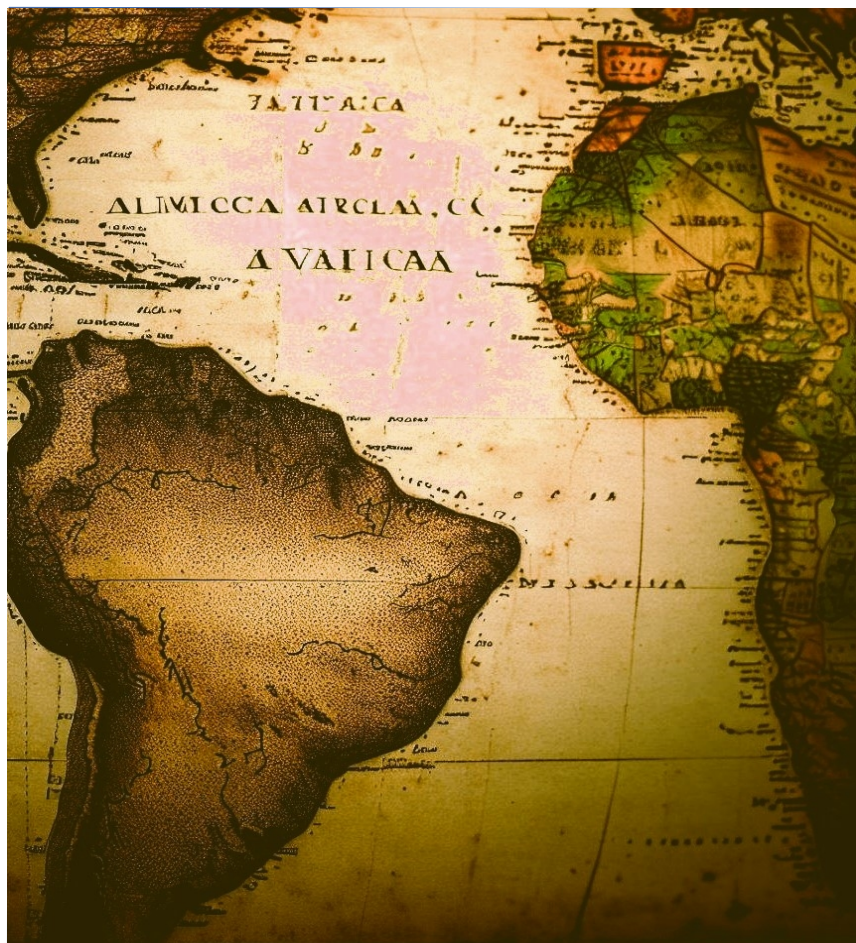


DEI BANQUETE de los DIOSSES

Revista de Filosofía y Teoría Política contemporáneas

13

Dossier:
Colonialidad
Poscolonialidad
y Decolonialidad

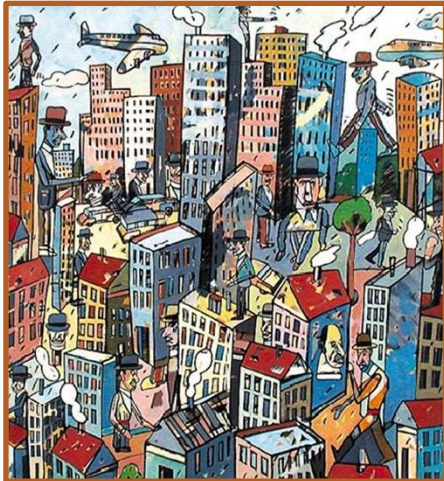


Revista El Banquete de los Dioses
ISSN 2346-9935 – Número 13
Julio - diciembre de 2023
Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires – Argentina



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG | **GINO**
GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

.UBA sociales
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES



*La Revista **El banquete de los dioses** se inscribe en el marco de la Facultad de Ciencias Sociales y el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Esta revista de periodicidad semestral figura en el portal de revistas académicas del Instituto de Investigaciones Gino Germani.

Se orienta a temáticas propias de la Filosofía y la Teoría Política contemporáneas, publicando artículos sujetos a las condiciones de referato doble ciego con el objetivo de difundir y debatir ampliamente resultados de investigación y aportes recientes a estas áreas del conocimiento. El contenido de la revista está dirigido fundamentalmente a especialistas, investigadores y estudiantes de posgrado.

Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires
Presidente J. E. Uriburu 950, 6to. Piso (1114)
Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54) (11) 4508-3815
Fax: (54) (11) 4508-3822
E-Mail: elbanqueterevista@gmail.com



Sumario

Cuerpo Editorial	4-7
Editorial	8-9
Dossier:	
Colonialidad, Poscolonialidad y Decolonialidad	
Cabildos y autogobierno: liberación colonial en Guaman Poma <i>Cabildos and Self-Government: Colonial Liberation in Guaman Poma</i> Diego Fernández Peychaux	10-39
Colonialismo, raza y soberanía en el Siglo XVII y su influencia en nuestro presente. Locke, Acosta, Las Casas y la modernidad <i>Colonialism, Race and Sovereignty in the seventeenth century and their influence on our present. Locke, Acosta, Las Casas and Modernity</i> Emiliano Primiterra	40-66
El Guerrero de Ópalo y el Amauta Caribeño: Mariátegui y Fanon en entrecruzamiento decolonial <i>The Opal Warrior and the Caribbean Amauta: Mariátegui and Fanon in Decolonial Crossover</i> Francisco Octavio López López	67-95
Devenir de la violencia colonial: saqueo, cosificación y vidas de sacrificio <i>The Evolution of Colonial Violence: Looting, Objectification, and Sacrificial Lives</i> Martín E. Díaz	96-123
Poéticas del mar: Pensamiento descolonial entre archipiélagos y glaciares <i>Poetics of the sea: Decolonial thinking between archipelagos and glaciers</i> Karina Bidaseca	124-143
La potencia de la vida frente a “el poder inteligente” en Nuestra América <i>The Power of Life Versus "Intelligent Power" in Our America</i> Susana Murillo	144-163
La mirada del jaguar: un abordaje sonoro. Chamanismo transversal y composición <i>The Look of the Jaguar: a Sound Approach. Transversal Shamanism and Musical Composition</i> Matías Lustman	164-190
¿Qué patriarcado? Un debate entre los feminismos decoloniales y marxistas <i>What Patriarchy? A Debate Between Decolonial and Marxist Feminisms</i> Julia Expósito	191-212
Las resistencias interculturales como cuestionamiento a los supuestos coloniales de la modernidad <i>Intercultural Resistance as Questioning the Colonial Assumptions of Modernity</i> José Alvarado	213-236
Toma el tren hacia el sur: itinerarios para un encuentro entre los estudios poscoloniales y feministas <i>Take the Train South: Itineraries for an Encounter Between Postcolonial and Feminist Studies</i> Agustina Ruiz Bellingeri	237-256
Los aportes de la perspectiva decolonial al análisis de los movimientos sociales. El caso de la Coordinadora Nacional de Trabajadores y Trabajadoras NO+AFP de Chile (2012-2019) <i>Contributions of the Decolonial Perspective to the Analysis of Social Movements. The Case of the Coordinadora Nacional de Trabajadores y Trabajadoras NO+AFP de Chile (2012-2019)</i> Verónica Soto Pimentel	257-289



Un diálogo teórico entre la filosofía de Jacques Rancière y el pensamiento postcolonial de Achille Mbembe <i>A Theoretical Dialogue Between the Philosophy of Jacques Rancière and the Postcolonial Thought of Achille Mbembe</i> Facundo Zannier Glückstern	290–312
El posoccidentalismo, o el hilo perdido de lo decolonial <i>Post Occidentalism, or the lost thread of the decolonial</i> Carlos Aguirre Aguirre	313–336
Perspectivas actuales sobre el posthumanismo: intersecciones entre colonialismo, capacitismo y discurso de la especie <i>Contemporary Perspectives on Posthumanism: Intersections between Colonialism, Ableism and the Discourse on the Species</i> Anahi Gabriela González	337–357
Colonialidad del poder y Capitalismo poscolonial. Límites y posibilidades de una perspectiva histórica <i>Coloniality of Power and Post-colonial Capitalism. Limits and Possibilities of a Historical Perspective</i> Manuel Fontenla	358–382
Artículos libres	
Los escritos del joven Foucault: una reconstrucción de las teorizaciones que desembocaron en una arqueología de la locura <i>The Writings of the Young Foucault: a Reconstruction of the Theories that Led to an Archaeology of Madness</i> Ana Laura Vallejos	383–407
La potencialidad de los derechos humanos. El nieto 120 <i>The Power of Human Rights and Local Social Movements. The Grandson 120</i> Daniel Leandro Boccoli	408–439
El trabajo con lo inefable: teología negativa e imaginación política <i>Working with the Ineffable: Negative Theology and Political Imagination</i> Tomás Baquero Cano	440–467
Reseñas	
Marty, Éric. <i>El sexo de los Modernos: Pensamiento de lo Neutro y teoría de género</i> Lautaro Colautti Paredes	468–472
Laleff, Ilieff, Ricaro. <i>Poderes de la abyección. Política y ontología lacaniana</i> Tomás Speziale	473–477
Normas de publicación	478–479
Convocatoria para los próximos números	480

Equipo Editorial

Director

Marcelo Raffin, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Comité Editorial

Luis Félix Blengino, *Universidad Nacional de La Matanza (UNLAM), Argentina.*

Sebastián Botticelli, *Universidad Nacional de Luján Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF), Argentina.*

Iván Gabriel Dalmau, *Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Argentina.*

Omar Darío Heffes, *Universidad Nacional de Avellaneda (UNDAV), Argentina.*

Pablo Martín Méndez, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Universidad Nacional de Lanús (UNLa), Argentina.*

Alejandra Pagotto, *Universidad Nacional de Avellaneda (UNDAV), Argentina.*

Senda Sferco, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) – Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional del Litoral (UNL), Argentina.*

Natalia Taccetta, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Comité Académico

Cecilia Abdo Perez, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Irma Julienne Angue-Medoux, *Universidad Omar Bongo (UOB), Gabón.*

Cícero Araujo, *Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CONPq) - Centro de Estudos de Cultura Contemporânea (CEDEC) - Universidade de São Paulo (USP), Brasil.*

Mariela Avila Gutiérrez, *Universidad Católica Silva Hénriquez (UCSH), Chile.*

Bencherki Benmeziane, *Universidad de Orán, Argelia.*

Atilio Borón, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Hugo Biagini, *Centro de Ciencia, Educación y Sociedad (CECIES), Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES), Academia Nacional de Ciencias, Argentina.*

Ernani Chaves, *Universidade Federal do Pará (UFPA), Brasil.*

Carlos Contreras Guala, *Universidad de Chile (UCHile) - Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso (UV), Chile.*

Mónica Cragolini, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Filosóficas Alejandro Korn - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Marie Cuillerai, *Universidad de París VII Denis Diderot, Francia.*

Luís Antônio Cunha Ribeiro, *Universidade Federal Fluminense (UFF), Brasil.*

Sophie Daviaud, *Institut d'Études Politiques, Centre de recherche CHERPA (Croyance, Histoire, Espace, Régulation Politique et Administrative), Sciences-Po Aix-en-Provence, Francia.*

Emilio de Ipola, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Stéphane Douailler, *Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.*

Ricardo Forster, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Cristina Genovese, *Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan (UNSJ), Argentina.*

Eduardo Grüner, *Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC), Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Claudia Gutiérrez, *Universidad de Chile (UCHile), Chile.*

Claudio Sergio Ingerflom, *Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Argentina.*

Mónica Jaramillo, *Universidad Industrial de Santander (UIS), Colombia.*

Fabián Ludueña Romandini, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) -*

Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.

Sylvie Lindeperg, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Francia.

Scarlett Marton, Universidade de São Paulo (USP), Brasil.

Claudio Martyniuk, Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.

Susana Murillo, Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG). Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.

Bjarne Melkevik, Université Laval (ULaval), Québec, Canadá.

Francisco Naishtat, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

Teresa Oñate, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), España.

Elías Palti, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Centro de Historia Intelectual, Universidad Nacional de Quilmes (UNQ) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.

Luca Paltrinieri, Université de Rennes 1. Francia.

Eduardo Peñafort, Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan, Argentina.

Beatriz Podestá, Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan (UNSJ), Argentina.

Jacques Poulain, Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.

Judith Revel, Universidad Paris X Nanterre, Francia.

Eduardo Rinesi, Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS), Argentina.

Gabriela Rodríguez, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.

Miguel Ángel Rossi, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.

Vicente Sánchez-Biosca, Universidad de Valencia (UV), España.

Felisa Santos, Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.

Julian Sauquillo González, Universidad Autónoma de Madrid (UAM), España

Diego Tatián, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)*
- *Instituto de Humanidades - Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.*

Verónica Tozzi, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)* - *Instituto de Investigaciones Filosóficas Alejandro Korn - Universidad de Buenos Aires (UBA)* - *Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTref), Argentina.*

Francisco Vazquez García, *Universidad de Cádiz.*

Patrice Vermeren, *Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.*

José Luis Villacañas Berlanga, *Universidad Complutense de Madrid.*

Susana Villavicencio, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

También fueron parte del Comité Académico

Jorge Dotti, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)* - *Instituto de Investigaciones Filosóficas Alejandro Korn - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.* †

Guillermo Hoyos Vásquez, *Pontificia Universidad Javeriana, Colombia.* †

Diseño original

Daniel Sbampato.

Editorial

La Revista *El banquete de los dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política contemporáneas* se orienta a temáticas propias de la Filosofía y la Teoría Política contemporáneas, con el objetivo de difundir y debatir ampliamente resultados de investigación y aportes recientes a estas áreas del conocimiento. Evoca en su nombre uno de los más bellos diálogos platónicos y lugares clásicos de la Filosofía al tiempo que, con ese gesto, recupera la celebración del pensamiento, del intercambio de ideas, del diálogo, del encuentro, de la amistad, del placer y de la vida. Pero se trata también de una celebración de la “teoría” en el sentido griego antiguo de la palabra, es decir, como intermediación entre los dioses y los mortales, como aquello que se contiene entre quienes pretenden el conocimiento y que puede acercarnos más a alguna idea de verdad, discutida, cuestionada pero que no deja de disputar un valor de predicación y constitución sobre la vida y el mundo, nunca definitivo, siempre en pugna, parcial y creador de sentido.

En esta oportunidad, el *dossier* temático se enfocará en las críticas que se han configurado respecto del colonialismo moderno. El conjunto de éstas conformó una serie de campos específicos que asumieron distintos nombres, como estudios poscoloniales, subalternos y decoloniales. Al mismo tiempo, ese trabajo académico se fue entremezclando con prácticas militantes y políticas ante la necesidad de acompañar y legitimar los procesos de descolonización que tuvieron lugar durante la segunda mitad del siglo XX, así como las demandas, las reivindicaciones y las luchas emancipatorias llevadas a cabo por diversos colectivos y grupos que pusieron de relieve la situación de discriminación, dominación y opresión en la que habían sido puestos como consecuencia de las relaciones coloniales. Estas acciones pretendieron no solo denunciar e intervenir sobre hechos y relaciones del pasado colonial sino, asimismo, sobre una realidad presente, producto tanto de los efectos de esos hechos y relaciones

como de las nuevas situaciones de dependencia entre sociedades y Estados. En este sentido, lo que los estudios críticos poscoloniales, subalternos o decoloniales, así como las prácticas políticas, ubican en el centro de la crítica es la colonialidad como la explicitación de la relación de dominación que implica el colonialismo y que consiste en la configuración de relaciones imaginarias y materiales asimétricas entre pueblos, culturas, grupos e individuos, surgidas a partir de las relaciones establecidas en el escenario geopolítico moderno y contemporáneo, atravesando la cultura, la sociedad y la economía en todos sus aspectos. Es esa relación de asimetría la que sigue informando en nuestras actuales sociedades poscoloniales, la autopercepción y la percepción del otro y, sobre todo, la percepción de las relaciones que median entre unos y otros y el lugar que en ellas ocupan unos y otros, naturalizándolas en un orden determinado. Razón por la cual, el citado campo de problemas resulta por demás relevante para la agenda de la Filosofía y la Teoría Política Contemporáneas.

Recordamos, asimismo, que la Revista *El banquete de los dioses* cuenta, además, con la sección de “Artículos”, que ofrece trabajos acerca de desarrollos de autores y temáticas de la Filosofía y la Teoría Política inscriptos en diferentes tradiciones del pensamiento contemporáneo, como así también trabajos elaborados a partir del modo en que los representantes de la Filosofía y la Teoría Política contemporáneas interpretan a otros autores contemporáneos o de la Filosofía y la Teoría Política clásica, medieval y moderna y cómo ellos son interpretados o retomados. Por otra parte, la sección “Reseñas” presenta reseñas de novedades bibliográficas relacionadas con las temáticas de la revista. Los invitamos entonces, estimadas/os lectoras/es, al banquete de este número.

Comité Editorial

Buenos Aires, diciembre de 2023

Cabildos y autogobierno: liberación colonial en Guaman Poma

Cabildos and Self-Government: Colonial Liberation in Guaman Poma

Diego Fernández Peychaux*

Fecha de Recepción: 31/08/2023

Fecha de Aceptación: 22/11/2023

Resumen: *El artículo se propone realizar una lectura teórico-política del Primer nueva crónica y buen gobierno (1615) de Felipe Guamán Poma de Ayala. En particular, indaga el modo en el que este vincula a la liberación con la organización del autogobierno en cabildos. En su crónica la hacienda comunitaria es el pilar para la multiplicación de las gentes y el aumento del poder de los pueblos. Esto supone una crítica a los dispositivos discursivos que ya en el siglo XVI buscaban vincular a lo comunitario con la falta de libertad. En contraste, la obra de este intelectual indígena caracteriza la colonialidad de una noción de la libertad anclada en el despliegue de lo propio.*

Palabras

clave:

libertad – cabildos – poder – autogobierno – colonialidad

Abstract:

This article aims to provide a theory-political reading of Felipe Guaman Poma de Ayala's First New Chronicle and Good Government, 1615. It explores the way in which he links liberation with the organisation of self-government in cabildos. In his chronicle, the communal hacienda is the pillar for the multiplication of the people and the increase in the power of the people. This is a critique of the discursive devices that already in the 16th century sought to link the communal with the lack of freedom. In contrast, the work of this indigenous intellectual

* Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid (UCM, España). Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), radicado en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (IIGG-FSoc-UBA). Correo electrónico: dfpeychaux@uba.ar
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0403-7332>

characterises the coloniality of a notion of freedom anchored in the deployment of one's proper.

Keywords: *Liberty – Cabildos – Power – Self-governance – Colonialit*

Felipe Guaman Poma de Ayala expone su pensamiento sobre el vínculo entre el poder y la libertad en un autorretrato en el que se ubica arrodillado frente al rey Felipe III (figura 1). Según el análisis que propone Rolena Adorno de los dibujos de su *Primer nueva crónica y buen gobierno* (1615), en estos la jerarquización de elementos se expresaría siguiendo una línea transversal y no vertical. De este modo, en el patrón andino la diagonal que une la parte superior izquierda (en la que se ubica Felipe III) con la inferior derecha (que ocupa Guaman Poma) expresa la preminencia del monarca sobre su obediente súbdito (Adorno 1991a, pp. 121 y ss.). El hecho de que la ilustración consista en un autorretrato reforzaría la conclusión de que el autor emplea tal disposición de los personajes para expresar la eminencia del poder del emperador. Sin embargo, como intentaré exponer en el artículo, cabe realizar otra lectura.



Figura 1. “Pregunta Su Majestad, responde el autor. Don Phelipe el tercero, rey monarca del mundo. Ayala el autor. Presenta personalmente el autor la crónica a Su Majestad” (PNC, f. 961[975]).

En el dibujo del diálogo y en la descripción que le sigue el lenguaje cortés con el que ambos se interpelan no le impide al “autor” expresar al monarca que el fundamento de su poder está en el pueblo y no en el título imperial. En un registro visual la proximidad física entre los personajes y el hecho de que un indio sea confidente del Emperador da indicios de que allí sucede algo más de lo que se pretende. En primer lugar, se subvierte un dispositivo clave del poder: la distancia que impide a los subalternos apreciar en su realidad a la persona que manda.¹ Si el pensamiento político de la modernidad en ciernes se empeñará en pensar al poder a través de dispositivos de representación de un fundamento trascendente (Duso, 2016, p. 250), en el pensamiento de Guaman Poma esa distancia debe acortarse hasta desaparecer. A lo largo de su crónica las autoridades legítimas no están lejos, ni provienen del “más allá” espacial o temporal, sino que comen en la plaza pública entre sus súbditos (PNC, f. 760[774]).²

En segundo lugar, en esa escena las relaciones de poder quedan dislocadas porque, como dije, es el monarca quien no sabe y pregunta a un indio sobre *cómo multiplicar a la gente y cómo hacer ricos a sus súbditos* (PNC, f. 963[977]). La

1047



Figura 2 “Ciudad la Villa Rica Imperial de Potocchi, por la dihana es Castilla, Roma es Roma, el Papa es Papa, y el rey es monarca del mundo; y la Santa Madre Iglesia es defendida, y nuestra fe guardada por los cuatro reyes de las Indias, y por el emperador Inga...” (PNC, f. 1057[1065]).

¹ Ver Maquiavelo (1532/2013c. 18, p. 95) y La Boétie (1577/2008, p. 64).

² La abreviatura PNC corresponde al *Primer nueva crónica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala.

respuesta que le ofrece el autor a ambas preguntas es que para multiplicarse las *gentes* han de vivir como cristianos y para ser ricos los *indios* han de tener “hacienda de comunidad”. Con todo, si la multiplicación de las gentes denota los efectos del buen gobierno, ¿qué importancia tiene la riqueza de los indios? Más aún, ¿por qué le debería interesar al rey multiplicarlos en lugar de explotarlos hasta su extinción como hacían, según Guaman Poma, los oficiales coloniales? La respuesta a ambos interrogantes se puede encontrar cuando Guaman Poma subraya el vínculo de intereses que unía a los indígenas con la monarquía en oposición a los conquistadores. Por ello, responde el autor en este interrogatorio simulado, si se acaban los indios se extingue el poder de Castilla:

El serenísimo emperador y rey que Dios tiene en la gloria *fue poderoso por los indios* de este reino y su padre de vuestra Majestad también fue monarca con *gran poderío y potestad sonado por los indios* de este reino y vuestra Majestad también. (PNC, f. 964[982]).

