencia colonial y su reconfiguración en nuestro presente histórico ha sido analizada desde el pensamiento postcolonial por Mbembe (2016) bajo la idea de un “devenir negro del mundo” en tanto modo de funcionamiento de las lógicas actuales de la violencia y de la explotación extractiva a escala planetaria, las cuales perpetúan formas de racialización y segregación de crecientes franjas de la población mundial convertidas en superfluas o en vidas de sacrificio (Gago & Obarrio, 2016). De tal modo, la idea de un “devenir negro del mundo” responde para Mbembe (2016) a la generación de lógicas de segregación y depredación impulsadas en el escenario contemporáneo por el neoliberalismo en su dimensión neocolonial y necropolítica, lo que conduce por primera vez en la historia de la humanidad a la universalización de la palabra negro —en tanto metáfora de lo abyecto y de la muerte— a las distintas regiones del planeta.

La puesta en marcha de este “devenir negro del mundo” —posible de ser expresado desde un pensamiento situado bajo la fórmula de un “devenir indio del mundo” en tanto símbolo del genocidio, el saqueo y la reactualización del racismo— es menester enmarcarlo desde Nuestra América en la generación de un proceso de reorganización neocolonial del mundo vinculado al despliegue global del neoliberalismo en la década de los setenta del siglo pasado. Se trata de un proceso de reorganización neocolonial del mundo que habrá de expresarse en la expansión en el escenario contemporáneo de la lógica expropiatoria iniciada con la expansión moderno colonial capitalista hacia los procesos que hacen a la reproducción de la vida misma (Machado Araoz, 2012). En esta clave, asistimos a la generación de un proceso de recolonización de los bienes comunes de la naturaleza (Seoane & Tadei, 2010) inscripto en la transición que se producirá en la década de los setenta de una colonialidad imperial moderna a una colonialidad global posmoderna (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007), ligada a nuevas formas de saqueo posibles de ser englobadas en los conceptos de

“acumulación por desposesión” (Harvey, 2007) o de “acumulación por despojo” (Gilly & Roux, 2008), así como a nuevas formas de dominación y segregación de determinados grupos de la población. En esta dirección, Sonia Álvarez Leguizamón (2011) analiza la generación en el marco del neoliberalismo contemporáneo de las actuales formas que asume el saqueo, la expropiación y el racismo en nuestro continente y, en particular, en la Argentina, a partir del despliegue histórico de una “neocolonialidad del poder” ligada al papel clave a nivel geopolítico de los EE. UU y de organismos internacionales tales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional. En este marco, la idea de una “neocolonialidad del poder” da cuenta de las nuevas formas de expansión del capitalismo y de explotación neocoloniales producidas en nuestra actualidad histórica y expresadas —de acuerdo a Leguizamón (2011)— en la avanzada en nuestra región de los llamados agronegocios, de la mano de la soja transgénica y de la reemergencia de un racismo indio ligado al “lento genocidio” de grupos de la población históricamente racializados que habitan territorios que poseen desde la lógica del mercado un alto valor geoestratégico.¹⁴

Así, la materialización de estas nuevas formas de colonialidad en nuestra región da cuenta del *continuum* de la violencia material, simbólica y semiótica contenida y desplegada con la conformación histórica del sistema-mundo moderno/colonial capitalista; violencia colonial que entendemos reactualizada con el neoliberalismo en su dimensión neocolonial y necropolítica. Bajo el *continuum* de esta violencia colonial las heridas abiertas de Nuestra América expresan la larga historia de saqueo y despojos de nuestro continente reactualizada a partir de la crisis global del 2008 bajo la forma de una ofensiva extractivista cuyo umbral último es la mercantilización de los bienes