Al hacer este señalamiento, Guaman Poma marca no solo los límites normativos (buscar el bien común), sino también los fácticos (disponer de una fuente de poder) de la potestad imperial. Tal demarcación no es original por su contenido, sino por la posición desde la que se la enuncia. En efecto, como señala Horst Pietschmann (1989, p. 28), ambos límites formaban parte de los antecedentes castellanos que se remontan a las Leyes de Partidas del siglo XIII. El ejercicio del poder imperial y real depende, según la ley IV del título I de la Segunda Partida, del “amor de su gente” y la riqueza del reino. La cual, a su vez, se expresa en la multiplicación de la población. Los tiranos, agrega la ley X, hacen pobres a los pueblos. Ahora bien, como el mismo Pietschmann agrega, la unificación racial y cultural fue una herramienta de la corona castellana para el ejercicio de la potestad soberana.

Por ello, que un indio enuncie los mismos argumentos para sostener la legitimidad de la diferencia religiosa, cultural y jurídica andina supone un

desprendimiento radical con respecto a la colonialidad en ciernes (Mignolo, 2007, pp. 460 y ss.). El autor le dice al rey que mejor “se acuerde” de que su poder es resultado de la multiplicación de los súbditos a través de una forma comunitaria de organización del trabajo y la producción de bienes. Son esas comunidades andinas las que sostienen su poder imperial y no las alianzas de funcionarios coloniales con caciques locales que buscan su provecho personal. Además, insiste el autor, esas “serpientes que comen gente” no temen al monarca y se rebelan en su contra (*PNC*, ff. 370-437, 695[709]).

La mirada desafiante que dirige al rostro perplejo de monarca tiene un correlato unos folios más adelante cuando Guaman Poma figura esa disposición de las relaciones de poder en la ilustración de la ciudad de Potosí (figura 2). En ella aparecen el Inca y los principales de los cuatro *suyos* incaicos sosteniendo las pirámides de Hércules sobre la que se yergue el escudo imperial flanqueado por la expresión *Plus Ultra*. Justo por encima se lee nuevamente: “Por la dicha mina es Castilla, Roma es Roma, el Papa es Papa, y el rey es monarca del mundo ... y *nuestra fe* guardada por los cuatro reyes de las Indias”. El “más allá [*plus ultra*]” del escudo imperial que se suponía hacía referencia al carácter universal del imperio (MacCormack, 2007, p. 228) tiene por fundamento en la ilustración de Guaman Poma al trabajo que movilizan las cuatro parcialidades indígenas de los Andes y no “al revés”. Es más, esas mismas parcialidades defienden una fe que ya no es uno “de ellos”, sino “nuestra”. Es decir, que se le hace recordar al monarca lo que en realidad no sabe y sobre lo que está confundido: no son los castellanos quienes rescatan a las poblaciones andinas de un “más allá” del mundo y de la historia, sino éstas quienes tienen ese poder.

Esta forma de figurar y describir la composición del poder supone su democratización. En la crónica esa distribución asimétrica, pero recíproca, del poder aparece descrita a través de una propuesta de organizar a las poblaciones indígenas en *cabildos* —n.b. institución característica del autogobierno local romano-castellano—³ en los que se entreveren las autoridades dinásticas con otras electivas y rotativas (*PNC*,

³ Cf. MacCormack (2007, p. 122) donde cita un extracto de las Cortes de Toro de 1480 en las que Isabel y Fernando mandan que cada ciudad tenga un ayuntamiento o cabildo.

ff. 738[752]-775[789]). Ese *buen gobierno* que imagina debería impedir los abusos y dar lugar a la multiplicación de los indios. Lo singular de su propuesta consiste en que la riqueza de las comunidades requiere de una jerarquización de funciones distinguiendo al *mandón* del indio *común*, pero, al mismo tiempo, esa riqueza comporta un poder que les permite a estas retener la lealtad de sus caciques y principales para que los defiendan de los abusos que impone el régimen colonial. Tales lealtades se evidencian, sostiene Guaman Poma, en el miedo que esos caciques y principales tendrían a las comunidades y no al corregidor (*PNC*, f. 760[774]). Por lo tanto, esta organización de las autoridades indígenas bajo la forma del *cabildo*, lejos de recostarse en la mera restitución de las jerarquías dinásticas incaicas o preincaicas (un retorno a las behetrías, Cf. Porrás Barrenechea, 1921), conlleva una redistribución del poder que el entramado institucional de la colonia tendía a concentrar en sus oficiales y las alianzas de estos con las jerarquías locales. Las *comunidades*, por lo tanto, se *liberarían* de esa opresión política y económica toda vez que su autogobierno vuelva a poner en acto formas comunitarias del poder político y económico.

Para analizar este vínculo entre lo comunitario, el autogobierno y la liberación propongo componer diversos elementos que se exponen por separado en los siguientes apartados. En el primero, se fundamenta la posibilidad de una lectura del *Primer nueva crónica y buen gobierno* desde una perspectiva teórico-política que recupere su proyecto político y lo disloque de la posición de “fuente” para el conocimiento etnohistórico del pasado prehispánico o preincaico. En el segundo, se presenta el *Informe [...] al Licenciado Briviesca de Muñatones* de Polo Ondegardo (1561) en el que se alude al comunitarismo incaico como causante de una “condición” de los nativos que les impedía el ejercicio de la libertad y, por lo tanto, explica el daño que habían sufrido al ser liberados. En el tercer apartado, se presenta la concepción de Guaman Poma sobre los cabildos, su orden interno y cómo entrevera una legitimidad dinástica con la democrática. El propósito es mostrar el modo en el que invierte la lógica del argumento de Ondegardo al vincular el autogobierno con el poder comunitario. Por último, en las consideraciones finales, buscaré realizar algunas reflexiones acerca de

las implicaciones contemporáneas de la crítica de Guaman Poma sobre el régimen colonial y los modos comunitarios de resistirlo y transformarlo.

Hacia una lectura teórico-política de la crónica de Guaman Poma

Guaman Poma terminó de elaborar su *Primer nueva corónica y buen gobierno* entre 1613 y 1615, pero se editó y publicó recién en el siglo XX. Desde ese momento ha suscitado numerosos estudios y debates sobre su contenido. El primer elemento de la composición que propongo en el artículo es justificar una lectura teórico-política que vaya más allá de su caracterización como obra literaria o fuente etnohistórica. Para ello, busco resaltar que la obra, como tantas otras que componen el *corpus* de la teoría política, es una forma de intervención en un conflicto político. Por lo tanto, conlleva un proyecto singular para disputar una posición específica en las relaciones de poder en ciernes.

Su pensamiento resulta productivo para una reflexión desde la teoría política porque habitamos tiempos mixtos, dice Silvia Rivera Cusicanqui, en los que se superponen diversos horizontes históricos que van desde la historia prehispánica hasta el presente populista (2023, p. 187; 2015, p. 180). En el caso de Guaman Poma tal mixtura es particularmente relevante porque escribió desde el mismo escenario espacio-temporal en el que se estaba forjando el patrón colonial de poder. Es decir, si el despliegue de la Modernidad como proyecto civilizatorio se caracteriza por un patrón de poder fundado en la distribución racial del poder y del saber (Quijano, 2014), la crítica de Guaman Poma se dirige, precisamente, a los mojones de las fronteras territoriales y mentales que los intelectuales orgánicos del régimen colonial buscaban fijar para hacer esa distribución de la población (Mezzadra y Neilson, 2017; Anzaldúa, 1987).

Con todo, para poder seguir a la crítica de Guaman Poma a través de los múltiples horizontes históricos y emplearla como herramienta teórico-política para el presente se requiere distinguir y ponderar tres modos de aproximación diversos: i) la

mediación cultural, ii) el sincretismo, y iii) la doble significación. Mientras las dos primeras confinan a Guaman Poma a su rol de cronista del pasado, la última lo ubica en la posición de un intelectual indígena con un proyecto político.

i. Según la *mediación cultural* su crónica buscaba solo explicar a los “españoles” lo que no sabían del pasado andino y así hacer posible una sociedad común. El problema que no advierte esta forma de lectura es que, si los cronistas se estaban inventando un “indio” al que poder dominar, Guaman Poma, como tantos otros, jugó con esa figura para subvertirla. Dicho de otro modo, Guaman Poma no se dejaría atrapar por la ignorancia del mundo que produce lo que Charles Mills llama el “contrato epistemológico” que subyace al “contrato racial” de los conquistadores. Según ese doble contrato, se otorga validez y autoridad a un conjunto de percepciones sobre una realidad inventada en la que se dispone el carácter prepolítico de la población descrita como “no blanca” (Mills, 1997, pp. 9-18).

En los siglos XVI y XVII en los que vive y escribe Guaman Poma se están redactando las cláusulas de ambos contratos y, por lo tanto, me parece políticamente ingenuo denunciar, como por ejemplo hizo Porras Barrenechea (1921, p. 57), la arbitrariedad histórico-antropológica de su descripción del mundo prehispánico y en consecuencia desacreditar su “mediación”. La “monstruosa miscelánea”, como Porras Barrenechea llamó a la crónica, también puede leerse como un intento de Guaman Poma por vestirse del indio que los cronistas castellanos se estaban inventando para poner en evidencia la arbitrariedad y el equívoco de los contratos epistemológico y racial que tal invención ponía en marcha.

Desde este otro enfoque, agrega Gonzalo Lamana, la “extravagancia” de las mediaciones de Guaman Poma más que alejarnos de una verdad objetiva refuerzan el propósito de someter a reconsideración los saberes “válidos” (2022, pp. 90 y ss). Un ejemplo muy transitado del aparente “embrollo” que produce Guaman Poma en la historia universal se encuentra, por ejemplo, en su semblanza del poblamiento de los Andes por parte de los hijos de Noe. En una primera capa de lectura esa versión del acontecimiento bíblico está disputando con los castellanos el derecho del primer

ocupante que legitime los derechos soberanos prehispánicos. Pero, advierte Lamana, también estamos ante una narración que incluye una nada despreciable dosis de humor. Guaman Poma añade a las disquisiciones como las de José de Acosta en su *Historia natural y moral de las indias*, el *plus* de la intervención divina. Como si dijera: tenemos derechos soberanos porque llegamos antes ya que dios nos trajo. El interrogante que se abre a través de su intromisión en la historia es ¿por qué su versión es menos fiable que la otra? En última instancia, subraya irónicamente el propio Guaman Poma, las formas de la providencia divina son inescrutables (*PNC*, f. 26).

La referencia a Noe no es arbitraria, sino que forma parte del repertorio histórico con el que durante los siglos XVI, XVII o XVIII se justificaba el derecho divino de los reyes. De hecho, hay que inscribir a Guaman Poma en la nómina de quienes discutirán y se mofarán de este fundamento. En ella se encuentra célebres filósofos modernos como Francisco Suárez en su *Defensio fidei* de 1613, John Locke en su *Two Treatises on Government* de 1689 y Jean-Jacques Rousseau en su *Du contrat social* de 1762.

Con todo, la versión de Guaman Poma tiene ciertos añadidos que Lamana subraya. Su crónica no se limita a señalar el carácter vago de la intervención divina, sino que remarca su carácter pluricéntrico. Esto pone en consideración que en el mundo andino no se produce la decadencia que afecta a la humanidad en otros lugares. A raíz de lo cual, las poblaciones andinas logran mediante la razón descubrir y practicar el principio divino de la misericordia. Los españoles, en cambio, por su decadencia requirieron de la revelación para conocerlo, pero, aun así, no los practican. Finalmente, su versión de la historia universal ubica a esas poblaciones en el tiempo presente (*PNC*, f. 56-58). Todos estos “añadidos” no comportan meras enmiendas etnohistóricamente informadas del contrato epistémico que buscarían mediar culturalmente en los términos de los contratos, sino que llevan a cabo una subversión completa de sus términos.

ii. Misma crítica cabe hacerse al modo de lectura que identifica en Guaman Poma un afán *sincrético*. Según esta metáfora la crónica sería un ensayo de la armonía posible de voces culturales europeas y andinas. En efecto, en su crónica se encuentran elementos de patrones culturales diversos (MacCormak 2007; Michaud, 2020), lo cual

permitiría identificar lo auténtico de lo importado y, en definitiva, separar y validar lo “indio” de lo “europeo”. A ello se dedica Rolena Adorno en sus análisis semióticos de los dibujos del cronista. Lo que se pierde con esta lectura es, precisamente, el carácter arbitrario de la frontera entre lo indio y lo europeo y cómo Guaman Poma la atraviesa y reconfigura. Considero que desde una perspectiva teórico-política la pregunta que nos interesa es por qué y para qué y no tanto si es cierta o no la narración que presenta un texto. ¿O acaso alguien se ha sentido impedido de emplear el marco teórico de los contractualistas del siglo XVII para pensar la política contemporánea porque su versión de la historia de la humanidad resulta historiográficamente inválida? En todo caso, esas validaciones o refutaciones historiográficas, semióticas, antropológicas, serían el punto de partida de nuestros interrogantes y no el de llegada.

iii. El tercer modo de lectura requiere, como propone Gonzalo Lamana, advertir que Guaman Poma recurre constantemente a la *doble significación*. Como tantos otros actores políticos andinos, se percató de que lo que se está forjando en los discursos públicos entre el siglo XVI y XVII era qué significa ser *indios* y qué puede hacerse con ello (Lamana, 2022, p. 149). En consecuencia, sus textos exponen la doble significación de las figuras en disputa. Reconocerse como indio, pero reconfigurando la significación posible exhibe, como señalábamos, la arbitrariedad de la segregación colonial y permite pensar formas de resistirla y transformarla.

En los términos de Jacques Rancière esa doble significación es la que abre el espacio del *desacuerdo* político. Al igual que las escenas que trabaja el escritor francés en la historia griega o romana, en los Andes del siglo XVI y XVII hay *política* no porque los diversos actores no se entiendan a raíz del desconocimiento o el malentendido, sino porque la “confusión homonímica” hace que “los interlocutores entienden y no entienden lo mismo en las mismas palabras” (Rancière, 1996, p. 9). A su vez, en los Andes se da una situación extrema del desacuerdo muy similar a la de la historia de la secesión de los plebeyos en el Monte Aventino a raíz del precio de los alimentos y la esclavitud por deudas. El desacuerdo de ambos acontecimientos consiste, siguiendo el análisis de Rancière, en que unos (los nobles del senado romano o los conquistadores

españoles) no solo no ven el objeto común que se les presenta, sino que no entienden que los sonidos emitidos por la plebe “india” compongan palabras y ordenamientos racionales como los suyos (Rancière, 1996, p. 11). Para estos, los plebeyos o los indios no argumentaban, solo hacían ruido.

En este escenario extremo de desacuerdo Guaman Poma se inventa una interlocución en la que Felipe III, como el senador romano Menenio, aparece escuchando y haciéndose escuchar, estableciendo la igualdad entre ambos. Advertir este desplazamiento de la escena “pregunta su majestad, responde el autor” (figura 1), dota a la carta manuscrita por un indio de una fuerte irreverencia. Primero, porque en ella, desde el comienzo se denuncia el contrato epistémico afirmando que los españoles no saben, no conocen, la verdad del mundo. Segundo, porque, como vimos en la introducción del artículo, amenaza al rey, al papa y a todo el reino de Castilla. Tercero, de un modo aún más simple, pero no por ello menos espectacular, porque el mero acto de la escritura desafiaba la distribución racial del trabajo y del saber (Quijano, 2014), lo cual desbarataba la posibilidad de un contrato racial entre conquistadores que lo excluya. De hecho, hay que tener en cuenta que, en la década de 1560, cuando el mismo Guaman Poma estaba oficiando de ayudante de escribanos, el licenciado Polo Ondegardo, uno de esos intelectuales orgánicos de la administración colonial, sostenía en el *Informe* que vamos a comentar en el próximo apartado que la “condición” de los indios en los Andes los hacía incapaces de ser libres, de *saber* qué era lo que les convenía y, mucho menos, de escribir una “relación” de los acontecimientos (Ondegardo, 1561/2012, f. 24v).

La irreverencia de Guaman no es una excepción que solo vendría a confirmar la regla dispuesta por Ondegardo. Un montaje posible de la constelación en la que escribe Guaman Poma debería involucrar tanto a la literatura criticista de la conquista⁴ como a otros documentos producidos por la población indígena que, como su crónica, hacen insostenible la imagen de un debate entre españoles con diversas posiciones morales.

⁴ Ver una introducción a los miembros de esta corriente en Lohmann-Villena (1971).

Por ejemplo, la célebre disputa entre Bartolomé De las Casas y Ginés de Sepúlveda. Esa imagen reitera una segregación racial del saber y del poder en la medida en la que no reconoce la evidente agencia política de Guaman Poma y otros actores indígenas que “negocian el miedo” con los conquistadores.⁵ De hecho, cabría preguntarse en qué medida las críticas lascasianas de la conquista eran producto exclusivo de la indignación moral de las almas bellas frente al horror de la frontera colonial o si también había en ellas una incorporación de los argumentos y posiciones de los Otros de la modernidad. Es decir, en qué medida los textos criticistas eran ya el efecto de la pedagogía de la doble significación de actores como Guaman Poma.

Comunitarismo o liberación: el informe de Polo de Ondegardo

El segundo elemento que quiero presentar para analizar la concepción de la liberación colonial en Guaman Poma es el *Informe del Licenciado Juan Polo Ondegardo al Licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú* de 1561. En este documento de la administración colonial se expresa de modo explícito la contraposición entre lo comunitario y la posibilidad del despliegue de la libertad individual. Como esta contraposición es la que refuta Guaman Poma, es pertinente detenerse brevemente en su presentación.

El informe, como su título indica, está redactado por Juan Polo Ondegardo, encomendero, excorregidor del Cuzco y funcionario central en la construcción del sistema de gobierno colonial en la segunda mitad del siglo XVI (antes y durante el gobierno del Virrey Francisco de Toledo). El destinatario, el licenciado Briviesca de Muñatones, era uno de los miembros de los “comisarios de la perpetuidad”. Estos habían llegado al Perú hacia 1561 con el propósito de evaluar la oferta de los encomenderos de comprar la jurisdicción sobre el territorio americano y que había sido resistida por una alianza de indígenas, frailes y soldados (Hampe Martínez, 1990, pp. 374-375). En el *Informe* contestó a una serie de preguntas que había fijado Felipe II en

⁵ Tomo la expresión “negociación del miedo” de Rolena Adorno (1991b).

una real cédula de 1566 sobre el sistema de tributación prehispánico y la diferencia con el régimen colonial (Lamana, 2012, p. 18).

Como se sabe, la oferta de los encomenderos para adquirir la jurisdicción perpetua sobre los territorios y poblaciones encomendadas fue finalmente descartada. Sin embargo, también se sabe que ello no significó la derrota efectiva de la posición política que expresaron los encomenderos. Lo sabemos, en gran medida, porque en 1615, medio siglo después, encontramos que Guaman Poma dirigía hacia los encomenderos críticas tan furibundas como las que encontramos en los textos lascasianos de la polémica del siglo anterior. Tanto es así, que podría afirmarse que las reformas que Francisco de Toledo introduce hacia 1570 estaban conceptualmente más en sintonía con la postura de Ondegardo, defensor de la enajenación, que con las de un Bartolomé De las Casas que la denunciaba.

En su defensa de la oferta de enajenación a perpetuidad, Ondegardo no rechazó el “ordenamiento” político y económico de los incas, a quienes atribuía la organización que encontraron los españoles, sino que sostuvo que el mayor provecho para todas las partes (indios, encomenderos y la corona) dependía de que la convivencia con las sociedades autóctonas respetase sus derechos (fueros) y modos de ordenamiento compatibles con la religión cristiana. Ahora bien, resulta central identificar cómo trazó la frontera de lo admisible. La demarcación no pasaba solamente entre las “verdades” teológicas y las denuncias de “idolatrías”, abarcaba también una disquisición sobre diversas formas de vivir en comunidad política.

En su informe Ondegardo diferenciaba la *condición* que se seguía de los ordenamientos andinos de la que producían “nuestras” repúblicas. El comunitarismo que impusieron los incas en los Andes ahogaba la libertad porque no permitía que “cada uno de nosotros [tenga] el cuidado que vemos de entender cada uno en su hacienda” y, en consecuencia, ejercía una forma de gobierno que iba más allá de la necesaria para garantizar “la sujeción que está ordenada que tengamos los unos a los otros y el freno que con nuestra orden está puesto para que ninguno se desmande” (Ondegardo, 1561/2012, f. 22v). En definitiva, el despliegue de la vida libre no requería la

participación de la elaboración de las leyes, como sostenía la tradición política republicana remontable hasta Aristóteles, sino construir barreras que garantizaran un ámbito de no interferencia en el que cada uno en su sitio se ocupara de su hacienda. En consecuencia, y a diferencia del régimen incaico, las repúblicas que crean las condiciones para el despliegue de la libertad particular no suplen la falta de previsión individual, sino solo contienen la malicia humana y resguardan las jerarquías (Ondegardo, 1561/2012, f. 22v).

La conclusión que el informe buscaba poner a consideración de la corona era que no cualquier república podía vivir libremente y, por lo tanto, ello explicaba la equivalencia entre la liberación y la ruina de los nativos. De modo que solo su nuevo sojuzgamiento les traería el bienestar perdido. Este vínculo contradictorio entre la liberación y el daño no estaba causado por la conquista española, sino por la servidumbre de siglos que convirtió a los indios en “niños tiernos, que no tienen prudencia para regirse” (Ondegardo, 1561/2012, f. 24v). El efecto de tal frontera entre la vida comunitaria y la libertad es bifronte. Al participar de la *invención* del *indio-niño* incapaz de gobernarse, *contra-inventa* al castellano industrioso y codicioso cuya iniciativa económica denota la capacidad de ejercicio de su libertad política (Ondegardo, 1561/2012, ff. 10v, 22v).

Estos argumentos anticipan, en cierto modo, una de las premisas fundamentales del contrato racial lockeano (Mills, 1997, 67 y ss). En *Two Treatises on Government* (1689) su autor, John Locke, sostenía que la legitimidad de la esclavitud del cautivo se fundamentaba en sus propias acciones y no en el derecho de su amo. La servidumbre, decía Locke, no se seguía de la naturaleza, sino de la voluntad corrupta de quien debía pagar con su trabajo los agravios cometidos a la ley de la naturaleza (1689/1991, §§ 8-24). En el caso de los indígenas de América el daño se cometía cuando obstaculizaban a los colonos la apropiación laboriosa de las tierras vacantes y sin cultivar (Fernández Psychaux, 2021; Abdo Ferez, 2011).

Al igual que Locke, pero más de un siglo antes, Ondegardo propuso un contrato racial con el que mantener a la población indígena en una suerte de estadio prepolítico

que justifique su dominio. La redacción de los fundamentos de tal contrato no toma la forma de un tratado, sino de un informe pseudo-etnográfico sobre el comunitarismo andino. Este, señalaba su autor, había supuesto ahogar durante siglos toda posibilidad de que entre los indios surgiese la industriosisidad y la codicia del ciudadano libre. En su descripción realizaba especial énfasis en que los Incas lograron conquistar a diversas poblaciones y ponerlas bajo una organización comunitaria, centralizada y jerarquizada. Esta imponía la responsabilidad colectiva del pago del tributo, impedía tener nada como propio, ahogaba toda iniciativa particular y, en definitiva, sujetaba a la autoridad absoluta de un sistema estratificado de cacicazgos y gobernaciones que culminaba en el Inca.

De tal manera los puso debajo de su dominio que *ni les quedó hacienda propia ni medios para adquirirla, ni libertad para tratar ni contratar*, ni tiempo para que en cosa propia se pudiesen ocupar si no era el necesario para cumplir con la necesidad humana. (Ondegardo, 1561/2012, f. 7v, cursivas añadidas)

Un elemento central en dicho régimen, según reconoce Ondegardo, era la redistribución que permitían la tributación con la prestación de servicios personales (y no con la entrega de bienes) y la centralización de los bienes producidos comunitariamente en depósitos separados según una función específica (cubrir las necesidades del Inca, la religión o del pueblo). La economía incaica que describe el *Informe* no era de subsistencia, sino que producía bienes más allá de la capacidad de consumo (Ondegardo, 1561/2012, f. 4). Por ello, una función central de las diversas jerarquías era organizar la redistribución a través de intercambios pautados, por ejemplo, en el caso de los depósitos del Inca: “aún servía para provisión de los pueblos cuando había necesidad y *el Inca lo dispensaba*” (Ondegardo, 1561/2012, f. 3v). Más adelante agregaba “Verdad es que en algunas partes hallo yo que la comunidad también hiciese chácara para tiempo de necesidad, pero es averiguado que cuando la había, de los depósitos del Inca en todas partes se remediaba” (Ondegardo, 1561/2012, f. 5v).

Esta función de redistribución ocasiona una zona de indefinición en la que el pueblo se proveía en caso de necesidad “si el Inca lo dispensaba”, pero, al mismo tiempo, el tributo “también resultaba en provecho suyo, era en común”. A través del carácter comunitario del trabajo a los particulares “ni le podía sobrar ni faltar ni poder tener necesidad en ninguna parte” (Ondegardo, 1561/2012, f. 7v). De modo que la redistribución se regía por pautas de intercambios ancladas en el principio que contemporáneamente se denomina de reciprocidad (Cf. Polanyi, 1992, p. 100; Rivera Cusicanqui, 2023, pp. 181 y ss).

Ondegardo en su informe menciona estos aspectos, pero nada dice de las consecuencias que tenían para su argumento principal: que los tributos que imponía la colonia eran justos porque permitían mantener ocupada a una población viciosa. Así, en vez de comparar los efectos de dicha reciprocidad asimétrica con los del extractivismo colonial (paralelo que, por ejemplo, sí hace Francisco Falcón en su *Representación de los daños y molestias que se hacen a los indios* de 1567), dedica su *Informe* a demostrar que el comunitarismo acostumbró a los indígenas a no ocuparse de sus cosas más que de lo estrictamente necesario para subsistir. De ahí que, según Ondegardo, aun habiendo obtenido la disposición de las cosas que antes eran del Inca y disminuido los tributos liberándoseles una gran cantidad de tiempo productivo, los indígenas seguían siendo pobres. Es decir, lo que explicaba la pobreza y la disminución poblacional no eran la conquista y la tasa excesiva de lo que debían tributar, ni los abusos y agravios que recibían del régimen impuesto por los conquistadores, sino la *condición* comunitaria heredada de los incas.

Si éstos fuesen aplicados para emplear el [tiempo] que sobra en su provecho fácilmente y *en poco tiempo se conocería la libertad en que ahora viven; pero siguiendo su condición, cuanto menos tributo dieren ha de ser para ellos más dañoso*. Y en esto yo no tengo duda sino que, tratando de su descanso y conservación, *en los más [i.e. no en todos] no consiste en bajarles el tributo sino en darles policía y obligarles a gastar bien su tiempo* (Ondegardo,

1561/2012, f. 8, cursivas añadidas).

Por lo tanto, concluye Ondegardo,

Una de las cosas que más ha destruido y acabado esta gente es la libertad, porque no se ha de procurar que hagan lo que quisieren sino lo que les conviene querer para su conservación y, como niños tiernos, que no tienen prudencia para regirse. (Ondegardo, 1561/2012, f. 24v, cursivas añadidas).

En conclusión, lo mejor para el cuidado de la población indígena (y beneficio de la corona, encomenderos y clérigos que no cobrarían el tributo si esa población desaparecía) era que se sostuviesen los fueros de sus caciques. Es decir, de aquellos interlocutores válidos con los que tratar la tasa de los tributos. Aunque ya en 1561 había voces, como la de Francisco Falcón recién aludida, que exponían ante las instituciones castellanas el conflicto entre los indios del común y sus caciques en tanto estos últimos acordaban tasas con los españoles que debían cubrirse con el trabajo de quienes no habían sido consultados, Ondegardo no daba cuenta de ello. Se limitó a justificar la eficacia y benevolencia de dar continuidad en los caciques al dominio del Inca derrotado (Ondegardo, 1561/2012, f. 8v). Tal continuidad se justificaba en que, salvo los caciques, los demás eran como niños que no sabían ni entendían. “Desde el tiempo que el Inca los conquistó solo tienen parecer los caciques porque *los demás no saben ni entienden en otra cosa desde aquellos tiempos sino [en] hacer lo que les mandan*” (Ondegardo, 1561/2012, f. 18).

De modo que, su condición les privaba de la capacidad para ejercer el libre albedrío consintiendo, o no, la tasa del tributo. Tanto es así, que del *Informe* también se sigue que los caciques no debían ser consultados sino solo informados. Ondegardo presentaba tres motivos. Primero, porque mentían sobre la cantidad de indios de cada parcialidad y la capacidad de tributación. Segundo, porque aun doblando la tasa, seguía siendo menor al tributo comunitario impuesto por los Incas. Tercero, porque mientras

más tributasen, menos tiempo les sobraría, mejor podrían sustentarse, y esto evitaría vicios y holgazanería.

En consecuencia, el régimen de tributación se fundamentaba, según Ondegardo, en la conservación que la población que lo pagaba obtenía indirectamente a través de la captura de su tiempo productivo y ocioso, esta vez, en beneficio del régimen colonial. Omite considerar, por completo, la pérdida de la función de redistribución que realizaba el régimen inca por él descrito. A su vez, la contra-invencción de los españoles con codicia e industria para ocuparse de su hacienda separa a la libertad de la participación en la sanción de las leyes o en los acuerdos en los que se tasaba el tributo, menos aún en la elección de quienes ocupaban los cargos de caciques, principales y mandoncillos. Por el contrario, lo que los liberaría era que en algún momento futuro llegasen a ser capaces, como los españoles, de participar en el mercado para conseguir los medios con los que tributar. Todo ello era válido en la medida en la que, según el *Informe* de Ondegardo, esos “niños” darían, si estuvieran en una *condición* válida, su consentimiento a esta explotación-liberación que les ofrecía la colonia.

Legitimidad y poder en los cabildos de Guaman Poma

La propuesta de organización del gobierno de la población indígena a través de cabildos desarticula por completo la oposición entre el comunitarismo y la libertad que brinda fundamento al *Informe* de Ondegardo. La comprensión de la libertad que ensaya Guaman Poma no era un concepto abstracto, idealizado, del ejercicio del libre albedrío y la autonomía, sino una conceptualización temprana de un proyecto para la liberación de “los pobres de Jesucristo” —categoría con la que nombra a la población explotada y pauperizada por el régimen colonial—. Según Guaman Poma, las condiciones en las que las repúblicas pueden vivir libremente dependían de que la organización del autogobierno de los pueblos que ponga un límite a los abusos coloniales fortaleciendo la organización comunitaria.

En la crónica de Guaman Poma la llegada de los españoles a los Andes no

implicó una conquista porque los señores incas les otorgaron las llaves del reino (*PNC*, ff. 376[378]; 957[971]). Luego, aclara, esos señores incas se “acabaron” (*PNC*, f. 738[752]). Esto habría dejado a los castellanos en posesión legítima de la soberanía. No obstante, también presenta la restitución de esos títulos cuando afirma “don Carlos emperador hizo restitución y merced a todos los señores caciques y principales” y “el papa Marcelo dos y [sic] confirmó la merced del emperador” (*PNC*, f. 772[786]). De este modo, da por cumplido el pedido de restitución de lo tomado injustamente a los indígenas que, por ejemplo, exigía un Bartolomé de Las Casas en su *Tratado de las doce dudas* (sobre la conquista del Perú) de 1564.

Aunque no hay documentos en los que conste dicha restitución, sí hay indicios de que durante la década de 1560 se debatió en el Perú la intención de la corona de “desamparar” las tierras conquistadas devolviendo a los naturales su gobierno.⁶ ¿Cuáles eran las intenciones del autor al presentar como hechos lo que circuló solo como conjeturas? En ese sentido, resulta interesante la observación de Guillermo Lohmann Villena sobre el marco político de los debates de la década de 1560. Plantear la obligatoriedad y legitimidad de la restitución tenía un efecto revolucionario porque “a un centenar de kilómetros del Cuzco, en Vilcabamba, subsistían descendientes directos de la dinastía incaica”, que habían conformado un estado neoinca para resistir la ocupación castellana y a sus aliados indígenas (1971, p. 397). Si volvemos al contexto de Guaman Poma a comienzos del siglo XVII, ¿subsistía dicho efecto revolucionario cuando tal resistencia se había extinguido? Quisiera proponer que sí porque no propone una restitución de los títulos entre los señores de Castilla y los Andes, sino la organización de cabildos que institucionalicen el autogobierno de los pueblos como forma de resistencia a la colonia.

Como vimos en el apartado anterior, ya en el siglo XVI la construcción del “indio” como “figura de la exclusión”⁷ tenía dos caras: fundamentar la dominación

⁶ Al respecto, ver la enumeración de fuentes que realiza Lohmann Villena 1971, pp. 398-399.

⁷ Sobre el concepto de figuras de la exclusión ver la introducción de Erica Linding Cisneros al volumen *Figuras de la exclusión* editado por Armando Villegas Contreras y Natalia Talavera Baby.

política de los que no podían autogobernarse legítima, en correlato, la privatización de sus recursos, antes comunes, para su mejor “aprovechamiento”. Guaman Poma disputó ambas caras de esa lógica cuando sostuvo que la continuidad legítima de los actos soberanos entre el mundo incaico y el colonial del siglo XVII demandaba la constitución del autogobierno a través de *cabildos* cuyos miembros deberían tener por obligación el cuidado de la comunidad. Es decir, que, para la liberación de la esclavitud que imponían las alianzas entre encomenderos, corregidores, curas, caciques o indios, debía restituirse el comunitarismo que denostó Ondegardo. Cito en extenso dos párrafos de la crónica en los que se condensa el vínculo entre la tributación colonial y la esclavización.

Que no había tributos. De cómo no pagaba tributo al Inga ni a la coya ni a los señores principales, sino que daba indios de servicio, indias en este reino, ni a los capitanes ni a ninguna persona de cada pueblo [...] estas cosas servían de tributo y no daban tanta pesadumbre como ahora, y no sentían los indios pobres. *Ahora dice tributario, quiere decir esclavo en gran daño de los pobres cristianos indios.* (PNC, f. 338[340], ver también f. 339[341]).

Los españoles son robadores de sus haciendas y de sus pueblos y términos, y fuera de esto de sus posesiones y de sus mujeres e hijos e hijas, que les dio Dios y se hallan apurados, cargándole como a caballo; por otra parte, le hace esclavo, *adonde le llama tributario es claramente decirle esclavo, y así no multiplica ni puede multiplicar.* (PNC, f. 903[917]).

La esclavitud que denuncia no estriba solo en el tributo no consentido, como sostenía Las Casas (ver el principio VI del *Tratado de las doce dudas*), sino también, y más importante aún, en que los *soberbiosos* apropiándose del trabajo comunitario, haciéndolo imposible al desarticular a las comunidades, terminan por separar ilegítimamente la acumulación de riqueza y la reproducción de la vida (Fernández

Peychaux 2022; 2023). Para Guaman Poma el enemigo es la *soberbia* de quienes no temiendo a Dios abandonan el mandato de la misericordia y esclavizan a los pobres indios (*PNC*, f. 936[950]).

En la presentación de sus argumentos sobre el “buen gobierno” denuncia constantemente que dicha esclavitud sería imposible sin la connivencia entre indígenas y castellanos. Todas esas alianzas, sin importar si comprometían a miembros jerárquicos de la comunidad o a comuneros, se apropian no solo de las cosas comunes o de los trabajos comunes, sino también, y más importante aún, de las prácticas comunes de institución y articulación de los compromisos de cooperación y co-obligación que supone el reparto comunitario de esas cosas y trabajos.

Por ello es clave subrayar que su propuesta de reforma política y moral del “mundo al revés” no conllevaba el retorno a las behetrías, sino a la organización de los pueblos según el modelo romano-castellano de autogobierno local. Este autogobierno de los pueblos en cabildos es lo que les permitiría liberarse de los abusos. Con todo, el giro decolonial que opera Guaman Poma estriba en transformar la lógica eurocentrada y proto-racial que subyacía en la determinación de qué era un cabildo y cuáles eran sus funciones y legitimidades.

Al autorretrato que describí al comienzo del artículo le sigue un intercambio de preguntas y repuestas entre sus personajes. Allí Guaman Poma pone en boca del rey: “¿cómo se harán ricos los indios?”. El “autor Ayala” le responde: “han de tener hacienda de comunidad, que ellos les llama *sapsi*” (*PNC*, ff. 963[977]). Esa sería la clave para recrear en el mundo al revés la misericordia cristiana que los andinos practican desde la primera edad: “comer en la plaza pública”. En ello, insiste reiteradamente Guaman Poma, residía la legitimidad de los ordenamientos incaicos y de los funcionarios de los cabildos que imagina. A fin de seguir a Guaman Poma en dicha argumentación debemos restituir sucintamente su descripción de las autoridades locales y las funciones que les atribuye.

Las autoridades dinásticas son los príncipes de las cuatro parcialidades (Chinchaysuyo, Antisuyo, Collasuyo, Condesuyo), sus segundas personas y los

familiares de ambos. Los príncipes ocupan la posición de “cabeza mayor de una provincia” y “cabeza mayor del Cabildo” (*PNC*, f. 742[756]). Su “segunda persona”, conforme a la “ley antigua”, tendría “cargo y a la vara de la Real Justicia” (*PNC*, f. 744[758]). Ambos reciben el título directamente de “su Majestad”, no son tributarios ni prestan servicios personales, pero según sus diversas funciones tienen la obligación de preservar el régimen comunitario.

Las autoridades electivas completan la estructura de gobierno. Estos son los caciques de mil indios, mandones mayores y mandoncillos elegidos en sus diversos cargos de forma anual por el Cabildo (*PNC*, f. 768[782]; 769[783]; 793[807]). Se diferencian por la cantidad de indios tributarios a los que movilizan. Los caciques de mil indios no son tributarios y ocupan por un año el cargo de corregidor o teniente de corregidor y tienen que rendir “residencia” (*PNC*, f. 745[759]; 746[760]). Luego siguen los mandones que sí son tributarios. Los hay de quinientos indios (alcalde mayor), cien indios (alcalde ordinario); cincuenta indios (regidores), diez indios (alguacil mayor) y cinco (alcaide, pregoneros o verdugos). Guaman Poma incluye en dicha estructura las “señoras grandes de este reino” (*PNC*, f. 758[772]) o las “mujeres de la uaranga [mil indios] y piscapachaca [quinientos indios]” (*PNC*, f. 760[774]). Al igual que sus padres, esposos o hermanos, tienen la obligación de saber leer y escribir y cuidar de la comunidad.

Esta combinación de la legitimidad dinástica con un principio electivo democrático desestabiliza las jerarquizaciones económicas castellanas o andinas. Por ejemplo, cuando propone que

los alcaldes ordinarios de Su Majestad [100 indios] sirven de todo y conforme la ley se elijan los alcaldes, *en un año se elija a indio pobre, en otro a indio mandón*; y si fuere pueblo grande se elija dos alcaldes, el uno sea *indio mitayo* el otro sea de los mandones. (*PNC*, f. 769[783], cursivas añadidas).

Al leer los pasajes específicos en los que elabora su propuesta según la clave de la

disputa con Ondegardo (cf. *PNC*, ff. 738-760), adquiere mayor relevancia la articulación de las autoridades *dinásticas* con otras *electivas*. En tal composición Guaman Poma quita a los oficiales coloniales (salvo al Virrey y la Audiencia Real) la posibilidad de ser electores de los gobiernos locales, pero, sobre todo, provee un principio de legitimidad político y no genealógico: la liberación de los pueblos de los agravios que llevan a cabo los industriales y codiciosos que Ondegardo describe como “libres”.

Todos estos miembros del cabildo deben movilizar la fuerza laboral con la que se prestan los servicios personales y recolectar y pagar los tributos. No obstante, que sean estos quienes realizaran tal función y no, por ejemplo, los encomenderos o los curas, tiene el propósito de desplazar a los españoles de una supuesta función de articulación que llevan a cabo. Es decir, que Guaman Poma busca desautorizar la posición de los encomenderos que, como Ondegardo, sostenía que los indios no podían autogobernarse. A su vez, que sean los cabildos y no los funcionarios coloniales los que operan esa articulación pretende que se reintroduzca la función de redistribución que tanto Ondegardo como Guaman Poma describen. En palabras de Guaman Poma, los cabildos deben rearticular la misericordia cristiana de las ordenanzas del Inca y su consejo en el entramado colonial.

En definitiva, la contraposición con Ondegardo no es solo historiográfica sobre la descripción del pasado, sino también político-normativa. La liberación de los indígenas no proviene de una hipotética puesta a disposición de las reglas del mercado que despliegue en ellos la codicia y la industrioidad, sino de la restitución de sus títulos y leyes antiguas que, a diferencia de las castellanas, sí cumplían con el mandamiento del Dios del *Génesis*: “mandó Dios salir de esta tierra, *derramar* y *multiplicar* por todo el mundo” (*PNC*, f. 25, cursivas añadidas). Así, por ejemplo, los principales han de favorecer a los pobres, enfermos, viejos y viudas (*PNC*, f. 744[758]). También los mandoncillos de cien indios, elegidos por sus cabildos y responsables ante estos, como alcaldes ordinarios, deben ser “*amigo de los pobres y que se ajunte y coma en la plaza*” (*PNC*, f. 750[764], cursivas añadidas), o los alguaciles mayores (diez indios) tengan

que hacer “que *tengan todos de comer* en las dichas chacaras” (PNC, f. 803[817], cursivas añadidas).

Además de privar a los encomenderos de la función de articulación y de impedirles movilizar la fuerza de trabajo comunitaria en su propio favor (PNC, f. 763[777]), los cabildos empoderan a las comunidades. Cuando al curaca lo nombra el corregidor, aquel “*no teme a los indios sino el corregidor* por amor de su trato porque no es natural principal” (PNC, f. 760[774]). Aquí subyace la diferencia entre el linaje de los antiguos principales con el oportunismo de los advenedizos que se alían con los españoles. No es su prosapia lo que los diferencia, sino las obras que realizan. De modo que Guaman Poma no niega la necesidad de las jerarquías para articular compromisos comunitarios, sino que subraya que la fuente de su legitimidad deriva del tipo de relaciones que traben con la comunidad. Dicho de otro modo, lo que se opone al autogobierno no es la institución de jerarquías, sino la desarticulación comunitaria que priva al común del poder para sostener lealtades con sus caciques y principales para que les defiendan de los abusos que impone el régimen colonial.

Con respecto a los caciques sostiene que:

Los dichos antiguos principales murieron por sus vasallos indios, y así lo lloraban por ellos. Ahora que son cristianos habían de morir por Dios y por los pobres de sus prójimos; aunque algunos indios principales padecen grandes trabajos por los pobres de los indios de defenderla de los mineros, y de corregidor, y de padre, y de encomenderos, y de españoles; pero no he visto morir por ellos a los cristianos caciques principales de este reino (PNC, f. 930[944], cursivas añadidas).

Cuando los principales no son elegidos por los cabildos ni hacen buenas obras, se les pierde el respeto y, en consecuencia, como le recuerda Guaman Poma a Felipe III, no hay poder en los “mandones” que no mandan a nadie. “No son obedecidos ni respetados —agrega— porque *no son señores verdaderos de linaje ni tiene buenas obras*, y así no

le respeta el corregidor ni el dicho padre ni encomendero, ni los españoles, *ni sus propios indios*” (PNC, f. 768[782]). Luego insiste: “sus parientes hermanos y vasallos no les quieren ver” (PNC, f. 769[783]). En suma, los miembros del común no son un cuerpo disponible para el poder de otros sino la fuente del poder de sus mandones y principales. Cuando se evaden, ausentan o perecen, estos señores locales al igual que el emperador pierden poder.

Tal pérdida de poder no es una eventualidad hipotética. Además de la narración de cómo Juan Capcha no tiene ningún poder porque en el pueblo ya no queda nadie a raíz de las huidas (PNC, f. 777[791], Guaman Poma cuenta que Uascar Inca, legítimo Inga, pierde su reino en los “alborotos y guerra” con su hermano Atagualpa Inga a raíz de su *soberbia*. El primero, por ser “muy soberbioso y mísero y mal inclinado ... mandaba a matar a los dichos capitanes, y así huían de él, después nunca les quiso favorecer ningún capitán ni soldado”. En el mismo folio se extrae una admonición: “ves aquí cómo pierde con la soberbia todo su reino. Siempre que sea rey o capitán, *si es soberbioso avariento perderá su reino y la vida como Uáscar Inga*” (PNC, f. 386[388], cursivas añadidas).⁸

Casi en respuesta al *Informe* de Ondegardo, Guaman Poma insiste en que las huidas de pueblos como el de Juan Capcha no son producto de la pereza o la corrupción de la población, sino una respuesta a los abusos “del dicho corregidor, padre, encomendero, *de los caciques principales*, y de los alcaldes de este reino” porque son “bellacos animales que si pudieran tratarle vivo lo tragaría y lo comería” (PNC, f. 977[995]). Es más, el autor Ayala invita a su interlocutor, Felipe III, a que se pregunte en qué se diferencia un indio de un caballero cuando éste huye de los castigos de su Majestad. La respuesta es que no hay diferencia (PNC, f. 977[995]). Españoles o andinos, todos huirían de una justicia que esclaviza y mata.