14 Una muestra de estas estrategias de racialización de “larga duración” en nuestro país se verá expresada en la muerte en el transcurso del año 2020 de varios niños y de una mujer perteneciente a la comunidad Wichí del norte salteño de la Argentina a causa del hambre y la deshidratación. Como ha señalado al respecto Álvarez Leguizamón (2020): “La muerte por hambre o deshidratación en esta zona no es nueva, pero se ha visto agudizada por los procesos intensos de expropiación brutal de medios de subsistencia básicos para la vida que brindaba el bosque y el agua. Considero, como Josué de Castro, que las zonas de hambre endémica son una muestra de las relaciones de expropiación de riqueza y de medios de subsistencia neocoloniales persistentes y brutales”.

comunes asociado a la colonización de los procesos que hacen posible la reproducción y sostenibilidad de la vida (Seoane, 2012). Empero, las heridas abiertas de Nuestra América remiten asimismo al *continuum* de las estrategias de racialización focalizadas particularmente sobre grupos de la población denegados en su condición de existentes a la vez que sometidos —en el caso particular del pueblo mapuche en los territorios de nuestro sur del Sur— a prácticas de hostigamiento estatal y paraestatal, criminalización y muerte.¹⁵

En suma —y a modo de cierre provisorio— el análisis de la persistencia de la violencia colonial y su reactualización neocolonial en el presente involucra interpelar y desnaturalizar las estrategias que hacen posible —ayer al igual que hoy— el sufrimiento infringido sobre el mundo de lo vivo al igual que sobre millones de seres de carne y hueso que habitan esta tierra.

Referencias bibliográficas

- Álvarez Leguizamón, Sonia (2011). Neocolonialismo y hambre, los agronegocios de la Soja transgénica (Salta, Argentina). En V. Arancibia & A. Cebrelli (Comps.), *Luchas y transformaciones sociales en Salta* (pp. 10-71). Centro Promocional de Historia y Antropología - CEPIHA, Facultad de Humanidades, UNAS.
- Álvarez Leguizamón, Sonia (2020). Política de parches. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/246552-sin-soluciones-de-fondo-para-el-hambre-wichi>
- Barra Ruatta, Abelardo (2009). Carne, deseo, dolor, liberación. Una aproximación a una biopolítica latinoamericana. En A. Barra Ruatta (Comp.), *Siete ensayos para una bioética y biopolítica latinoamericana* (pp. 29-38). Editorial de la Universidad Nacional de Río Cuarto.
- Capriles, Elias (1993). *Individuo, sociedad, ecosistema: ensayos sobre filosofía, política y mística*. Universidad de los Andes.

15 Huelgan los ejemplos acerca de las prácticas de hostigamiento, criminalización y muerte desplegadas sobre el pueblo mapuche en los territorios de la Patagonia argentina. A modo de ejemplo de un acontecimiento cercano en el tiempo, cabe mencionar el asesinato por la espalda en el año 2017 del joven Rafael Nahuel en el territorio de la comunidad Lafken Winkul Mapu en Villa Mascardi por integrantes del Grupo de Albatros de Gendarmería. Otro ejemplo emblemático es la detención en el año 2022 de un grupo de mujeres mapuche de la misma comunidad, trasladadas a partir de su detención al Penal federal de Ezeiza (Buenos Aires). De este grupo de mujeres mapuche, dos de ellas eran mujeres lactantes y una de ellas se encontraba embarazada de cuarenta semanas. Las condiciones de detención fueron denunciadas desde distintas organizaciones civiles como violatorias de los Derechos Humanos.