Ahora bien, con respecto a los comuneros, Guaman Poma también advierte que la alianza con los corregidores y curas no era una práctica exclusiva de las jerarquías

⁸ Sobre el desprestigio de Uascar cf. Rostworowski de Diez Canseco, 1988, pp. 175 y ss.

indígenas, sino que también se prestaban a ella los indios del común. A raíz de lo cual sostiene que el “cacique principal ha de tener miel y hiel y ha de ser *león y cordero* para gobernar, bravo y manso para con los corregidores y padres de las doctrinas y encomenderos españoles, y para los indios bellacos y buenos ha de menester todo” (PNC, f. 769[783]). En el folio siguiente agrega: “para los buenos manso, para los malos bravo ... y *no siendo animoso como de todo lo dicho gobierne otro animoso*” (PNC, f. 771[781]).

Bueno y malo, entonces, no remiten ni a una posición en la estructura jerarquizada que imagina en los cabildos, ni a un vector vertical u horizontal de distribución de las funciones político-económicas, sino a las relaciones que se traben con la comunidad y las prácticas comunitarias de organizar el trabajo y distribuir la riqueza. En suma, el carácter revolucionario del pensamiento de Guaman Poma estriba en esta construcción del vínculo entre la multiplicación, el poder y la riqueza. Con ella, subraya que lo *común* es sinónimo de prosperidad y poder para hacerse temer y, en consecuencia, la condición de posibilidad del ejercicio del autogobierno que libere a los pueblos del robo y la esclavitud que suponía la privatización de la vida.

Consideraciones finales: la contemporaneidad de Guaman Poma

Tal como ocurriría en una película, el diálogo entre Guaman Poma y Felipe III precede a un salto temporal. Los elementos que se fueron enfocando en ese *flashback* son poderosos argumentos críticos para el presente. Siguiendo la sugerencia de Rivera Cusicanqui, la crítica de Guaman Poma al régimen colonial salta entre su siglo y el nuestro a raíz de los tiempos mixtos que habitamos en los que al horizonte temporal colonial se le superpone el presente neoliberal. Cabría interrogarse, entonces, por la colonialidad del neoliberalismo a partir de cuando su “ética del más fuerte” opone la libertad a cualquier comunitarismo y da fundamento al gobierno autoritario de minorías egregias aptas para ejercer el libre albedrío (Fernández Psychaux, 2017). A fin de abordar este interrogante, destaco aquí brevemente qué elementos críticos aporta el

pensamiento de Guaman Poma.

Del contraste entre Ondegardo y Guaman Poma se subrayó la contraposición entre la forma de concebir la liberación. Mientras el primero la concibe como la posibilidad de despliegue de lo *propio* (“entender cada uno en su hacienda”), el segundo la fundamenta en la capacidad de los pueblos para organizar las instituciones del autogobierno (los cabildos). La crónica de Guaman Poma invierte las conclusiones de Ondegardo señalando que la liberación que requieren los indios no se debe a la opresión de las jerarquías comunitarias que impiden la iniciativa individual, sino a la esclavitud en la que los sumerge un mundo organizado en torno a la apropiación individual de las energías comunitarias y de la naturaleza.

En un mundo actual signado por la hegemonía de la subjetividad neoliberal (Biagini y Fernández Peychaux, 2014), pareciera irrefrenable la inclinación a imaginarse con los dones personales suficientes para alcanzar el éxito prometido en una economía y una política organizadas a través del mercado. Dicha inclinación suele ir adosada al olvido de la soledad en la que el fracaso dejaría al *empresario de sí* una vez que lo invertido no rinda lo suficiente y la caridad ajena se demore en llegar. El vigor de la obra de Guaman Poma radica en que provee una crítica mordaz a las esperanzas de estas subjetividades neoliberales “soberbiosas” que insisten en separar el éxito de las condiciones materiales comunitarias para lograrlo.

En suma, en el artículo se contraponen el mundo-libre que imagina Ondegardo, en el que cada uno se ocupa de conseguir su sustento sin interferencia externa, pero, sobre todo, sin corresponsabilizarse de la suerte del resto, con la escena de la plaza pública en la que “todos comen” de Guaman Poma. Mientras en uno lo aberrante proviene de asignar derechos allí donde hay una necesidad, en el otro eso se sigue de ignorar la relación entre co-operación, corresponsabilidad y co-obligación. Hay libertad cuando todos comen porque, según el pensamiento político de Guaman Poma, esa escena de abundancia y justicia supone la vitalidad de una comunidad con poder para hacerse temer. Esto es, no considero que el contraste se sostenga en una cuestión meramente humanitaria, sino en una comprensión antagónica sobre el poder y la vida

autónoma. Mientras a unos les place imaginarse como causa de su propio mérito, a otros les resulta imposible concebir una vida libre sin la agregación del poder de muchos/as. Los cabildos de Guaman Poma son una respuesta a la privatización de los recursos, los trabajos y las obligaciones comunes. En este sentido, la escena de la plaza pública remite a la distribución de esos comunes, pero también a la materialización de los vínculos de poder entre la comunidad y sus instituciones. Todos deben comparecer allí. En definitiva, que todos coman en la plaza pública —príncipes, señoras, mandones o indios e indias pobres—, reproduce en cada pueblo la escena del diálogo amenazante entre Felipe III y el autor.

Referencias bibliográficas

- Abdo Ferez, Maria Cecilia (2011). La antropología cristiana en John Locke: justicia, crimen y los límites de la humanidad. *Leviathan*, (2), pp. 123-146. <https://doi.org/10.11606/issn.2237-4485.lev.2011.132273>
- Adorno, Rolena (1991a). *Guaman Poma, literatura de resistencia en el Perú colonial*. Siglo XXI.
- Adorno, Rolena. (1991b). The Negotiation of Fear in Cabeza de Vaca's Naufragios. *Representations*, 33, pp. 163–99.
- Álvarez Ruiz, Fermín (2022). *La comunidad, entre la emancipación y la dominación. Un estudio de la obra de Aníbal Quijano* [Tesis doctoral]. Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
- Biagini, Hugo y Fernández Peychaux, Diego (2014). *El neoliberalismo o la ética del más fuerte*. Octubre.
- Duso, Giuseppe (2016). *La representación política: génesis y crisis de un concepto*. Universidad Nacional de General San Martín.
- Falcón, Francisco (2023). Representación de los daños y molestias que se hacen a los indios [ca 1567], por Francisco Falcon. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 42, pp. 361-448. (Trabajo original elaborado en 1567).
- Fernández Peychaux, D. (2023). Lo común en el republicanismo de Felipe Guaman Poma de Ayala. *Cuyo. Anuario De Filosofía Argentina Y Americana*, 42, pp. 91–127.
- Fernández Peychaux, Diego (2017). La ética del más fuerte: los neoliberalismos en Nuestra América. En Beatriz González de Bosio, José Zanardini (Comps.), *Democracia, Derechos Humanos, Integración e Identidad: realidades y desafíos* (pp. 119-137), Biblioteca de Estudios Paraguayos (Vol 116). Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica (Paraguay).

- Fernández Peychaux, Diego (2021). John Locke: los racionales, las bestias y la resistencia. *Bajo Palabra*, (27), pp. 193–212.
- Fernández Peychaux, Diego (2022). Bartolomé De Las Casas and Felipe Guaman Poma De Ayala: Republicanism on the Colonial Frontier, *Journal of Latin American Cultural Studies*, 31(1), pp. 1-21.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe (1993). *Primer nueva corónica y buen gobierno* (Vols 1-3). (Jan Szeminski Trand.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original finalizado hacia 1615).
- Hampe Martínez, Teodoro (1990). Fran Domingo de Santo Tomás y la encomienda de indios en el Perú (1540-1570). En *Los dominicos y el nuevo mundo. Actas del II Congreso Internacional* (pp. 355-379). San Esteban.
- La Boétie, Etienne de (2008). *El discurso de la servidumbre voluntaria*. Terramar. (Trabajo original publicado en 1577).
- Lamana, Gonzalo (2012). *Pensamiento colonial crítico. Textos y actos de Polo Ondegardo*. Centro Bartolomé de Las Casas / Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Lamana, Gonzalo (2022). *Cómo piensan los indios. Los intelectuales andinos coloniales y la cuestión del racismo*. Centro Bartolomé de Las Casas.
- Las Casas, Bartolomé de (1822). “Tratado de las doce dudas” o “Respuesta de Don fray Bartolomé de Las Casas, a la consulta que se le hizo sobre los sucesos de la Conquista del Perú en 1564”. En Llorente J. (Ed.). *Colección de las obras de D. Bartolomé de Las Casas* (Vol. 2) (pp. 175-327). En Casa de Rosa, Librero. (Trabajo original elaborado en 1564).
- Linding Cisneros, Erika (2016). Figuras de la exclusión. Herramientas teóricas para su crítica”. En Armando Villegas, Natalia Talavera, Roberto Monroy (coords.). *Figuras del discurso. Exclusión, filosofía y política* (pp. 15-28). Bonilla Artigas.
- Locke, John (1991). *Two Treatises of Government*. Cambridge University Press. (Trabajo original publicado en 1689).
- Lohmann-Villena, Guillermo (1971). Notas sobre la estela de la influencia lascasiana en el Perú. El Licenciado Falcon y las corrientes criticistas. *Anuario de Historia del Derecho Español*, 41, pp. 373-424.
- MacCormack, Sabine (2007). *On the wings of time: Rome, the Incas, Spain, and Peru*. Princeton University Press.
- Maquiavelo, Nicolas (2013). *El príncipe*. Colihue. (Trabajo original publicado en 1532).
- Mezzadra, Sandro y Brett Neilson (2017). *La frontera como método* (Veronica Hendel, Trad.). Traficantes de Sueños.
- Michaud, Cécile. 2020. Fuente visual, fuente textual y dimensión moralizante: una narración implícita en algunos dibujos de la Nueva corónica i buen gobierno de Guaman Poma de Ayala. En ed. José Antonio Mazzotti and Isabelle Tauzin-Castellanos (Eds.), *Peruanismo en Burdeos. Homenaje a Manuel González Prada y Bernard Lavallé* (pp. 24–50). Revista de Crítica Literaria Latinoamericana.

- Mignolo, Walter (2007). Delinking. The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of decoloniality. *Cultural Studies*, 21(2-3), 449-514, DOI: <https://doi.org/10.1080/09502380601162647>
- Mills, Charles (1997). *The racial contract*. Cornell University Press.
- Ondegardo, Polo (2012). Informe del licenciado Juan Polo Ondegardo al licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú. En G. Lamana (Ed.), *Pensamiento colonial crítico. Textos y Actos de Polo Ondegardo* (pp. 139-204). Centro Bartolomé de Las Casas / Instituto Francés de Estudios Andinos. (Trabajo original elaborado en 1561).
- Pietschmann, Horst (1989). *El Estado y su evolución al principio de la colonización española de América* (A. Scherp, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Porras Barrenechea, Raúl (1921). *El cronista Felipe Huaman Poma de Ayala*. Imprenta Editores Tipo-Offset.
- Quijano, Aníbal (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO.
- Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo*. Verso.
- Rivera Cuscicanqui, Silvia (2023). Un mundo ch'ixi es posible. Memoria, mercado y colonialismo. En *Canibalizar la modernidad* (pp. 177-200). Tinta limón.
- Rivera Cuscicanqui, Silvia (2015). *Sociología de la imagen: ensayos*. Tinta Limón.
- Rostworowski de Diez Canseco, María (1988). *Historia del Tahuantinsuyu*. IEP Ediciones.

Colonialismo, raza y soberanía en el Siglo XVII y su influencia en nuestro presente. Locke, Acosta, Las Casas y la modernidad

Colonialism, Race and Sovereignty in the seventeenth century and their influence on our present. Locke, Acosta, Las Casas and Modernity

Emiliano Primiterra*

Fecha de Recepción: 29/09/2023

Fecha de Aceptación: 28/11/2023

Resumen: *El trabajo que aquí presento tiene varios propósitos: 1. demostrar la relación indirecta entre John Locke y Bartolomé de Las Casas en razón de los postulados respecto de la soberanía que cada uno de los autores sostiene; 2. Dar cuenta de la relación gnoseológica—política que sostiene Locke a los fines de justificar la invasión y conquista de América; 3. Dar cuenta de los modos contemporáneos en que son utilizadas estas teorías para sostener ideas extractivistas. Para ello me centraré puntualmente en el parágrafo 102 del Segundo tratado sobre el gobierno civil de Locke, en donde el filósofo inglés lleva a cabo una defensa de la invasión y ocupación del Nuevo Mundo basada en los postulados de Acosta. Sostengo que el sentido filosófico del pasaje se logra una vez el mismo es contextualizado al demostrarse que Locke dialoga (de manera indirecta) con Las Casas, pensador que conocía. A su vez, indagaré la relación entre la tesis política que Locke sostiene en el Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil y las tesis gnoseológicas que pueden apreciarse en los Ensayos sobre el entendimiento humano y sobre la ley natural.*

Palabras clave: *John Locke – Bartolomé de Las Casas – Colonialismo – Raza – Soberanía*

* Emiliano Primiterra es Licenciado y profesor de enseñanza media y superior en filosofía; Doctorando en filosofía (área filosofía política) Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (UBA). Miembro pleno de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval (RLFM). Correo electrónico: emiliano.primiterra@hotmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6444-9726>

Abstract: *The work presented here has several purposes: 1. to demonstrate the indirect relationship between John Locke and Bartolomé de Las Casas due to the postulates regarding sovereignty that each of the authors maintains; 2. Give an account of the gnoseological—political relationship that Locke maintains in order to justify the invasion and conquest of America; 3. Making an account of the contemporary ways in which these theories are used to support extractivist capitalist ideas. To do this, I will focus specifically on paragraph 102 of Locke's Second Treatise on Civil Government, where the English philosopher carries out a defense of the invasion and occupation of the New World based on Acosta's postulates. I maintain that the philosophical meaning of the passage is achieved once it is contextualized by demonstrating that Locke dialogues (indirectly) with Las Casas, a thinker of whom the author of the Second Treatise was aware. In turn, I will demonstrate the relationship between the political thesis that Locke maintains in the Second Treatise on Civil Government and the epistemological theses that can be seen in the Essays on Human Understanding and On Natural Law.*

Keywords: *John Locke – Bartolomé de Las Casas – Colonialism – Race – Sovereignty*

Bartolomé de Las Casas fue el filósofo más leído y citado por los pensadores de las colonias inglesas en suelo americano (Mayer, 2014). Esta situación correspondía a los anhelos de una gran masa de teóricos de la época por encontrar una fundamentación filosófica que apoye la soberanía de los pueblos indígenas de aquellas tierras, en contraposición a los deseos de los conquistadores de promover y sostener la conquista y poderío de la corona y soberanía inglesa sobre el Nuevo Mundo.

Las Casas fue una de las figuras más importantes dentro de los círculos de eruditos de la época colonial. Sus teorías antropológicas suponían una fuerte crítica a los anhelos colonialistas de la época imperial, tanto española como, así también, de la expansión de Inglaterra y Francia sobre suelo americano. En este contexto, la filosofía humanista había anclado fuertemente en varios de los círculos de pensadores europeos, cuyo principal distintivo era la preocupación por resaltar la dignidad del hombre,

depurando (a su vez) las enseñanzas de la escolástica (Beuchot, 1996). El conjunto de principios antropológicos y teologales, promulgados por Las Casas que promovían la libertad y soberanía amerindia, se enfrentó al canon de la razón instrumental moderna, cuyo mayor exponente en épocas de la colonialidad fue John Locke, quien, bajo los lineamientos teológicos—filosóficos de José de Acosta (entre otros), sostuvo una lectura opuesta a la de Las Casas.

La modernidad no debe ser interpelada como que en toda ella existió un único modo de conceptualización de la racionalidad, como bien indica Quijano (1988), sino más bien que la misma ha tenido, dependiendo de sus múltiples centros de producción y difusión, diversas acepciones. Así, por ejemplo, “en los países del norte o sajones, la idea predominante de racionalidad se vincula, desde la partida, fundamentalmente a lo que desde Horkheimer se conoce ahora como la razón instrumental. Es ante todo, una relación entre fines y medios. Lo racional es lo útil. Y la utilidad adquiere su sentido desde la perspectiva dominante. Es decir, del poder” (Quijano, 1988, pp.16—17). Así, la racionalidad del norte de Europa (de la que emanan las ideas conquistadoras de, entre otros, Locke) será aquella que desembarque en las costas de América (al menos del norte) y que concomitantemente se constituya cómo el medio para un fin ulterior: la explotación de, no solo recursos naturales sino también humanos, en pos de la maximización de la humanidad. En este sentido, Quijano (1988) también sostiene que:

la hegemonía en el poder del capital, en las relaciones de poder entre las burguesías en Europa, se fue desplazando ya desde el siglo XVIII, pero sobre todo en el XIX, hacia el control de la burguesía británica. De ese modo, la vertiente ‘anglo—escocesa’ de la Ilustración y de la modernidad, se impuso sobre el conjunto de la razón burguesa, no solamente en Europa, sino también a escala mundial, debido al poder imperial mundial que la burguesía británica logró conquistas. (pp. 17-18).

Un posible acercamiento al *Segundo tratado sobre el gobierno civil* determina que

Locke propone una teoría legítima, a vez que ilegítima, de la esclavitud (Uzgalis, 2017). Habría, siguiendo la lectura que lleva a cabo Uzgalis, un modo legítimo de colonización de los habitantes del Nuevo Mundo. La defensa del colonialismo externo (en contraposición al doméstico o interno),¹ sostengo, tiene una directa relación con la defensa de Las Casas sobre los derechos soberanos de los indioladinos. La principal tesis de este trabajo es la de demostrar que Locke lleva a cabo, de manera indirecta, una crítica a los postulados de Bartolomé de Las Casas ya que en el párrafo 102, el filósofo inglés hace uso de los argumentos de Acosta para contrarrestar, de manera implícita, las ideas del autor de *Brevísima historia de las Indias*.

Llevaré a cabo una aproximación a las ideas que creo más importantes de Las Casas en contraposición a aquellas que Locke denota en su *Segundo tratado...* esperando promover más razones para aseverar que uno de los textos canónicos del republicanismo inglés fue escrito para debatir las ideas de igualdad y libertad propuestas por Las Casas. El *Segundo tratado...* de Locke no solo es objeto de un sinfín de lecturas en pos de la defensa del republicanismo de derecha, de la democracia liberal y del capitalismo, sino que a su vez debe ser leído desde una óptica discursiva que imprime, en sus lectores, la sospecha de que una de las razones más robustas por las cuales Locke se propuso escribir tal texto fue la de sostener y promover la invasión y conquista de Inglaterra sobre América.

Un breve acercamiento al párrafo 102 del *Segundo Tratado sobre el gobierno civil* de John Locke

¹ Quijano refiere que el proceso de colonización posee un doble movimiento histórico. “Comenzó como una colonización interna de pueblos con identidades diferentes, pero que habitaban los mismos territorios convertidos en espacios de dominación interna, es decir, en los mismos territorios de los futuros Estados—nación. Y siguió paralelamente a la colonización imperial o externa de pueblos que no sólo tenían identidades diferentes a las de los colonizadores, sino que habitan territorios que no eran considerados como los espacios de dominación interna de los colonizadores es decir, no eran los mismos territorios de los futuros Estados—nación de los colonizadores” (Quijano, 2019, p. 284). Cf. Arneil, Barbara (2017).

El párrafo 102 es uno de los pasajes que parecieran demostrar, más fuertemente, el tipo de proyecto político lockeano, ya que en él se muestra una de las fuentes sobre el cual Locke edifica su pensamiento respecto de la situación de los indígenas americanos. Allí Locke cita a José de Acosta. Sobre Acosta, Dussel refiere que “entre los que llegaron a Perú, se encontraba por ejemplo José de Acosta (1540—1600), que tiene un juicio más conservador o menos crítico que Bartolomé de Las Casas y semejante al de Vitoria, ya que, aunque no acepta el argumento de Ginés de Sepúlveda, afirma por el contrario la legitimidad de la conquista en América que tendría por fundamento el deber de cristianizarla” (Dussel, 2005, p.53). Acosta califica a los indioladinos como “bárbaros” ya que los mismos “rechazan la recta razón y el modo común de vida de los hombres” (Acosta, 1954, p.392). La antropología acostiana da cuenta de un conjunto de creencias en torno al habitante del Nuevo Mundo que son citadas por Locke en su proyecto de conquista sobre América. A su vez, estas tesis se contraponen a aquellas sostenidas por Las Casas, quien promovía una tesis igualitarista respecto de ciertos aspectos antropológicos entre los habitantes de Europa y los de América. Así mediante la figura de Acosta, Locke contrapone su propia lectura y visión filosófico—política sobre los indios americanos a aquella más radical defendida por Las Casas.

La cuestión de la esclavitud en el *Segundo tratado* aparece, específicamente, en dos capítulos, a saber: el capítulo IV (“*Of Slavery*”) y en el XVI (“*Of Conquest*”). Sin embargo, el párrafo que reproduje *supra* corresponde al capítulo VIII (“*Of the beginning of Political Societies*”). Pareciera que el texto lockeano podría ser leído desde una perspectiva colonialista, esto es: desde una óptica que legitima la esclavitud o, al menos, la extracción de recursos naturales de tierras improductivas [*wasted lands*].² Esta tesis da cuenta de una lectura distinta a aquella defendida por la edición canónica llevada a cabo por Laslett para quien Locke, en su *Segundo Tratado*, continúa la línea de discusión propuesta en su *Primer Tratado*: debatir con Filmer las ideas y conceptos en torno al poderío político de la monarquía inglesa. Podríamos, por tanto,

² Cf. William Uzgalis (2017); Wayne Glasser (1990); David Armitage, (2004).

sostener que la lectura colonialista de este texto no solo es posible sino que, además, posee una fuerte relación con los aportes lacasianos en materia de “dignidad y derechos humanos”, en tanto que la conceptualización de Las Casas sobre los amerindios se contraponen fuertemente a aquella defendida por Acosta.

Respecto de los conceptos acostianos, cabe resaltar que “La *Historia moral y natural*”, un bestseller inmediato entre finales del siglo XVI y el siglo XVII, puede ser pensado como fundamento de fuentes para el trabajo de una larga lista de futuros científicos y pensadores— John Locke, Smith, Alexander von Humboldt, incluso quizás Carl Linnaeus— quienes lo estudiaron y se beneficiaron de las ideas de Acosta” (Del Valle, 2003, p.440)³. Locke se ampara en las ideas de Acosta sobre la naturaleza de los indios americanos. La razón de ello— considero— es que Locke en verdad está discutiendo las conceptualizaciones respecto de la soberanía amerindia de Las Casas, la cual (como ya he referido siguiendo el estudio de Mayer) fue de las más leídas e importantes en el tiempo de la conquista⁴.