- Castro-Gómez, Santiago & Grosfoguel, Ramón (2007). Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 9-23). U. Javeriana, U. Central y Siglo del Hombre.
- Castro-Gómez, Santiago (2008). El lado oscuro de la “Época clásica”. Filosofía, ilustración y colonialidad en el siglo XVIII. En W. Mignolo (Comp.), *El color de la razón. Racismo epistemológico y razón imperial* (pp. 119-152). Ediciones del Signo.
- Castro-Gómez, Santiago (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Coedición Siglo del Hombre editores, Pontificia Universidad Javeriana – Instituto Pensar y Universidad Santo Tomás.
- Castro-Gómez, Santiago (2019). *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Caturelli, Alberto (1961). *América bifronte*. Editorial Troquel.
- Chukwudi Eze, Emmanuel (2001). El color de la razón. La idea de “raza” en la antropología de Kant. En W. Mignolo (Comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 201-251). Ediciones del Signo.
- Díaz, Martín E. (2015). La invención de la otredad en la Argentina moderna. Recurrencias y discontinuidades. En M.E. Borsani (Comp.), *Ejercicios decolonizantes desde este sur (subjetividad, ciudadanía, interculturalidad, temporalidad)* (pp. 43-62). Ediciones del Signo
- Díaz, Martín E. (2021). Clarooscuros de la modernidad: indagaciones geosituadas. En F. Erazun & M. Castillo Merlo (Comps.), *Pensar la política en clave republicana. Debates sobre igualdad y libertad* (pp. 163-178). EDUCO.
- Descartes, René (1980). *Obras escogidas* (Ezequiel de Olaso & Tomás Zwanck, Trads.). Charcas.
- Du Bois, W. E. B. (1989). Of the dawn of freedom [Del amanecer de la libertad]. En *The soul of black folk*. The Journal of Pan African Studies.
- Dussel, Enrique (1994). 1492. *El encubrimiento del Otro: hacia el origen del “mito de la modernidad”*. Plural editores.
- Dussel, Enrique (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 24-33). CLACSO.
- Dussel, Enrique (2004). Sistema mundo y transmodernidad. En S. Dube, I. Banerjee & W. Mignolo (Eds.), *Modernidades coloniales* (pp. 201-226). El Colegio de México.
- Hume, David (2011). De los caracteres nacionales (Carlos Martín Ramírez, Trad.). En *Ensayos morales, políticos y literarios* (pp. 196-211). Trotta.
- Fabian, Jhonannes (2003). *Time and the other. How anthropology makes its object* [Tiempo y el otro. Cómo la antropología crea su objeto]. Columbia University.
- Gago, Verónica & Obarrio, Juan (2016). Prólogo. Ex Libris: Achille Mbembe. En A.

- Mbembe, *Crítica de la razón negra* (pp. 9-20). Futuro Anterior Ediciones.
- García González, Armando & Álvarez Peláez, Raquel (2005). Eugenesia e imperialismo. Las relaciones Cuba-Estados Unidos (1921-1940). En M. Miranda & Vallejos, G (Comps.), *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino* (pp. 193-230). Siglo XXI.
- Gerbi, Antonello (1960). *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica 1750-1900* (Antonio Alatorre, Trad.). Fondo de cultura económica.
- Gilly, Adolfo & Roux, Rhina (2008). Capitales, tecnologías y mundos de la vida: el despojo de los cuatro elementos (pp. 26-52). Recuperado de <https://www.herramienta.com.ar/foro-capitalismo-en-trance/capitales-tecnologias-y-mundos-de-la-vida-el-despojo-de-los-cuatro-elementos.pdf>
- Grosfoguel, Ramon (2011). Racismo epistémico, islamofobia, epistémica y ciencias sociales. *Tabula Rasa*, (14), pp. 341-355.
- Grosfoguel, Ramon (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, (19), pp. 31-58.
- Gruner, Eduardo (2010). *Las oscuridades y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*, Edhasa.
- Kant, Immanuel (2015). *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime* (Dulce María Granja Castro, Trad.). Fondo de cultura económica. (Trabajo original publicado en 1764).
- Lander, Edgardo (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico. En E. Lander (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 121-152). CLACSO.
- Le Breton, David (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad* (Paula Mahler, Trad.). Ediciones Nueva Visión.
- Lugones, María (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, (9), pp. 73-101.
- Machado Aráoz, Horacio (2012). Los dolores de Nuestra América y la condición neocolonial. Extractivismo y biopolítica de la expropiación. *OSAL*, (32), pp. 51-66.
- Machado Aráoz, Horacio (2015a). El territorio moderno y la geografía (colonial) del capital. Una arqueología mínima. *Memoria y Sociedad*, (39), pp. 174-191.
- Machado Aráoz, Horacio (2015b). Ecología política de los regímenes extractivistas. De reconfiguraciones imperiales y re-existencias decoloniales en nuestra América. *Bajo el Volcán*, 15 (23), pp. 11-51.
- Marx, Karl (1988). *El capital. Crítica a la economía política*. Tomo I. Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1867).
- Mbembe, Achille (2006). Necropolitique [Necropolítica]. *Traversées, diasporas, modernités. Raisons politiques*, (21), pp. 29-60.
- Mbembe, Achille (2016). *Crítica de la razón negra* (Enrique Schumaker, Trad.). Futuro Anterior Ediciones.
- Mignolo, Walter (2000). La colonialidad a lo largo y lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E. Lander (Comp.). *La*

- colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 34-52). CLACSO.
- Mignolo, Walter (2005). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Editorial Gedisa.
- Miranda, Marisa & Vallejos, Gustavo (Comps.). *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino*. Siglo XXI.
- Murillo, Susana (2012). *Posmodernidad y neoliberalismo. Reflexiones críticas desde los proyectos emancipatorios de América Latina*. Ediciones Luxemburg.
- O’Gorman, Edmundo (2001). *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. Fondo de cultura económica.
- Lerussi, Natalia (2021). Kant como inventor del concepto moderno de raza. En N. Lerussi & M. Rodríguez (Eds). *Immanuel Kant. La cuestión de las razas, seguido de Georg Forster, “Algo que añadir sobre las razas humanas”* (pp.7-81). Abada Editores.
- Lepe-Carrión, Patricio (2014). Racismo filosófico: el concepto de “raza” en Immanuel Kant. *Filosofía Unisinos*, 15 (1), pp. 67-83.
- Rossi, Paolo (1973). *Francis Bacon, de la magia a la ciencia* (Susana Gómez López, Trad.). Alianza.
- Said, Edward (2007). *Orientalismo* (María Luisa Fuentes, Trad.). Debolsillo.
- Sandoval, Rodrigo (2020). Racismo ilustrado: el caso Hume. Recuperado de <https://www.filosofia-afilada.org/post/elcasohume>
- Santos, Boaventura de Sousa (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. CLACSO-Prometeo.
- Sartre, Jean Paul (2007). Prefacio (Julieta Campos, Trad.). En F. Fanon *Los condenados de la tierra* (pp.7-29). Fondo de cultura económica.
- Segato, Rita (2007). *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la Identidad*. Prometeo.
- Segato, Rita (2019). Rita Segato: El proyecto de las cosas y el mundo de los vínculos. Recuperado de <https://losmuros.org/771/rita-segato-el-proyecto-de-las-cosas-y-el-mundo-de-los-vinculos/>
- Serequebergan, Tsenay (1997). Eurocentrism in Philosophy: the case of Immanuel Kant [Eurocentrismo en filosofía. El caso de Immanuel Kant]. En E. Chukwudi Eze (Ed.). *Poscolonial African Philosophy* (pp. 140-161). Cambridge.
- Quijano, Aníbal (1991). Colonialidad y modernidad/Racionalidad. *Revista Perú Indígena*, 13 (29), pp. 11-29.
- Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 34-52). CLACSO.
- Seoane, José & Tadei, Emilio (2010). *Recolonización, bienes comunes de la naturaleza y alternativas desde los pueblos*. Ibase.
- Seoane, José (2012). Neoliberalismo y ofensiva extractivista. Actualidad de la acumulación por desposesión, desafíos de Nuestra América. *Theomai*, (26), pp.

1-27.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2011). *¿Puede hablar el subalterno?* (José Amícola & Marcelo Topuzian, Trads.). El cuenco de plata.