Acosta y la tipología bárbara

José de Acosta, quien fue miembro de la orden Jesuítica y quien— a su vez— vivió muchos años en Perú, es uno de los pensadores más representativos de la corriente colonial y de su concomitante desarrollo científico (Del Valle, 2003, p.439). Una de las razones para sostener ello es que Acosta intenta, entre otras cosas, determinar el origen de los nuevos habitantes de América, junto a su cultura y territorios. En este sentido, Acosta refiere que las naciones europeo—cristianas son las únicas verdaderamente civilizadas, y, por tanto, las únicas soberanas. La relación entre civilización (entendida como aquello que solo acontece en Europa, bajo lineamientos morales cristianos) y

³ La traducción del original en inglés es propia.

⁴ Las Casas fue leído por varios teólogos y políticos de la época colonial en suelo americano, tales como Roger Williams, John Elliot, Natick y Thomas Maythrew, Chappaquiddick, entre otros. Incluso, medio siglo después del debate llevado a cabo por Williams y Cotton sobre la soberanía del indígena americano, se siguió utilizando a Las Casas como fuente inagotable de argumentos a favor de la libertad de los nativos americanos. Cf. Mayer, (2014).

soberanía, es patente. Esto da cuenta de la inexistencia de autoridad sobre aquellos territorios en los cuales no se sostengan los mismos lineamientos espirituales, morales y políticos que se practican en la Europa cristiana. Acosta sostiene que, por fuera de este grupo selecto de soberanías europeas, existen una innumerable cantidad de pueblos bárbaros (no cristianos) que rechazan “la razón y el camino común de vida de la humanidad” (Acosta, 1984, p. 45).

Acosta lleva a cabo el reconocimiento de una gran variedad de culturas indígenas en América, pero hace hincapié —en *De procuranda indorum salute*⁵— en establecer una tipología de la barbarie de carácter histórico (Del Valle, 2013, pp. 441—442; Zorrilla, 2012, p. 95). La inclinación amerindia resultante de las prácticas sociales llevadas a cabo por los habitantes de estos suelos, sostiene Acosta, son clara manifestación de que dichos habitantes se han alejado de la recta razón, como así también de la práctica habitual que corresponde a todo hombre. Esto, tanto en Acosta como en Las Casas, podría resolverse con la aplicación de una educación sistemática llevada a cabo por los europeos sobre los amerindios (Zorrilla, 2012, pp. 96—97). En este sentido, un plan sistemático de educación que obligue a los cuerpos amerindios a observar las costumbres europeas en materia de conocimiento espiritual posibilitaría el acercamiento de los habitantes del Nuevo Mundo a un mejor desarrollo antropológico. Esta propuesta deja entrever una clara alusión a una lógica teleológica en función de una propuesta moral teocéntrica: solo serán salvadas aquellas almas que se encaminen por los mandatos espirituales y que observen aquellas reglas de comportamiento europeo, reproduciendo, así, una lógica normativa de formas correctas de desarrollo cultural. La dicotomía “civilización—barbarie” es del todo patente. El pensamiento de Acosta parece dar cuenta de una cierta graduación en estadios antropológicos que vendría a fundamentar un desarrollo teleológico a fines de una “mejora” de la humanidad. Así, en esta propuesta —que, como demuestro en este trabajo, Locke toma y se apropia— los habitantes del Nuevo Mundo deben ser educados e instruidos no solo

⁵ de Acosta, José (1989) (vol.2).

en las verdades cristianas, sino en todo ejercicio que exalte la dignidad humana en cuestión. Esta relación pedagógica entre Europa y América daría cuenta que es el continente elegido por Dios para diseminar por el mundo las verdades científicas y teológicas es Europa.⁶

Bárbaro, en la tipología acostiana, es todo aquel individuo quien cumple con, al menos, una de las siguientes descripciones:

- (1) Aquellos que, aunque se alejen de las prerrogativas dadas por el evangelio poseen, aun así, regímenes políticos estables, lo que hace que no se aparten de la correcta razón. Entre estos se encuentran los chinos y japoneses, en cuyas culturas se desarrollan artes y letras, posibilitando así la existencia de magistrados y academias. Estos son, de todos, los menos bárbaros.
- (2) Aquellos quienes no usan letras, pero, aún así, poseen títulos políticos y gobierno establecido. Entre ellos, se encuentran referidos los mexicanos y peruanos, que a falta de instituciones políticas y jurídicas suplieron la inexistencia de escritura con ingeniosos instrumentos como el quipus. Estos poseen un grado de barbarie medio.
- (3) Aquellos que no poseen ningún tipo de institución política y que cuyas practicas se alejan de las comúnmente llamadas civilizadas. A esta clase de bárbaros es que pertenecen pueblos del Caribe, que llevan a cabo prácticas de antropofagia, entre otros. Estos son catalogados como los mas bárbaros de todos.

La referencia acostiana a la clasificación bárbara respecto de los habitantes de las Américas deposita, en el europeo, la posibilidad (y necesidad) de educación del último sobre los primeros, es decir: el texto de Acosta promueve una forma particular de pedagogía que imprime, en aquellos habitantes de América, los correctos modos de desempeñarse en la vida pública y hacia dentro de la esfera privada (el ámbito espiritual). En Acosta se hace patente una necesidad pedagógica que eduque la

⁶ Quijano sostiene que los pueblos conquistados por los europeos (a lo largo de la historia de conquista) evidencia la creencia (datada, incluso en varios documentos) de la creencia de que los colonizadores eran superiores a los colonizados y que ello se debía a que los pueblos indígenas eran “anteriores a los europeos” (Cf. Quijano, 2019, p. 268)

naturaleza humana. Desde esta perspectiva, la evangelización y el camino hacia la civilización son inseparables. Este conjunto de ideas respecto de la barbarie en general y de los indioladinos en particular llevó a que, para gran parte del conjunto de políticos y estudiosos de la época, se torne inobjetable la obligación de conquista, que debían llevar a cabo los europeos sobre los amerindios, a los fines de civilizar a los pueblos del Nuevo Mundo (Del Valle, 2013).

Los postulados de Acosta, sus experiencias y visión respecto de los pueblos que él refería como bárbaros, sirvieron a la construcción de la modernización del imperio español (Caraccioli, 2017). El trabajo de la *Historia natural* surge en el contexto de la conquista española, y pone de manifiesto la diversidad cultural y biológica con la cual Europa se encontró tras la conquista. En este contexto argumental, el sistema de Acosta promueve que la soberanía solo reside en la Europa (cristiana), la cual posee el absoluto poder sobre los modos de vida de los habitantes de la Tierra.⁷ El pensamiento eurocentrista denota, a las claras, una preponderancia del desarrollo de la cultura del Viejo Mundo por sobre el Nuevo, “superioridad” que, como se verá más adelante, Locke utilizará como herramienta argumental para sus propios fines, en relación a América.⁸ Cabe recordar que “la idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América... La formación de relaciones sociales fundadas en dicha idea produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros y mestizos y redefinió otras” (Quijano, 2019, p. 261). Para Mignolo (2008):

el racismo regula las clasificaciones de comunidades humanas en base a la

⁷ Esta caracterización de quienes podrían ser considerados “no soberanos” sobre sus posesiones, o mejor dicho sobre las tierras que habitan, exceptúa a los japoneses y chinos por las razones ya expuestas supra.

⁸ Los componentes morales que pueden hallarse en la obra de Acosta determinan, como indica Víctor Santos Vigneron de La Jousselandiere, que el termino bárbaro es utilizado “por Acosta para definir a las poblaciones extraeuropeas” (de La Jousselandiere 2012, p. 8). La marca fundamental de los bárbaros, para Acosta, era la inclinación natural a la servidumbre, lo que los disponía a la esclavización. Esta inclinación a la servidumbre venía fundamentada por la tratadística escolástica de cuño aristotélico, en donde se encontraban los argumentos filosóficos para la esclavitud natural. En lo personal no estoy de acuerdo con esta tesis, ya que no solo son las “poblaciones extraeuropeas” aquellas ante las cuales Acosta lleva a cabo una crítica antropológica anclada en una tesis teológica, sino que habrá regiones y naciones de Europa a las cuales, la crítica, también puede ser aplicada por existir, allí, sociedades no cristianas.

sangre y al color de piel. Mientras en España, “conversos” y “moriscos” marcaban la mezcla de sangre con la religión, en América, fueron los/las “mulatos/as” y los/las “mestizos/mestizas” quienes ocuparon el lugar equivalente. Quienes clasificaban, quienes controlaban el saber, eran hombres cristianos y blancos. (p.9).

En este sentido, el mismo concepto de raza (cómo se verá más adelante) tiene su fundación histórico—conceptual en la conquista de América, ya que tanto “raza como identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación que indicaban solamente procedencia geográfica o país de origen, desde entonces social básica de la población” (Mignolo, 2008, p.9).

Las tesis de Las Casas sobre los indioladinos

Bartolomé de Las Casas polemizó con Juan Ginés de Sepúlveda. Los alegatos de Las Casas en contra de la visión de Sepúlveda se hicieron rápidamente conocidos en todo territorio americano. Para Sepúlveda, los derechos humanos solo correspondían a los europeos, y por tanto toda existencia cultural “no europea” catalogaba como “bárbara” (Beuchot, 1994, p. 42). En este marco de debate, Las Casas explica que el término “bárbaro” tiene cuatro acepciones posibles: 1. Quien por vicio o depravación grave se aleje de la ley natural e incurra en acciones inicuas o crueles; 2. Pueblos que hablan una lengua extraña; 3. Quienes viven insocialmente sin leyes, sin instituciones; 5. Los infieles.⁹ Las Casas sostiene que solo los bárbaros en el tercer sentido, esto es, aquellos quienes viven por fuera de las instituciones políticas dadas por los pueblos soberanos, pueden ser llamados propiamente bárbaros¹⁰. Las Casas concebía que la evangelización

⁹ Cf. Zorrilla, Víctor, (2012, p.89) y Beuchot Mauricio (1991, pp.120-121)

¹⁰ “Hay cuatro clases de bárbaros que agrupa a todos los que no conocen a Cristo. En efecto, todo pueblo que por buena organización política que tenga, cualquier hombre por muy sabia que sea, tiene la barbarie del pecado en grado máximo, si no ha sido instruido en los misterios de la filosofía cristiana. Ahora bien, no puede ser limpiado de esos pecados si no es con los sacramentos y en virtud de la ley cristiana, que es la única inmaculada que transforma las almas, liberando y limpiando el corazón de los hombres de

promovería la salvación de los bárbaros, permitiendo que los indioladinos sean abrazados no solo por la religión cristiana sino, también, por la razón europea, convirtiéndose así en seres con dignidad y propensos a la salvación.

Los corolarios lacasianos de la esencia de lo humano en cuestión son extensibles a los habitantes del Nuevo Mundo. El primero de tales principios asevera que existe una “unidad específica de toda la humanidad, pues todos los hombres cumplen unívocamente y sin jerarquizaciones ni privilegios, la definición de ‘animal racional’ que compete al ser humano” (Beuchot, 1996, p.66). Es por ello que Las Casas también sostuvo que el hombre es libre por cuanto es racional. Si acaso hay relaciones de poder entre particulares, ello se debería (únicamente) a circunstancias accidentales. Un tercer predicado sobre la naturaleza humana radica en que es propio del hombre ser un animal social, ya que de otro modo —viviendo aislado de su especie— perecería. Por último, se comprueba que el hombre es un ser tendiente a la religiosidad. Esta inclinación no es otra cosa más que natural.

Estas observaciones sobre la naturaleza humana denotan (1) que los hombres son libres e iguales, no importa la región del mundo que habiten —o en la cual hayan nacido— y, a su vez, (2) que ello es independiente del modo en que cada sociedad lleva a cabo los modos propios de legislación soberana. La determinación de la existencia de un “derecho humano” universal (tal su acepción) vendría a deslegitimar la invasión por parte de la razón europea, pero sobre todas las cosas pondría en descrédito todo aquel conjunto de argumentos sostenidos tanto por Sepúlveda (en primera instancia) cómo, también así, por Acosta. En el texto *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, Las Casas sostiene que en toda la Tierra no hay nadie —refiriéndose a pueblos o naciones— que no sea libre, o que al menos tenga posibilidad de ello. Esta libertad estaría cimentada en la potencia que tienen los pueblos de diversas partes del

todo pecado y de la superstición de la idolatría, de la que nace la fuente de todos los males que hacen la vida, tanto privada como pública, desgraciada e infeliz, según dice el libro de la Sabiduría: *pues el principio de la fornicación es la búsqueda de los dilodos y su invención corrompe la vida*” (Las Casas, 2000, p. 39). Una clasificación complementaria del concepto de “bárbaros” se da en las pp. 17-18 del mismo texto.

mundo de ser evangelizados (Las Casas, 1975). Habría, así, un principio teológico que sustentaría el corolario de la igualdad entre los pueblos. Tal principio podría referirse como la *tendencia natural a la evangelización*. Este principio no es menor, ya que, mediante el mismo, el indioladino no solo puede ser abrazado por la fe cristiana, sino ser visto como un igual respecto del habitante de Europa.

La relación de la antropología lacasiana con la organización política denota que, para Las Casas ningún pueblo (por más superior que se crea) posee el derecho de atacar —o destruir— reinos ajenos. Si ello llegara a acontecer, todo pueblo que padeciera el avance de otra nación podría (por más bárbaro que este fuera) defenderse legítimamente, pudiendo a su vez castigar al “pueblo más culto con la muerte” (Las Casas, 2000, p.37). En esta defensa de la soberanía de todo pueblo, Las Casas sostiene que toda guerra perpetuada ilegítimamente atenta contra la ley natural. La guerra es legítima solo como defensa de un pueblo ante el avance de otro sobre dominios del primero. Si bien Las Casas sostiene que existen culturas “superiores” respecto de otras, tal situación (relacional) no da derecho legítimo a la conquista e invasión. Ninguna cultura tiene, así, poder de diezmar a otra y conquistarla, anexando sus territorios por medio de la fuerza de invasión.¹¹ Los textos lacasianos están plagados de referencias a la igualdad y libertad humana como condición necesaria de todo pueblo que ha habitado (o habita) la tierra. Esta aseveración de igualdad y libertad que radica en la existencia de un “derecho humano universal”¹² cimienta un desarrollo argumental que erige una defensa sobre los indioladinos en contraposición a los deseos de invasión, colonización y extracción de recursos de las tierras americanas por parte de los habitantes del Viejo Mundo.

Las Casas fue un acérrimo defensor de la soberanía amerindia no solo desde una

¹¹ Las Casas habla de “cultura superior” entiendo, en sentido cristiano. Sería una “cultura superior”, en este contexto, toda aquella que practique la religión cristiana y que, a su vez – en el marco bélico del cual habla el pasaje— lleve a cabo una invasión a otra nación. Así, habría legítima defensa de una nación bárbara sobre su territorio incluso cuando el mismo fuera invadido por una nación cristiana con ánimos de expansión.

¹² Cf. Beuchot, Mauricio, (1996); Kenneth, Pennington (1970, pp. 149-161); Kenneth Pennington, (2018, p. 98-115); Ulrich Duchrow, Franz Hinkelammert (2004).

óptica antropológica, sino también promoviendo un principio político rector importantísimo para la correcta práctica de la religiosidad, el principio *Quod omnes tangit*. Este principio significaba que “aquello que tocaba a todos debía ser aprobado por todos” (Casas, et al. 1992). En otras palabras, toda manifestación despótica sobre un territorio es ilegítima, ya que solo los habitantes de un mismo suelo pueden disponer qué tipo de leyes ellos mismos deben obedecer.¹³ Los alcances del poder papal se verían determinados por la voluntad que emana del conjunto del Pueblo (cristiano). En resumen, el Papa no podía dar a los fieles nuevos reyes sin su consentimiento. A las claras es plausible entender la aplicación política de este principio en el contexto histórico de la conquista del Nuevo Mundo. Las Casas sostiene que el principio canonista *Quod omnes tangit* no solo debía ser aplicado hacia dentro de los márgenes del poder eclesiástico, sino también del poder real sin considerar las implicancias en el espiritual. Esto da cuenta de una intención temprana de secularización en el filósofo español.

La aplicación del principio a las instituciones del poder real determinaría que los soberanos debían ser aceptados por aquellos a quienes estos debían gobernar. Si no eran avalados por los habitantes de cada territorio, los gobernantes eran ilegítimos. Sobre esto Jean Pierre Clément refiere que para Las Casas los españoles “no tenían ningún derecho para maltratar a los indios (él escribe ‘tiranizar’), para matarlos o para reducirlos a esclavitud, porque el rey de Castilla no tenía ningún derecho sobre ellos, y porque ellos no lo habían aceptado como soberano, ni habían firmado con él contrato ni tratado” (Clément, 2013, p.78).

En este sentido, uno de los aportes fundamentales de Las Casas a la tratadística descolonial y a la temprana crítica de la modernidad es la defensa de la libertad e igualdad que poseían los amerindios en relación a los europeos. Si los primeros estaban destinados a abrazar las Sagradas Escrituras y la fe cristiana, ello solo podía significar que estaban destinados, también, a la dignidad. En otras palabras, la libertad de la que

¹³ La formulación de este principio se encuentre en *De thesauris*. Cf. Casas, B. D. L., & Losada, Á. (1992, 11.1)

disfrutaban los pueblos amerindios no podría ser jamás diezmada y los poderes políticos que debían erigirse sobre estos nuevos territorios debían contar con la aprobación de aquellos mismos habitantes.¹⁴

El orden colonial y la incipiente modernidad

Tzvetan Todorov refiere que “el descubrimiento de América, o más bien de los americanos, es sin dudas el encuentro más asombroso de nuestra historia... los europeos nunca ignoraron por completo la existencia de África, o de la India o China, su recuerdo está ya presente desde los orígenes” (Todorov, 2003, p.14-15). La conquista de América culminó, para Quijano (2019), en la globalización. Este “proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial” (p.255) inició en aquel viraje al Nuevo Mundo. En esta misma línea argumental, Dussel refiere que “La filosofía política moderna se origina en la reflexión sobre el problema de la apertura del mundo europeo al Atlántico; es decir, fue una filosofía hispánica” (Dussel, 2005, p.37). La Modernidad sería, así, el resultado conjetural de que los españoles hayan llegado al suelo del (mal) llamado Nuevo Mundo. Es por ello que Dussel refiere que “Bartolomé de Las Casas es un crítico de la Modernidad, cuya sombra cubre los cinco últimos siglos” (2005, p.37). En palabras del filósofo argentino, Las Casas promueve una “*pretensión universal de validez* que obliga ética y políticamente a tomar ‘en serio’ los derechos (y por ello también los deberes deducibles de esos derechos) del Otro, de manera ejemplar en el siglo XXI” (Dussel, 2005, p. 38).¹⁵

Las Casas, en efecto, desde la óptica discursiva de un aparato argumental que se

¹⁴ Cabría preguntar cómo es que Las Casas objetiva el concepto de “pueblo” dándole un sentido unívoco a las diferentes voluntades reales de los habitantes en América. En este mismo sentido podría también preguntarse qué hace a un pueblo ser pueblo, también, dentro de la lógica lockeana. Esta última pregunta intenta ser respondida por Franklin en su libro *John Locke and the theory of sovereignty: mixed monarchy and the right of resistance in the political thought of the English Revolution*. Cambridge University Press, (1978).

¹⁵ El subrayado aparece en el original.

contraponen a la conquista de Europa sobre América, promueve un relato antitético a toda la modernidad, “localizado” en América Latina (Dussel, 2005). La importancia de Las Casas en el relato de la modernidad es la de su antagonista. Las Casas se propone estructurar una crítica (incluso sin saberlo) a la incipiente modernidad que se está abriendo camino tras el avance europeo sobre nuevas tierras. Esta crítica de Las Casas sobre la modernidad alcanza los límites de la negación de la Otredad. Para Las Casas la racionalidad humana se expresa de diversas maneras, lo que obliga a considerar aquellas características positivas que las culturas indioladinas poseen. En este sentido se pueden observar rasgos positivos en las culturas del nuevo continente. Las Casas defiende la idea de que los indioladinos pueden conocer las verdades científicas que se hallan en Europa, baste para ello un maestro que los guíe en el camino pedagógico.¹⁶ Todo este conjunto de dictámenes proclives a la defensa de las culturas indioladinas significó (y aún lo hace) una gran contribución al pensamiento político y jurídico, ya que, mediante la defensa de la soberanía amerindia, Las Casas cimentó los principios de los “derechos humanos”.¹⁷

Respecto del texto de Locke, que es central para el desarrollo de este trabajo, Hinkelammert demuestra que el *Segundo tratado...* no solo sirve de fundamento para la extracción de recursos naturales en suelo americano, sino también para fundamentar la conquista en todo su esplendor. La invasión a América tomaría el color de una necesidad para dar fin a problemas económicos que, de manera concomitante, la corona inglesa debía enfrentar. Esta situación también permeó la posibilidad de repensar los

¹⁶ Aun considerando la defensa de Las Casas respecto de la soberanía amerindia, es clara la alusión de que los nativos americanos necesitan de la pedagogía europea para alcanzar verdades universales tanto científicas como, así también, espirituales. Sin embargo, tal empréstito no debe ser, en modo alguno, promovido mediante la violencia física. La forma particular de aseverar un correcto tránsito desde el conocimiento amerindio al europeo es mediante la instrucción pacífica.

¹⁷ Una lectura obligada en el estudio de los principios filosóficos sobre los Derechos Humanos es la de Forst, para quien dichos derechos tienen su origen tanto en las proclamas Levellers contra la corona inglesa como en la *La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. Forst no observa, en esta genealogía de los Derechos Humanos, el aporte significativo que hace Las Casas. (Cf. Forst 2010, 2014). Habría, así, una línea de estudio aún no abordada en pos de una crítica genealógica al concepto de Derechos Humanos que defiende Forst y que centraría su estudio en la conceptualización que sostiene Las Casas respecto del fundamento de los mismos.

fundamentos de lo político, ya que la situación imperialista precisaba de una renovada teoría política que sustente el hambre de conquista (Duchrow & Hinkelammert, 2004; Arneil, 1998).¹⁸ La concepción legal que emana de los tratados lockeanos, argumenta Hinkelammert, son utilizados para sostener la invasión de países del primer mundo sobre países del tercer mundo (Duchrow & Hinkelammert, 2004). Esta “justificación” política de avance de unos Estados sobre otros tiene un fuerte anclaje en la teoría lockeana sobre los estados de guerra. Para Hinkelammert (2004) “la construcción del estado natural tiene una importancia clave. Ella le permite [a Locke] transformar toda resistencia a la burguesía en una guerra de agresión, frente a la cual la burguesía enarbola el lema de la paz y de la defensa legítima” (p.51).

La razón instrumental lockeana se encarna en los mecanismos de control del poder y del mercado, quienes “deciden los fines, los medios y los límites del proceso. El mercado es el piso, pero también el límite de la posible igualdad social entre agentes” (Quijano, 2019, p. 275). La razón instrumental moderna que se ha constituido como hegemónica a través del tiempo da cuenta de la existencia de conflictos de interés en función de la diversidad social que debe ser “democratizada” (Quijano, 2019).

Volviendo al pasaje de la obra lockeana que aquí analizo, Locke allí hace uso, como ya se indicó, de la obra de Acosta *Historia natural y moral de las indias*, particularmente del pasaje *I. I, c. 25*. En este contexto, Locke refiere la importancia de sostener la diferencia antropológica que manifiesta Acosta entre el sujeto europeo y el habitante amerindio en función de la superioridad del primero por sobre el segundo. Habrá “bárbaros” y “civilizados” que pugnan unos con otros por los recursos naturales del mundo, pero a los que solo los segundos tienen legítimo derecho. El pasaje 102 del texto de Locke no alude a Las Casas, aunque sostengo que su interlocutor, más que Acosta, es aquel. Ello en razón de que Las Casas fue un gran defensor (sino acaso el más importante) de la soberanía amerindia, y que fue, además, lectura obligada por

¹⁸ Arneil (1998) refiere que el principal objetivo del Segundo Tratado de Locke fue el de “mover al rico —es decir, aquellos que tenían el dinero y la capacidad para plantar— al nuevo mundo para asegurar el éxito de la plantación” (p.10), lo que sugiere la intención colonialista del Locke.

aquel entonces de toda persona que estuviera interesada por los derechos soberanos de los indioamericanos, sea tanto para defender los mismos, ya para denostarlos. Locke, discute y argumenta en contra de Las Casas en su tratado político, no solo en función ya de describir una diferencia antropológica respecto del amerindio y el europeo, sino en vista a promover la necesidad de un sistema extractivista y soberano (europeo) sobre los pueblos indígenas en América.

El modo en que el texto de Locke debe ser leído es bajo la mirada crítica que observe que el filósofo inglés verá cómo necesaria la conquista de América, promoviendo un sistema extractivista de sus recursos naturales en función de la diferencia substancial entre el habitante europeo y el americano, con vistas a producir un sistema político que oblitere las libertades de estos últimos. Los argumentos que Locke presenta para justificar la invasión a América son hoy día —tal cual explica Hinkelammert— utilizados por potencias mundiales para subyugar a países tercermundistas. En este sentido, el sistema lockeano busca acentuar las razones (ya esgrimidas por otros pensadores cómo ser, en este caso, Acosta) que sostienen los actos de invasión y conquista.

El sistema lockeano promueve una serie de razones que no solo justifican la invasión y esclavitud, sino que las tornan necesarias. Esta justificación tiene, además de fundamentos gnoseológicos que se pueden encontrar en *Ensayo sobre el entendimiento humano*¹⁹ o bien en *Ensayos sobre la ley natural*²⁰, ciertos límites

¹⁹ “Como los niños, los idiotas, los salvajes y la gente analfabeta son, entre todos, los menos corrompidos por los hábitos o por las opiniones prestadas, ya que el estudio y la educación no han forjado aún en nuevos moldes sus pensamientos nativos, ni por introducción de extranjeras y prejuiciadas doctrinas han sido enturbiados aquellos bellos caracteres que la naturaleza ha escrito allí, sería razonable imaginar que, en sus mentes, esas nociones innatas estarían expuestas a la vista de todos, como ciertamente acontece con los pensamientos de los niños.” (Locke, 1999, p.38).

²⁰ “Si la ley natural estuviese escrita en los corazones de todos los hombres, uno debiera creer que entre aquellas personas esta será encontrada indemne y sin desperdicio. Pero cuando consulta las historias tanto del viejo como del nuevo mundo, o el itinerario de los viajeros, fácilmente observará que tan alejados de las morales se encuentran estos pueblos [los amerindios], que tan alejados están respecto de los sentimientos humanos...y nadie creerá que la ley de la naturaleza es mejor conocida y observada entre estas tribus primitivas y no tuteladas desde que entre ellas parece que no existe el menor rastro de piedad, sentimientos de misericordia, fidelidad, castidad, y del resto de las virtudes; muy por el contrario, ellos desperdician su tiempo miserablemente entre robos, libertinajes y asesinatos.” (Locke, J., & Goldie, M., 1997, p.98), [la traducción es propia]

espaciales (cómo da cuenta Charles Mills) en tanto que la espacialidad geográfica es considerada dentro de los márgenes de sujetos “blancos” y sujetos “negros”. Los primeros serán quienes tengan derecho a diezmar a los segundos, y tales razones se encontrarían en los modos de producción de unos a diferencia de los otros. En este sentido, el conjunto de sujetos que producen de un modo industrial (“blanco”) serán quienes puedan (deban) poblar otros espacios no industrializados. Es así como “blanco” no solo denota “industrial” sino —además— domestico. Lo “blanco” es aquello a lo cual ontológicamente (y gnoseológicamente) se está “más próximo” en esta lógica dicotómica, relegando a “lo negro” a espacios salvajes. Esta dicotomía “blanco/negro”, “civilización/salvajismo” que acentúa Mills se emparenta, como ya he referido, con una disposición geográfica fundante: en América estarán los habitantes que, aun sin ser necesariamente proclives a la esclavitud por no ser hijos de Caanán (cómo es el caso de los habitantes de África), deben/pueden ser esclavizados o utilizados cómo siervos de los conquistadores.²¹ El “contrato racial”, tal el nombre que el autor da al tipo de contrato que representa y sostiene una diferenciación entre sujetos no amparada en una realidad ontológica sino en un discurso moral proclive a la diferenciación de sujetos en concordancia con modos de producción, es una de las maneras en que es entendido, a contrapelo, el *trust* lockeano.²²

Esta situación respecto de América, donde no existe el contrato social, donde se carece, según Locke, de principios morales que regulen las transacciones económicas entre sujetos, o en donde se llevan a cabo practicas impropias, puede ser diezmada con

²¹ Esta racialización de la que da cuenta Mills respecto de los tratados lockeanos no se corresponde, en absoluto, con un aspecto fenotípico de los sujetos, sino más bien con un aspecto cultural que no se puede traducir, en modo alguno, con una fisionomía ni colectiva ni individual. Así, la propuesta de Mills es que puede haber sujetos “blancos” (dentro de los márgenes de este sistema de “superioridad” gnoseológica y ontológica) que no sean propiamente personas o sujetos “blancos”. La pertenencia a uno de los dos conjuntos dicotómicos se daría por cierto conjunto de prácticas culturales que posicionarían a un individuo (o conjunto de individuos) en uno de ambos grupos. (Cf. Mills, 2021, p.496)

²² Otra de las formas en que es criticado el pacto social lockeano puede encontrarse en Carol Pateman y Stacy Clifford Simplican (Cf. Pateman, C., 2016; Simplican, S. C. 2015). También respecto de los estudios descoloniales María Lugones lleva a cabo un arduo trabajo en la que identifica el origen del concepto de género, como aquel otro de “raza”, también en la conquista de América. Cf. Lugones 2003, 2007, 2008.

la anexión de estos territorios (y de sus respectivos habitantes) a Europa. Sin embargo, la empresa, además de ser acompañada de una serie de principios filosóficos, antropológicos y políticos, también debe serlo de la mano de la fuerza. Es por ello que la “apelación a los cielos” cobra tanta importancia en el sistema político lockeano: allí donde las razones y el discurso no puedan ser sustento de la ciudadanía y política, debe serlo la fuerza, tanto hacia dentro de una misma nación (tal el caso del derecho de rebelión) como así también hacia afuera de ella (cómo ser el caso de las guerras de conquista).²³

Para Locke, ya que en América no se conoce la Ley Natural, y por lo mismo no hay habitante alguno que sepa cómo hacer uso de la industriocidad para maximizar los frutos de la humanidad en razón del trabajo aplicado al suelo, los habitantes del Nuevo Mundo solo podrían poseer propiedad por medio de la caridad.²⁴ La inexistencia del conocimiento de la Ley Natural se traduce en la inexistencia de modos legítimos de apropiación del suelo y de sus frutos. El límite que permite la adjudicación de una actividad dentro de la legitimidad dada por la razón pareciera estar determinado por un conjunto de corolarios que tienen una fuerte relación con el proyecto teológico que asiste a la misma teoría lockeana, esto es: el de una teología cristiana que ve en la “productividad industriosa” la voluntad de Dios.

Este proyecto de justificación de la ilegitimidad de la actividad de los habitantes de América es eurocéntrico en tanto que el mismo emana de una lógica que se reproduce, previamente, en países del Viejo Continente. Es así que toda vez que Locke observa la actividad del amerindio la compara con aquella que se da en muchos países de Europa y considera que el tipo de actividad del Viejo Continente debe ser considerado como legítimo lo que, a su vez, sirve de modelo para justificar que otros modos de producción no lo sean.²⁵

²³ Cf. Psychaux, Diego F, 2021, p.204.

²⁴ Cf. Squadrito, K. 2002.

²⁵ El fundamento del cristianismo está, en principio, en las Sagradas Escrituras. Genealógicamente hablando, el origen de los preceptos morales teologales está en el Éxodo judío sobre territorios helénicos. Sin embargo, si bien el origen del cristianismo podría situarse en este evento histórico que se circunscribe a la geografía de occidente medio, no menos cierto es que Europa se adueñó, durante gran parte de la

El proyecto colonial lockeano no solo se evidencia hacia fuera de los límites geográficos europeos en vistas de América y sus habitantes, sino que a su vez es aplicado hacia dentro de estos propios límites. Arneil (2017) refiere que existe un “colonialismo domestico” que viene a legitimar modos de relaciones sociales que determinan espacios y actividades que ciertos sujetos deben habitar y llevar a cabo. La propuesta de Arneil es la de criticar, entre otras cosas, una visión que ancla la importancia del colonialismo solo sobre invasiones de unos países sobre otros. La colonización, en este sentido, no solo es “externa” (hacia fuera de los límites políticos de una nación), sino que también se evidencian modos de colonización hacia dentro de estas mismas naciones o territorios. El concepto del “colonialismo interno o domestico” [*inner colonialism/domestic colonialism*] en palabras de Arneil viene a suponer que existen modos de colonización ya dentro de aquellas mismas naciones que han llevado a cabo acciones de invasión sobre otras tierras. Ejemplos históricos, según Arneil, pueden ser la existencia de granjas coloniales en Booth (Essex), las colonias agrícolas de Mettray en Francia, las colonias de CCF Metis en Saskatchewan, etc.²⁶

Pareciera que el modo de argumentar respecto de la existencia del colonialismo interno o domestico se contrapondría con el modo en que yo mismo sostengo que el sistema lockeano es eurocéntrico. Sin embargo, considero que el modo en que el pensamiento de Locke es eurocéntrico se aprecia mejor en relación a América. Locke supondrá que los modos de ejercicio de una determinada forma de producción (la industrial) no se observa en América, y que pese a que en Europa no toda forma de producción es industrial (tal cual da cuenta el estudio de Arneil), sí es posible pensar que la referencia respecto a la ilegitimidad en América solo puede ser apreciada a la luz de los modos legítimos que solo se dan en (algunas regiones de) Europa.

Locke defiende un sistema de extracción propio de cierto conjunto de sujetos en

época medieval y principio de la moderna, de las verdades reveladas que allí primaban de modo revelado. Se tradujo esto en una serie de principios morales ciertas ideas que dieron origen a un conjunto de prácticas que concluyeron en la invasión a otros territorios, en vistas a la aplicación de ciertos mandatos teologales.

²⁶ Arneil, B. 2017, 2020, 2018; Quijano 2019.

Europa, no en América, no en ninguna otra parte del mundo (incluso sostiene, como ya se ha referido, que lo propio de los habitantes de África es que los mismos sean esclavizados, lo que determinaría que ellos no tienen ningún derecho sobre el producto del trabajo sobre la tierra). Ese grupo de sujetos *europesos* son aquellos que han podido conocer, mediante su cultura y entorno, una serie de principios universales encuadrados dentro de la Ley Natural. Es así como, en lo relativo a América, Locke es un eurocentrista, en tanto que niega otros modos de producción que no emanen de cierto conjunto de sujetos europeos, a saber: aquellos que hacen un uso legítimo de los productos que se extraen de la tierra al ser trabajada. Si bien Arneil intenta dar cuenta de que Locke no puede ser considerado un eurocentrista porque lo mismo que acontece respecto del exterior (esto es, de las tierras que el colonialismo intenta apropiarse) sucede hacia dentro de los límites propios de Europa, sostengo que ella se equivoca ya que el modo en que Locke determina qué debe ser considerado propiamente legítimo respecto de los modos de apropiación de bienes exteriores es únicamente el ejercicio que lleva a cabo la persona industriosa de Europa (modos de producción y extracción que tienen su fundamento en un sentido teológico cristiano y que se identifica con modos de producción agrarios pre-capitalistas²⁷). En este sentido es que sostengo que Locke, respecto de América, puede ser considerado un eurocentrista, ya que en su propuesta sistémica de extracción de recursos en el Nuevo Mundo Locke lleva a cabo toda una argumentación tendiente a enaltecer ciertas cualidades y características de cierto conjunto de sujetos europeos: *los industriales*. Así, al ver Locke a los indígenas americanos observa en ellos modos inferiores de estadios de desarrollo cultural y gnoseológico, lo que se refleja en modos impropios e ilegítimos de apropiación. Los habitantes de América no son considerados como una raza inferior (como si acontece respecto de los nativos africanos), sino como un conjunto de seres que deben ser educados e instruidos en las prácticas de sociabilidad y extracción de cierto conjunto de sujetos europeos, aquellos quienes conocen por revelación y por medio de su razón,

²⁷ Cf. Wood, E. M. 1998.

los modos correctos de legitimar el trabajo.^{28 29}

La empresa de Locke respecto de sus deseos de colonialidad trascienden el mismo tratado sobre el Gobierno Civil y se adentra, también, en las páginas que dan existencia a su *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Allí Locke (1999c) refiere que:

Como los niños, los idiotas, los salvajes y la gente analfabeta son, entre todos, los menos corrompidos por los hábitos o por las opiniones prestadas, ya que el estudio y la educación no han forjado aún en nuevos moldes sus pensamientos nativos, ni por introducción de extranjeras y prejuiciadas doctrinas han sido enturbiados aquellos bellos caracteres que la naturaleza ha escrito allí, sería razonable imaginar que, en sus mentes, esas nociones innatas estarían expuestas a la vista de todos, como ciertamente acontece con los pensamientos de los niños. (p.98).

Esta idea de considerar a los niños y salvajes como humanos (no así personas, por carecer de derechos propios), se emparenta con aquella otra visión que tiene Locke y de la que da cuenta en *Ensayos sobre la ley natural*, en donde se indica que los salvajes no poseen ideas innatas en su interior y que, por tanto, no conocen la virtud.³⁰

Ambos ensayos de Locke dan cuenta de que su empresa gnoseológica se corresponde con su empresa política. Allí donde no haya sujetos poseedores de soberanía, tanto sobre sí mismos, como sobre las tierras que habitan, habrá un deber de los colonos europeos de instruirlos en las artes de la virtud. Así, Locke puede ser

²⁸ Esta tendencia lockeana a la instrucción de los habitantes del nuevo mundo bien puede ser una consecuencia de la influencia de Acosta.

²⁹ Squadrito (2002) sostiene la tesis de que Locke defiende la existencia de diferentes estadios de conocimiento.

³⁰ Claro que la idea de Locke en este ensayo, al menos en lo tendiente al capítulo sobre el cual me baso aquí, es el de proponer una visión crítica a aquellos quienes sostienen que existen ideas innatas en las almas de los sujetos. Si así fuese, sostiene Locke, se encontrarían tales ideas en las mentes y corazones de los salvajes (aquí Locke no diferencia de qué salvajes está hablando). En este sentido, y en resonancia con lo expuesto sobre el *Tratado sobre el Gobierno Civil*, Locke vendrá a sostener que aquellos sujetos que viven por fuera de Europa (sea en América, sea en África), carecen de conocimiento sobre la Ley Natural. (Cf. Locke, J., & Goldie, M. 1997, p.98)

apreciado desde dos frentes distintos que conllevan, independientemente uno del otro, una misma y única conclusión: la colonización. Ya sea desde una óptica racista (cómo intenta hacer ver Mills, o Quijano, entre otros), ya sea desde una lógica eurocéntrica (cómo propone Squadrito), Locke defiende la *necesidad* de colonizar y explotar África (por razón de que allí habitan los hijos de Canaán) y América (por encontrarse allí sujetos dispuestos a la servidumbre e instrucción sobre las virtudes eurocéntricas de corte industrioso). Es por ello que la postura de Arneil, sobre la existencia de colonialismos internos hacia dentro de las propias fronteras de Europa, no contradice mi propia postura y lectura sobre Locke, pero sí de algún modo considero que queda “a medio camino” en tanto que no es capaz de explicar por qué Locke sostiene que los modos propios de apropiación emanan, únicamente, de Europa (aunque no de toda ella).

Conclusión

Es imperioso, para entender los avatares que se vivencian hoy día en el siglo XXI sobre las concomitantes invasiones llevadas a cabo por países imperialistas sobre otras regiones, dar cuenta de las formas en que los tratados que fundamentaron la conquista y el colonialismo sobre América, debatieron con las ideas de la tardía escolástica. En este continuo debate se sustentó y se edificó el gran conjunto de conceptos que promueven las diferencias raciales,³¹ étnicas e incluso espirituales sobre las cuales tantos discursos políticos que intentan justificar la invasión han sido promovidos.

Las propuestas lockeanas son, hoy día, bibliografía recurrente para quienes sostienen superioridades de unas formas culturales sobre otras. Baste con ello solo observar los modos en que el capitalismo sostiene las formas legítimas de extractivismo y se encontrará en ellas las propedéuticas propias del sistema de apropiación lockeana

³¹ El trabajo de Charles Mills sobre la racialización de un tipo particular de contrato, el llamado “contrato racial” es de patente importancia para el estudio sobre Locke desde esta mirada descolonialista y crítica respecto de su teoría de la justicia. Cf. Mills (2014).

o de aquellos que, leyendo a Locke, sostienen, modos de “hacer propio” lo común.³² La propuesta colonial lockeana no es azarosa, responde no solo a una intención de invasión y conquista inglesa sobre suelo americano, sino también a la expansión de un conjunto de ideas y conceptos que se contraponen a la defensa sostenida por Las Casas de la soberanía amerindia.

La lógica colonial aún hoy se mantiene, cómo propone Hinkelamert, hacia dentro de los propios procesos de políticas exteriores entre países de primer y tercer mundo. Esta lógica es deudora de los principios emanados de los trabajos de Locke, más puntualmente de aquellos que tienen, por finalidad, sostener la invasión de Europa sobre suelo americano y africano.

La propuesta colonial lockeana se articula como antagonista del conjunto de escritos en defensa de la soberanía amerindia propuestos por Bartolomé de Las Casas. Las Casas, en su empréstito por buscar una serie de justificaciones a la soberanía amerindia tras la conquista y ocupación española, concibe una serie de corolarios propensos a enaltecer la dignidad del indígena americano, así como también su soberanía sobre sus bienes y sobre modos legítimos de administración de lo público. Esta defensa del sujeto amerindio es aquello con lo cual se enfrentan los teóricos del colonialismo en tiempos de Locke. Sin embargo, enmarcar todo este debate solo dentro de los límites temporales de la temprana modernidad, es una empresa inútil. Los principios que rigen al colonialismo y al extractivismo aún hoy son moneda corriente entre los teóricos que se hacen eco de los modelos lockeanos. Entender los fundamentos y el encuadre desde el cual Locke debate ideas de la época medieval, entendiendo, a su vez, su postura eurocentrica respecto de América y racista respecto de África, podría reforzar los discursos contrahegemónicos que los teóricos de la soberanía y dignidad humana intentan sostener en contraposición a aquellos colonialistas.

³² Los debates actuales en torno a la legítima apropiación tienen, la gran mayoría de ellos, como interlocutor común a Locke. Cf. Simmons, (2014, 1989, 1994, 2001); Nozick (1974); Otsuka (2003, 1998).

Referencias bibliográficas

- Acosta, José (1954). *Obras del P. José de Acosta*. Biblioteca de Autores Españoles.
- Acosta, José (1989). *De procuranda indorum salute* (<<Corpus Hispanorum de Pace>>, vols. XXIII y XXIV), Consejo Superior de Investigaciones Científicas,
- Armitage, David (2004). John Locke, Carolina and the Two Treatises of Government. [John Locke, Carolina y los dos tratados sobre el gobierno]. *Political Theory*, 32(5), pp. 602-627.
- Arneil, Barbara (2017). *Domestic Colonies, the turn inward to Colony* [Colonias domésticas, el giro hacia el interior de la colonia]. Oxford University Press.
- Beuchot, Mauricio (1991). Filósofos humanistas novohispanos. En Fajardo Reyes G. M. (comp.). *La tradición clásica en México* (pp. 281-307). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Beuchot, Mauricio (1994). Bartolomé de Las Casas, el humanismo indígena y los derechos humanos. *Anuario Mexicano de historia del derecho* (6), pp. 37-48.
- Beuchot Mauricio (1996). *Historia de la Filosofía en el México Colonial*, Herder.
- de Las Casas, Bartolomé (1975). *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. (Atenógenes Santamaría, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- de Las Casas, Bartolomé (2000). *Apología, o, Declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos*. Consejería de Educación y Cultura.
- Caraccioli, Mauro, J. (2017). The learned man of good judgment: nature, narrative and wonder in José de Acosta's natural philosophy. [El hombre erudito del buen juicio: naturaleza, narrativa y maravilla en la filosofía natural de José de Acosta]. *History of Political Thought* 38(1), pp. 44-63.
- Clément Jean Pierre (2008) De las ofensas contra los indios. La injusticia de la guerra y otras violencias, según el Padre Las Casas. En Bataillon, G., Bienvenu, G., & Gómez, A.V. (Comp.). *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*. Centro de estudios mexicanos y centroamericanos.
- Del Valle, Ivonne (2003). From José de Acosta to the Enlightenment: Barbarians, Climate Change, and (Colonial) Technology as the End of History. [De José de Acosta al Iluminismo: Barbaros, cambio climatic y tecnología (colonial) como el Fin de la Historia]. *The Eighteenth Century*, 54(4), pp. 435-459.
- de La Jousselandière, Victor Santos Vigneron (2012). La doble marginalidad de José de Acosta: religión y soberanía en el virreinato del Perú (siglo XVI). *Summa Humanitatis*, 6(1), pp. 1-36.
- Dussel, Enrique (2005). Origen de la filosofía política moderna: Las Casas, Vitoria y Suárez (1514—1617). *Caribbean Studies*, pp. 35-80.
- Forst, Rainer (2010). The justification of human rights and the basic right to justification: A reflexive approach. [La justificación de los derechos humanos y el derecho básico a la justificación: un acercamiento reflexivo] *Ethics*, 120(4),

pp. 711-740.

- Forst, Rainer (2014). *Justificación y crítica: perspectiva de una teoría crítica de la política* (Vol. 5009). Katz.
- Glausser, Wayne (1990). Three Approches to Locke and the Slave Trade. [Tres acercamientos a Locke y al comercio de esclavos]. *Journal of the History of Ideas*, 51(2), pp. 199-216.
- Locke, John, & Von Leyden, W. (1954). *Essays on the law of nature*. [Ensayo sobre la ley natural]. Clarendon Press.
- Locke, John (1960). *Two Treatises of Government*, [Dos tratados sobre el gobierno civil]. Cambridge.
- Locke, John, & Goldie, M. (1997). *Political essays*. [Ensayos políticos]
- Locke, John (1999). *Two Treatises of Government*, [Dos tratados sobre el gobierno civil]. Cambridge University Press.
- Locke, John (1999b). *Essay Concerning Human Understanding*, [Ensayo sobre el entendimiento humano]. Pennsylvania State University.
- Locke, John (1999c). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. (Edmundo O'Gorman, trad.) 2ª ed. Fondo de Cultura Económica.
- Lugones, María (2003). The inseparability of race, class, and gender in Latino Studies. *Latino Studies*, 1 (2).
- Lugones, María (2007). Heterosexualims and the Colonial/Modern Gender System. *Hypatia*, 22 (1), 186-209.
- Mayer, Alicia (2014). El pensamiento de Bartolomé de Las Casas en el discurso sobre el indígena. Una perspectiva comparada en las colonias americanas. *Historia Mexicana* (pp.1121-1179). (LXIII: 3). Colegio de México.
- Meek, Ronald, (2011). *Social science and the ignoble savage* [Las ciencias sociales y el salvaje innoble]. Cambridge University Press.
- Mills, Charles W. (2014). *The Racial Contract* Cornell University Press.
- Mills, Charles W. (2021). *Locke on slavery*. En *The Lockean Mind* (pp. 487—497). Routledge.
- Pateman, Carol (2016). Sexual contract [El contrato sexual]. *The wiley blackwell encyclopedia of gender and sexuality studies*.
- Fernández Psychaux, Diego. A. (2015). *La resistencia: formas de libertad en John Locke*. Prometeo.
- Fernández Psychaux, Diego, A. (2017). John Locke: las posesiones o los derechos políticos como garantía de la libertad. *Colección* (20), pp. 37-74.
- Fernandez Psychaux, Diego A. (2021). John Locke: los racionales, las bestias y la resistencia. *Bajo palabra. Revista de filosofía* (27), pp. 193-212.
- Mignolo, Walter D. (2008). Introducción. En Walter Mignolo (comp.), *Género y descolonialidad* (pp. 7-11). Ediciones del Signo.
- Nozick, Robert (1974). *Anarchy, state, and utopia* (Vol. 5038). Basic Books.
- Otsuka, Michael (1998). Self-ownership and equality: A Lockean reconciliation. *Philosophy & public affairs*, 27(1),pp. 65-92.
- Otsuka, Michael (2003). *Libertarianism without inequality* [Libertarianismo sin

- igualdad]. Clarendon Press.
- Pennington, Kenneth J. (1970). Bartolome de las Casas and the Tradition of Medieval Law. *Church History* 39(2), pp. 149-161.
- Pennington, Kenneth J. (2018). Bartolomé de las Casas. En Javier Martínez-Torrón y Rafael Domingo (comp.), *Great Christian Jurists in Spanish History* (97-115). Cambridge University Press.
- Quijano, Aníbal (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Sociedad y política.
- Quijano, Aníbal (2019). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *Espacio abierto, Cuaderno Venezolano de Sociología*, 28(1), pp. 255-301.
- Quijano, Aníbal (2007). Questioning “race”. *Socialism and democracy*, 21(1), pp. 45-53.
- Simmons, John A. (1989). Locke's State of Nature. *Political Theory*, 17(3), pp. 449-470.
- Simmons, John A. (1994). *The Lockean theory of rights* (Vol. 2). Princeton University Press.
- Simmons, John A. (2001). *Justification and legitimacy: Essays on rights and obligations*. Cambridge University Press.
- Simmons, John A. (2014). *On the edge of anarchy: Locke, consent, and the limits of society* (Vol. 275) [Al filo del anarquismo: Locke, consentimiento y los límites de la sociedad]. Princeton University Press.
- Tzvetan, Todorov (2003). *La conquista de América: el problema del otro*. Siglo XXI.
- Duchrow, Ulrich; Hinkelammert, Franz Josef, (2004). *Property for people, not for profit: Alternatives to the global tyranny of capital*. WCC Publications CIIR.
- Uzgalis, William (2017). John Locke, Racism, Slavery and the Indian Lands [John Locke, Racismo, esclavitud y las tierras indias]. En N. Zack (comp.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Race* (pp. 21-30). Oxford University Press.
- Zorrilla, Victoria (2012). Educación, barbarie y ley natural en Bartolomé de las Casas y José de Acosta. *Ingenium: Revista electrónica de pensamiento moderno y metodología en historia de las ideas* (6), pp. 87-99.

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 desdoblan 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 apostarle 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.

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 contraponen 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 brifrente”, 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 bifrente” —en una línea afín a la idea de una “América Bifrente” 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 Rio 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.

Poéticas del mar: Pensamiento descolonial entre archipiélagos y glaciares

Poetics of the sea: Decolonial thinking between archipelagos and glaciers

Karina Bidaseca*

Fecha de Recepción: 07/11/2023

Fecha de Aceptación: 22/11/2023

Resumen: *El propósito de este texto es pues, examinar cómo, en particular el feminismo articulado como práctica artística desafía, historiza o redefine la noción de Antropoceno. Nuestra propuesta teórica se nutre del ecofeminismo y el feminismo decolonial. Luego de recorrer las ideas sobre el maldesarrollo y el pluriverso, nos concentraremos en las vertientes feministas descoloniales y las prácticas artísticas de la artista chilena Cecilia Vicuña y la colombiana Delcy Morelos, concebidas como estéticas descoloniales situadas y como “poéticas eróticas de la relación” (Bidaseca, 2020 y 2022).*

Palabras clave: *Pensamiento poscolonial – feminismo descolonial – ecocidio – artivismo*

Abstract: *The purpose of this text is therefore to examine how, in particular, feminism articulated as an artistic practice challenges, historicizes or*

* Posdoctorada por la PUC-Sao Pablo/Universidad de Manizales/COLEF/CLACSO/FLACSO y doctora por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigadora principal de Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), radicada en NuSUR-Núcleo sur sur de estudios poscoloniales, identidades afrodiaspóricas y feminismos (EIDAES/UNSAM) e invitada en el Centro de Estudios Africanos (Universidad Porto) y Universitat des Illes Balears. Coordina el Programa Sur Sur en CLACSO y el Programa de Agroecología (CLAXSO/McKNIGHT Foundation). Realizó la curaduría de Ana Mendieta (2020). Recibió becas de diferentes universidades del mundo como la senior en la Universidad de Friburgo (Alemania). Viajó a África (Sénegal, Durban y Johannesburgo) en las que brindó conferencias. Escribió distintos libros sobre estudios poscoloniales, feminismo descolonial, artivismos y estéticas situadas en el Sur. Dirige la editorial El Mismo Mar. Sus últimos libros son: “El futuro del fin del mundo. Voces y textos” (2023); “Poéticas del mar. Voces del Sur & Diálogos Transatlánticos” (2023); La Nación y sus mujeres. Crítica poscolonial y feminismos (2023); Descolonizando el tercer espacio entre Oriente y Occidente. Estéticas feministas situadas en el sur (2022); Ana Mendieta. Pájaro del océano (2021); Por una poética erótica de la relación (2020). Co-fundó y dirige el Congreso de estudios poscoloniales/ Jornadas de feminismo poscolonial desde 2010. Correo electrónico: karinabidaseca@yahoo.com.ar
ORCID: 0000-0001-7954-2854

redefines the notion of the Anthropocene. Our theoretical proposal draws from ecofeminism and decolonial feminism. After going through the ideas of underdevelopment and pluriverse, we will focus on the decolonial feminist strands and the artistic practices of the Chilean artist Cecilia Vicuña and the Colombian Delcy Morelos, conceived as situated decolonial aesthetics and as "erotic poetics of relationship" (Bidaseca, 2020 and 2022).

Keywords: *Poscolonial thought – Decolonial feminism – Ecocide – Artivism*

*“El agua es el oro del siglo XXI.
La vida es el agua, y el agua es la memoria.
Por el agua vivieron y murieron nuestros
ancestros. Por el agua vivirán los que vienen.
Pero si el cianuro permea los valles, el aire y el
agua, esa será la memoria que perdurará.
Durante siglos cada mujer que se ha atrevido a
oír y hablar desde el amor ha sido perseguida.
Durante siglos hemos callado frente al abuso
para sobrevivir; y sin embargo tú estás ahí!
¿Quién oír, si no el dolor de los que perderán la
tierra y el agua?
Michelle, escucha tu corazón, para eso fuiste
elegida, para que tu voz oyera a la gente de la
tierra. A los presos y ofendidos, a los que
sufrieron como tú.
(...)
Michelle, extiende tu voz hasta los glaciares!”
Cecilia Vicuña, Quipu menstrual.
La sangre de los glaciares (2006/2023).*

“Mi trabajo habita en el todavía no, el futuro potencial de lo no formado, donde el sonido, el tejido y el lenguaje interactúan para crear nuevos significados”. Estas palabras son las de la artista visual chilena Cecilia Vicuña y resuenan desde el mes de agosto cuando tuve la oportunidad de visitar su Muestra en el Museo Nacional de Bellas Artes de Santiago de Chile¹.

¹ Este trabajo nace inspirado en la conversación mantenida en setiembre de 2022 con el pensador indígena Ailton Krenak acerca de las ideas para “lidiar con el fin del mundo”, título de su libro (*Ideas para Adiar o Fim do Mundo*, 2019). La conversación “El tiempo de la naturaleza cura” fue aceptada para ser publicada en la *Revista Sociologias Journal of the Graduate Program in Sociology -UFRGS* Vol. 26,

Me llamó la atención la expresión “todavía no” de la artista que emerge transformando la significación que el intelectual poscolonial Dipesh Chakrabarty otorgase a la misma frase, aunque haciendo una alusión absolutamente distinta. En su reconocido libro *Provincializing Europe. Postcolonial thought and Historical Difference* (2000), el autor invoca a una demora impuesta por la hegemonía occidental para alumbrar el parto de las narrativas locales a partir de prácticas que se erigen como universales.

Desde que el *Quipu Womb* (2017) fue presentado en la Documenta 14, esta obra cobró notoriedad pública. Sus *quipus* honraron el mensaje de conexión profunda que los *Quipucamayoc*² de Los Andes anudaron en cada uno de los primeros quipus, y que los conquistadores no pudieron destruir. Incapaces aquéllos de comprender su significado, los puñados de lanas pasaron desapercibidos por la mirada occidental, tan sólo fascinada con el oro brillante y las piedras preciosas.

La voracidad de la colonización europea, tal como describe Aimé Césaire en su Discurso sobre el colonialismo la toma francesa de Ambike (Madagascar) en 1896, remitía al pavor de estar:

(...) embriagados por el olor de la sangre, no perdonaron a una sola mujer ni a un solo niño. A la caída de la tarde, por efecto del calor, se extendió una ligera niebla: era la sangre de las cinco mil víctimas, la sombra de la ciudad, que se evaporaba al sol poniente (Césaire, [1950] 2006, p. 18).

En el centro del MNBA *sangran los glaciares* fluye la memoria ancestral de nuestros

2023. Es fruto de las discusiones realizadas en el Seminario de Lecturas “Davi Kopenawa y Ailton Krenak, el futuro del fin del mundo” realizado por el Núcleo NuSur sur-sur de estudios poscoloniales, performances, afrodiáspóricos y feminismos de la Escuela de Altos Estudios Sociales (EIDAES/UNSAM) en el marco del proyecto PIP-CONICET N° 02936/21: “Tramas del artivismo: cartografías de resistencias frente al ecocidio”, Dir. Karina Bidaseca. Agradezco a Ailton Krenak y les integrantes del núcleo por inspirar estas ideas.

² Un quipucamayoc era un funcionario dentro de la administración y burocracia del Tahuantinsuyo, que tenía como principal función la interpretación y manejo de los quipus.

pueblos indígenas a través de ríos rojos que adoptan las lanas sin hilar. Cuelgan suspendidos en una escultura que ensambla el poder de la sangre menstrual y de la presencia imponente de los glaciares. Ellos atestiguan las capas geológicas de nuestro planeta que se retira a *lamer sus heridas*, como escribe la poeta mapuche Liliana Ancalao.

Las piezas de Vicuña, interrelacionan los diferentes planos de la existencia, conectando espacios-tiempos que sintetizan la idea de una “retrospectiva de futuro” - que es antagónica al tiempo lineal único del proyecto moderno-colonial-, en un tejido sensible de seres sintientes que configura una estética descolonial situada, una poética erótica de la relación (Bidaseca, 2020) y una política del cuidado y de la crianza andina de los *Objetos precarios* llamado “basuritas” –los que son espacios de ritualización tal como se puede ver en la instalación “Pueblo de altares”. 1990/2023. Colección Cecilia Vicuña.

En otro paisaje, en el Matto Grosso do Sul, el líder indígena Ailton Krenak celebra el Watu, llamado Río Doce por los colonizadores, que fue golpeado por el crimen de la minera Vale en noviembre de 2015, con la ruptura de una presa que causó decenas de muertos y destruyó con un lodo tóxico toda la cuenca de este hermoso río. Es el río de los recuerdos, el «abuelo-río» que canta y protege a los niños. “Mis antepasados siempre vivieron en una ecología profunda con la naturaleza”, sostiene³.

“Futuro ancestral” (2022), concepto que Krenak nos devuelve desde su pensamiento salvaje en el título del libro publicado recientemente, desde la visión capitalista y occidental del mundo, podría ser un oximorom. Krenak dice que esta narrativa, insiste, “sirve para hacernos renunciar a nuestros sueños, y dentro de nuestros sueños están los recuerdos de la tierra y de nuestros antepasados” (p. 37)

Es también, la experiencia violenta de la deportación de africanos a las Américas “aquello que petrifica es sin duda lo desconocido, enfrentado sin preparación ni desafío. Haber sido arrancados del país cotidiano, de los dioses protectores, para ser llevados a

³ Recuperado de: <https://cck.gob.ar/wp-content/uploads/2021/02/Ailton-Krenak.pdf>

la comunidad tutelar fue la primera noche. Pero eso no es nada todavía. El exilio se soporta, aun cuando sea fulminante. La segunda noche se hizo de torturas...”, escribe el poeta y ensayista Édouard Glissant (2017, p. 39) para hablar de la des-humanización que marca el relato de la trata transatlántica a través de lo que Paul Gilroy llamó “Atlántico Negro”.

Refiere así al trauma colonial En su libro *Poétique de la Relation* publicado en 1990, Glissant evoca tres veces el abismo:

Lo aterrador, dice, es el abismo, tres veces atado a lo desconocido. La primera vez, inaugural, sucede cuando caes en el vientre de la barca. (...) Esa barca es una matriz, la fosa-matriz (...) que, sin embargo, te expulsa. Está también el segundo precipicio, el del abismo marino. Cuando las regatas dan caza al negrero, lo más simple es aligerar la barca tirando por la borda la carga, lastrada de grilletes. (...) El tercer avatar del abismo proyecta así, paralelamente a la masa de agua, la masa invertida de todo aquello que ha sido abandonado, que por generaciones no se encontrará más que en las azules superficies del recuerdo o del imaginario, cada vez más descolorido (Glissant, 1990, pp. 40-41).

El concepto de “Poética de la Relación” es uno de los más sobresalientes y el que vertebra su obra. Encontramos en esta formulación maestra la alusión para referirse al “Otro que está en nosotros, que no solo resuena en nuestro devenir, sino también en el grueso de nuestras concepciones y en el movimiento de nuestra sensibilidad” (Glissant, 2017, p. 61). “Palpar la textura y la resistencia de lo que es otro” (Glissant, 1990, p. 25) permite ampliar la experiencia de subjetivación. En otras palabras, “la Relación no se hace de extranjerías, sino de conocimiento compartido.” (Glissant, 1990, p. 42).

Tanto Glissant como Frantz Fanon, son autores fundamentales para una lectura pos y descolonial que se aparte de la fascinación por las bibliotecas coloniales, al decir de Thiongó.

Muchos fueron los pensadores que contribuyeron al debate teórico de los

nacionalismos del Tercer Mundo, hoy llamado Sur. A esta corriente de pensamiento pertenecen autores que defendieron posiciones panafricanistas, antiimperialistas, y anticoloniales.

El pensamiento poscolonial fue una corriente de la Nueva Izquierda británica que apeló a la cuestión colonial a raíz de las construcciones de la otrificación racial y la nación, presente en los estudios culturales del Centro de Birmingham.

“Si *Los condenados de la tierra* fue el libro de la época de la praxis revolucionaria, de *Piel negra, máscaras blancas*, se puede decir que es uno de los libros de cabecera del giro poscolonial en el pensamiento contemporáneo”, afirma el intelectual camerunés poscolonial Achille Mbembe, (Mbembe, 2012).

Cabe mencionar la interesante reflexión de Deivinson Faustino (2022) respecto de la temporalidad del estallido proclamado por Fanon: “La explosión no ocurrirá hoy. Todavía es demasiado pronto... o demasiado tarde” (Frantz Fanon, 2021a, p. 26), “Encontramos en *Escritos políticos*, por tanto, un puente fundamental entre *Piel negra...* y *Los condenados...*, que muestra la continuidad de inquietudes que ya habían sido esbozadas en el primer libro, pero que no encontraban posibilidad de solución en la realidad concreta. Si el joven psiquiatra en formación diagnosticó en *Piel negra...* la prohibición colonial del reconocimiento de los negros como parte de la humanidad, así como sus efectos psíquicos y extraños en la sociabilidad moderna, la explosión necesaria para la “transformación del mundo” aún no se había producido”. ((Frantz Fanon, 2021a, p. 209)

Cuando hace ya tres décadas Stuart Hall se preguntaba “Cuándo fue lo poscolonial” (1995), no se habilita una discusión cronológica, sino aludía a la idea de que los pasados pertenecen a una temporalidad no discutida, homogénea, propia de una idea civilizatoria (la de Occidente). Contrario a esta idea, Édouard Glissant apela a la existencia de un *Todo-Mundo* en el que se cruzan diversas temporalidades, culturas e historias.⁴

⁴ Nos dice Luis Mora (2022) en su texto en el que trabaja los conceptos de Historia e historias en la obra glissantiana: “Visibilizar estas otras historias que se tejen en paralelo y que componen también la vivencia

Nos interesa trabajar desde estos enfoques las ideas de temporalidades superpuestas, los llamados “granhi” que para Chakrabarty conforman los nudillos de nuestros dedos o los nudos de las cañas del bambú. En nuestro reciente libro, escribimos: “Los pasados que llamamos poscoloniales, respiran y habitan en las escrituras de Frantz Fanon y de Édouard Glissant. “Los llamamos poscoloniales porque la comprensión de ese término, en las numerosas formas de abordarlo que ha tenido en los últimos 40 años, nos conduce a una estrecha relación con todo aquello que en nuestra edad y geografía permanece abierto, en disputa y es sujeto de intervención contra los colonialismos modernos. Nos convence ese uso libre del término porque en él se condensan numerosas capas críticas en las que se produce un encuentro de todos aquellos que nos sentimos contemporáneos.” (De Oto y Bidaseca, 2022, p. 5).

Una perspectiva descolonial, feminista y desde las Epistemologías del sur, se vuelve central para la invención de nuevas epistemes nacidas desde el Sur. Concebida como proyecto emancipador y descolonizador, que interpela nuestro presente expandido a flujos que corren como ríos confluyendo en diversos campos intelectuales, estéticos y culturales.

Obsesionadas por las profundidades submarinas que Édouard Glissant evocaba de la frase de Edward Kamau Brathwaite, como el sedimento de la memoria, el lodo de los pueblos, es que trabajamos protegidas por Iemanjá, orixá del candomblé, reina de las aguas.

Me siento un alma tan vasta como el mundo, verdaderamente un alma profunda como el más profundo de los ríos, mi pecho tiene una potencia infinita de expansión”, decía Fanon (2017, p. 132). Para Glissant, el mar Caribe no agrupa en torno suyo a tierras y pueblos concentrados en una unidad forzosa: “no es, como antaño el Mediterráneo, un mar interior. Su destino es abrirse, fragmentarse” (Glissant, 1981, p. 34).

real de los pueblos, es a la vez reconstruir la experiencia propia, imaginar futuros posibles y constituir comunidad. En esta dinámica de auto-consciencia donde juegan un rol central aquellos que habían sido hasta ahora apartados y olvidados, se proyecta también otras formas de humanidad” (Luis Mora, 2022, p. 200).

En las teorías feministas gran parte de la discusión actual se centra en la noción de post-humanismo aunque preferimos hablar con Donna Haraway de *compost*. Como una forma de superar el llamado “Antropoceno”, término que Paul Crutzen acuña en los años ochenta para pensar en una nueva era geológica dominada por la influencia humana. La noción de Antropoceno, o mejor dicho su crítica política, es una articulación de la teoría de Donna Haraway cuyo “Manifiesto para los Ciborgs” ve a los humanos, seres no humanos, la cultura y la naturaleza como profundamente conectadas entre sí.

El propósito de este texto es pues, examinar cómo, en particular el feminismo articulado como práctica artística desafía, historiza o redefine la noción de Antropoceno. Nuestra propuesta teórica se nutre del ecofeminismo y el feminismo decolonial. Luego de recorrer las ideas sobre el maldesarrollo y el pluriverso, nos concentraremos en las vertientes feministas descoloniales y las prácticas artísticas de la artista chilena Cecilia Vicuña y la colombiana Delcy Morelos, concebidas como estéticas descoloniales situadas y como “poéticas eróticas de la relación” (Bidaseca, 2020 y 2022).

Del Maldesarrollo al pluriverso

Importa qué pensamientos piensan pensamientos. Importa qué conocimientos conocen conocimientos. Importa qué relaciones relacionan relaciones. Importa qué mundos mundializan mundos. Importa qué historias cuentan historias (Haraway, 2019, p. 66).

Llegamos a un tiempo de nuestra civilización que admite la posibilidad de una sexta gran extinción. El Antropoceno/Capitaloceno⁵ significa que una inmensa e irreversible

⁵ El término Antropoceno acuñado por Crutzen y Stoermer (2000) intenta expresar la perturbación de los ciclos químicos a raíz de la actividad humana y que sitúa a la humanidad como la fuerza geológica responsable de las grandes emisiones contaminantes. Sin embargo, de acuerdo con Jason Moore (2016) el Antropoceno es una categoría de corto alcance para explicar el actual estadio del capitalismo y su

destrucción está realmente en marcha, no sólo para las aproximadamente 11 mil millones de personas que permanecerán en la tierra a fines del siglo XXI, sino para otras especies con las que co-habítamos en el planeta.

¿Qué indicios nos brinda nuestra historia de un tiempo que es finito, el nuestro, frente a la infinitud del tiempo de regeneración de la Tierra? ¿Puede hablar la naturaleza?

América Latina hoy lleva la pesada carga de la codicia ilimitada del 1% de multimillonarios y corporaciones (...) para inducir la destrucción de la tierra, de las personas y de la democracia”, son las palabras la reconocida pensadora y activista ecofeminista Vandana Shiva en su libro *Unidad versus el 1%. Romiendo ilusiones, sembrando libertad*. (Vandana Shiva, 2019, p. 8).

Somos parte del universo y de la tierra, debemos cuidar nuestra casa en común con todas las especies. El devenir es con-multiespecies, como exclama Donna Haraway.

La separación cuerpo/mente, naturaleza/cultura es parte de la historia occidental dualista de devastación que hoy nos enfrenta a un planeta seriamente dañado. Como una tecnología de poder/saber que operó de forma violenta en los pueblos colonizados imprimiendo el imaginario colonial que aun persiste, a través de la línea abismal (Santos) que separa la humanidad- de la no-humanidad, y ubica a nuestros pueblos indígenas y afrodescendientes como inferiores o salvajes. Pueblos llamados “sin historia o subdesarrollados” conforman lo que hoy conocemos como el Sur Global⁶ que sufren las consecuencias nefastas del modelo de maldesarrollo, crecimiento y

relación con el calentamiento global, pues asume que la responsabilidad de los daños ecológicos es de los seres humanos como especie biológica en su conjunto, pero no como sujetos sociales pertenecientes a naciones de distintas dimensiones y participaciones relativas en el consumo energético global.

⁶ El racismo emerge entonces como el momento oscuro de una violencia constitutiva de la modernidad/colonialidad. Esta noción de colonialidad del poder del sociólogo peruano Aníbal Quijano se diferencia de la noción de colonialismo, pues se extiende hacia el presente como un patrón de poder mundial (Quijano, 1992) que opera mediante la naturalización de jerarquías raciales, culturales y epistémicas.

racionalidad instrumental, impuesto por los organismos multilaterales y los gobiernos en la edad de oro de los años 1950 y 1960 hasta fines de los años de 1970, que hoy ya son irreparables y muestran que lo que está en juego es un proyecto de vida, en el cual los seres humanos estamos inmersos, siendo protegidos por guardianes invisibles como los *xapiri*, imágenes espirituales del mundo yanomami en la Amazonia narradas por Davi Kopenawa.

En la floresta, la ecología somos nosotros, los humanos. ¡Pero también, tanto como nos son los *xapiri*, los animales, los árboles, los ríos, los peces, e cielo, la lluvia, el viento y el sol! (Kopenawa, 2010, p. 480).

Los principios de la cosmopolítica del pueblo yononami es de una sabiduría que se torna guardián de nuestra sobrevivencia. Como decía Claude Levi-Strauss, finalmente, “Todos serán arrastrados por la misma catástrofe, a no ser que se comprenda que el respeto por el otro es la condición de supervivencia de cada uno” (p. 7).

Por mencionar, a propósito, en los años de 1951, de cómo un grupo de expertos de Naciones Unidas manifestó un pronunciamiento que aludía a aquello que, siendo aceptado por los poderes globales y resistido por los pueblos del sur, nos permite observar la voracidad capitalista que imprimió el paisaje necropolítico que nos impuso una visión única del mundo. Cito:

El progreso económico rápido es imposible si ajustes dolorosos. Las filosofías ancestrales tienen que ser desechadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse; los lazos de casta, credo y raza deben romperse; y se verán frustradas las expectativas de vida cómoda de un gran número de personas que no puede seguir el ritmo del progreso. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico (United Nations Department of Social and Economic Affairs, Measures for the Economic Development of Undeveloped Countries, 1951: 15).

La noción de “subdesarrollo” estaba creándose, sostenida en la idea de “progreso” lineal, cuyo discurso continúa siendo dominante como lo indica la “agenda post-2015 para el desarrollo y el conjunto de indicadores que se diseñaron para un “desarrollo sostenible”, de arriba hacia abajo (Escobar, 2019).

La publicación del Informe Brundtland “Nuestro futuro común” de 1987 sostiene que dicho concepto es “el desarrollo que satisface las necesidades del presente sin comprometer las necesidades de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades” (World Commission, 1987). Mostrando que los logros alcanzados en la Cumbre de la Tierra en Río 1992, “la contradicción de sostener el desarrollo bajo los modelos económicos convencionales” (Escobar, 2019) se puso en jaque en la Cumbre Río + 20, celebrada en 2012.

En ese espacio, los gobiernos y organismos internacionales del Norte global plantaron un concepto muy discutido: el de “economía verde”, para el logro de este supuesto desarrollo sostenible que develó ser un modelo capitalista neoliberal de “green washing”, extractivista de los recursos naturales (minería a gran escala (coltán, litio), agrocombustibles, agronegocios (soja, palma de aceite inexistentes en la región en los años de 1970), mercados de carbono, por mencionar sólo algunos), en el cual la naturaleza se concibe como mercancía y los territorios son expropiables para generar cada vez más ganancias del capital global cuestionados por el movimiento global de activistas por la justicia climática.

El mundo actual requiere confrontar las visiones extractivistas de desarrollo, promovidas desde el el Norte Global en la era de lo que se da en llamar “Antropoceno” y “Capitaloceno”.

Vandana Shiva señaló en sus valiosos libros y disertaciones que la clave para la transición de un paradigma industrial centrado en los mercados globales a uno centrado en el planeta y los seres sintientes, debe sostenerse en estrategias de relocalización: construcción de sistemas descentralizados de alimentos orgánicos y energía basadas en la biodiversidad, fortaleciendo las democracias locales, la conservación de los suelos,

reconocimiento los derechos al territorio de las comunidades indígenas, campesinas y afrodescendientes que sufren el impacto ambiental del capitalismo en forma directa.

Cambiar las construcciones epistémicas de los discursos occidentales sostenidos en la objetificación de la naturaleza y los mal llamados recursos naturales, potenciando nuevas epistemes que sostengan la idea del pluriverso. Conociemitno situado, promueve enfoques situados en nuestro territorio - llamado por los pueblos indígenas *gunadule (kuna)* de Panamá y Colombia, Abya Yala que significa “continente de vida” (o “tierra de plena madurez” en otras versiones). O bien con la afrofeminista Lélia Gonzalez [1988] (2021), *América Ladina*.

En la trama histórica de los cuerpos racializados por el colonialismo en el proceso fundacional de la modernidad/colonialidad América Ladina es una expresión que resiste, para reivindicar la pluralidad ancestral, ante la latinización de la región, ya que lo latino remite solamente a los vínculos con Europa e invisibiliza la participación de otras poblaciones como las amerindias y de origen africano en el proyecto de Nuestra América (LASA, 2020).

Ecología y la democracia de la tierra

Los pueblos indígenas representan un poco más del 6% de la población mundial y conservan el 80% de los territorios según estimaciones de la Naciones Unidas. Y están siendo devastados por el ecocidio, los agrotóxicos, el efecto invernadero, la deforestación in extenso, la apropiación de sus territorios, las violencias, feminicidios, violaciones sexuales a niñas y mujeres jóvenes, persecución y asesinato de sus líderes.

A ello se suma, los llamados mercados de carbono, es decir, la compensación con carbono forestal que formula el capitalismo financiero y que ha sido controvertida durante mucho tiempo. Los mercados de carbono son sistemas comerciales a través de los cuales países, empresas, particulares u otras entidades compran o venden unidades de emisiones de gases de efecto invernadero. Los defensores de la compensación de carbono la ven como una forma de compensar las emisiones residuales a medida que el

norte global se orienta hacia una economía baja en carbono, a la vez que canaliza una financiación muy necesaria para los bosques. Sus críticos advierten de que desposee a los pueblos indígenas y a las comunidades locales y reduce los bosques únicamente a su valor en carbono.

La propuesta de Shiva de la *Democracia de la tierra* tiene un potencial inmenso para conectar los procesos de los territorios, la política, los derechos y la justicia. La autora la llama “Democracia Viva”, porque “hace posible la participación democrática en todos los procesos de la vida y la muerte: podemos, así, decidir, los alimentos que comemos sobre aquellos a los que actualmente no tenemos acceso; tanto el agua que bebemos sobre la que se nos niega por culpa de la privatización o la contaminación; tanto sobre el aire que respiramos sobre el que hoy nos envenena. Las democracias vivas se basan en el valor intrínseco de todas las especies, de todos los pueblos y de todas las culturas, en el reparto justo y equitativo de los recursos vitales de la Tierra y en la toma compartida de las decisiones acerca del uso de los recursos planetarios” (2006, p. 15).

La ausencia del consentimiento libre, previo e informado (CLPI), es clave en cuanto a las comunidades indígenas les preocupa una ausencia de su participación en los mercados de carbono y las repercusiones sociales que estos mercados pueden tener en sus comunidades.

La recopilación de datos sobre hectáreas son indispensables para el actual modelo de mercado del carbono, el acaparamiento de tierras y los impedimentos para su recuperación van de suyo. Por ello es que las ideas de la democracia de la tierra y la democracia del agua se tornan claves para confrontar la velocidad del capitalismo verde que se camufla tras políticas globales que son consensuadas por las cumbres del G8, sin la escucha de nuestros pueblos del sur, que son los que deben padecer sus nefastas consecuencias.

¿Puede hablar la naturaleza? ¿Quién habla por ella?

¿Qué indicios nos brinda nuestra historia de un tiempo que es finito, el nuestro, frente a la infinitud del tiempo de regeneración de la tierra? ¿Puede hablar la naturaleza? Para la gran intelectual ciberfeminista que es Haraway, la naturaleza se construye como ficción y como hecho. La ciencia habla en nombre de la naturaleza a través del conocido mecanismo de la representación. La pregunta de la feminista poscolonial india Gayatri Chakaborty Spivak "¿Puede hablar el subalterno?" (1984) trasladada a la naturaleza como ser sintiente (sujeto de derecho), según Haraway, refuerza la posición privilegiada del científico frente a la naturaleza "muda" (objeto) por medio del acto del fetichismo de la representación. Entonces, ¿quién habla por la naturaleza?

En mis trabajos anteriores, desarrollé este interrogante para las mujeres racializadas –entendiendo por tal una categoría política de articulación de identidades que han sido subalternizadas por el acto de la representación del feminismo hegemónico, liberal, blanco, eurocentrado. Así surgió la categoría de “retórica salvacionista” (Bidaseca, 2010) que se inspira en los trabajos de las feministas poscoloniales, tales como la propia Spivak, entre otras. “Salvar a las mujeres” del Tercer Mundo, del dominio de los varones de color de sus comunidades, imponía el gesto que fundamentaba la versión imperialista de la historia colonial del Tercer Mundo.

Extendiendo esa pregunta a la naturaleza, nos encontramos con que una vez más el sueño del representante se encarna en el científico, en el experto, cuya operación de separación objeto/sujeto, lleva a objetivar al actante mudo: la naturaleza.

Desacralización del arte

Lo primero es mi pregunta sobre la vida, sobre el dolor y la muerte (...) ¿Cómo puede el ser humano ser tan cruel y causar tanto daño a otro ser humano? ¿Qué lo hace ser tan violento? ¿No hay empatía? ¿No hay culpa? ¿Qué impulsos dominan a una persona que decide matar o torturar? También surgen preguntas sobre la vida, la muerte, el miedo, el dolor y el racismo. Estas preguntas se materializan en imágenes (Delcy Morelos).

“Sintomario” es el nombre de la obra que Delcy Morelos (Tierralta, 1967, actualmente residente en Bogotá) expuso en el MAMBA, Museo de Arte Moderno de Buenos Aires en 2022.

Otra de sus obras expuestas se titula “El lugar del alma” (2022); en ella hay silencio, clima lumínico, laberíntico, en que construye una atmósfera muy especial, en el que el aroma a canela que cubre el terraplén de tierra de paredes de mas de 160 metros, apela a un sentir con la tierra. La tierra que te abraza, que te fagocita; la autóctonía, del noroeste argentino. Se cambia la perspectiva, la tierra se pone de pie y cambia la conformación epistémica de sujeto/objeto.

Al entrar, el visitante cruza un umbral y se interna en la humedad profunda de la tierra y por un momento parece llegar a las profundidades mismas del ser. Estar en contacto con la tierra e internarse en ella es entrar en contacto con lo que nos constituye y nos nutre; los cimientos donde se desarrolla la vida mientras es habitada por el alma. El arte permite la posibilidad real y mítica de crear momentos y espacios sagrados. (Texto de la artista).

Estas “estéticas feministas descoloniales desde el Sur” como las definí en mi libro *Descolonizar el tercer espacio entre Oriente y Occidente. Estéticas feministas situadas en el Sur* (2022), aborda cómo pensar *situadamente* dichas estéticas en el “tercer espacio” entre Oriente y Occidente. Cuando hablamos de resistencias en su espíritu colectivo, pensamos en las trasposiciones, en las transtemporalidades, en sus formas vibrantes y brillantes.

Contribuyen en este sentido la investigación que por siete años y más llevo adelante en la obra de Ana Mendieta, artista cubana víctima de feminicidio, “A G U A ANA/MENDIETA Q I X I. Trasposiciones/Transtemporalidades” (2022) que reúne las vertientes del feminismo descolonial y multiespecies para promover una “poética erótica de la relación” (Bidaseca, 2020) en la obra de la artista.

Dicha poética nace inspirada en la afrofeminista y escritora Audre Lorde y en el poeta y ensayista martiniqués Édouard Glissant, bajo la consigna descolonizar los feminismos desde y en América Latina, y apela a nueva “poética (erótica) de la Relación” (Bidaseca, 2020).

PERSISTIR, es un verbo que nos permite habitar la fugacidad del arte de Ana Mendieta. Los momentos crean tiempos, expanden los gestos poéticos efímeros de su obra que persisten. Frente a las profundas crisis ecológicas globales, las formas vibrantes del agua en las performances como en las prácticas curatoriales de la Bienal en Shanghái continuarán explorando las posibilidades de otras lecturas de su obra. Su cosmovisión artística fue inspirada en “la creencia que la Energía Universal que lo recorre todo, desde los hombres hasta los espectros, desde los espectros hasta las plantas, desde las plantas hasta la galaxia” (1988, citado por Barrera del Río). Entre Asia del Este y América latina, brota el espíritu qixi, la respiración de una palabra. Estas “trasposiciones temporales y espaciales” como las definí (Bidaseca, 2021), se mueven como formas vibrantes que se encuentran “en relación” (Édouard Glissant) conectando la sensible presencia de una pequeña niña china atraída por el espíritu de Mendieta” (Bidaseca, 2022: 248).

Cuando creé el concepto de “poética erótica de la relación”, lo imaginé como un sueño colectivo y una imaginación pública. Como una costura que puede ayudarnos a cerrar y cicatrizar la herida colonial” (Bidaseca, 2020: 5) El mismo actúa como una sinécdoque, entre el pasado y las futuridades, reclamando una historia narrativa y una memoria propia, en relación con la política espacial del cuerpo y su performatividad, para producir una nueva imagen del pasado-presente contemporáneo, inspirado en Audre Lorde y su texto “Usos de lo erótico. Lo erótico como poder” y Édouard Glissant “Poética de la relación”, reconociendo que el pensamiento archipelar es vital para un feminismo de coalición anti-especista, anti-racista y anti-colonialista/capitalista. ¿Es posible trasladar esta relación al vínculo con la tierra?

Lo que atesora mi memoria es sagrado, ha llegado a serlo. Son los gestos que

ahora se repiten y se honran, los gestos sagrados de generaciones de mujeres que se actualizan en mí y me desbordan. Ninguna superficie alcanza para expresar el contenido de lo sagrado, del dolor y el amor que ha corrido desde ríos ancestrales de sangre y llanto. Lo sagrado no se expresa, entonces, hacia afuera sino hacia adentro, yendo a las raíces, volviendo al interior. Siempre adentro, en la oscuridad que ilumina (texto de la artista).

Opacidad

No se trata solo de consentir el derecho a la diferencia sino, antes bien, el derecho a la opacidad que no es el encierro en una autarquía impenetrable, sino la subsistencia en una singularidad no reductible (Glissant, 1990, p. 220).

Frente al arraigo identitario, en una fuente “raíz” única, que es “un gajo que abarca todo y mata alrededor” (Glissant, 1990, p. 45), Glissant prefiere retomar la noción de “rizoma” elaborada por Gilles Deleuze y Félix Guattari, “la noción de rizoma mantendría el hecho del arraigo, pero recusaría la idea de una raíz totalitaria” (Glissant, 1990, p. 45).

En cierto momento, considero que Haraway conversa con esta proposición, al menos en su afirmación: “Soy una compostista, no una posthumanista: todos somos compost, no posthumanos”.

Para Haraway el compostaje es nuestra ontología relacional, es nuestra condición terrenal. El compostaje nos vuelve una junto con muchas en nuestras heridas y alianzas pero también en la nutrida herencia por dejar. El compostaje involucra una materialidad trans. “Nos necesitamos recíprocamente en colaboraciones y combinaciones inesperadas, en pilas de compost caliente. Devenimos-con de manera recíproca o no devenimos en absoluto (...).

“Eso es un giro radical que nos hace pensar desde un lugar muy distinto: con Haraway se desmorona esa separación entre la ciencia como lo objetivo y la narrativa

como lo subjetivo”, expresa Helen Torres en el prólogo a su libro.

¿Hay un punto de inflexión importante que cambia el nombre del "juego" de la vida sobre la tierra para todas las cosas y todo el mundo? Es más que el "cambio climático"; se trata también de cargas extraordinarias de química tóxica, minería, contaminación nuclear, agotamiento de lagos y ríos encima y debajo del suelo, simplificación de ecosistemas, vastos genocidios de personas y otros bichos, etcétera, etcétera, etcétera, nos pregunta Haraway (2019, p. 154).

En este texto intenté articular los conceptos vectores de los estudios poscoloniales, descoloniales, ecofeministas con las proposiciones artísticas feministas latinoamericanas.

Cecilia Vicuña, según la interpretación de Marta Sierra (2022), “ha empleado el concepto de precariedad para repensar modos de grabar la memoria de historias violentas y traumáticas a través de estrategias de representación que niegan la fácil identificación con el “otro” marginalizado.” (p. 32)

Citando al poema “K’ijllu” cuyo título se refiere a la palabra quechua que nombra las grietas en las rocas, que no tienen fin, señala Vicuña citando a José María Arguedas. La grieta es una metáfora de la memoria:

“I filled the crack with red dust. The remains of a people who buried their dead with red ochre power were later uncovered nearby.

The rock remembered, the K’ijllu crack” (69)

“Lleno la grieta con polvo rojo. Los restos de un pueblo enterrado con sus muertos con polvo ocre y rojo fueron descubiertos recientemente.

La roca recuerda, la grieta K’ijllu”.” (p. 46).

Los quipus son para la artista una “memoria , un modo de escuchar el silencio de un anciano que espera ser escuchado” (www.ceciliavicuna.com).

En *El discurso antillano* solía escribir Glissant (2017) acerca del silencio, lo siguiente:

Hay que estudiar el discurso de dichas comunidades (la trama oscura donde

habla su silencio) cuando se quiere entender a fondo el drama donde lo que está en juego es la Relación mundial, incluso si ese silencio y esta carencia resultan poca cosa ante el temible y definitivo mutismo de los pueblos consumidos y fulminados físicamente por la hambruna y la enfermedad, el terror y la devastación –lo cual no molesta en nada a los países ricos (Glissant, 2017, p. 24).

Reclamamos, pues, junto a Glissant el “derecho a la opacidad” frente a la transparencia:

La transparencia deja de aparecer como el fondo del espejo donde la humanidad occidental refleja el mundo según su imagen; en el fondo del espejo hay ahora opacidad, todo el limo depositado por los pueblos, limo fértil, pero también, a decir verdad, incierto, inexplorado, aún hoy, y casi siempre negado, ofuscado, cuya presencia insistente no podemos dejar de vivir (Glissant, 1990, p. 143).

Referencias bibliográficas

- Andarahú, J., Bidaseca, K. Lustman, M. Sosa, R. (2023) *El futuro del fin del mundo. Voces y textos*. El Mismo Mar.
- Krenak, Ailton y Bidaseca, Karina (2023). “El tiempo de la naturaleza cura. Conversación entre Ailton Krenak y Karina Bidaseca”. En Revista *Sociologias Journal of the Graduate Program in Sociology*. UFRGS. Vol.26 (2023) <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/sociologias>
- Bidaseca, Karina y Sierra, Marta (2022). *Trazos comunes. Estéticas feministas descoloniales de América latina y Oriente Medio*. El mismo mar.
- Bidaseca, Karina (2020). *Por una poética erótica de la relación*. El mismo mar ediciones.
- Bidaseca, Karina (2022). *Descolonizar el Tercer espacio entre Oriente y Occidente. Estéticas feministas situadas en el sur*. CLACSO.
- Chakrabarty, Dipesh (2000). *Provincializing Europe. Postcolonial thought and Historical Difference*. Princeton University Press.
- De Oto, A. y Bidaseca, K. (2022). *Frantz Fanon y Édouard Glissant. Once ensayos desde el sur*. Qellqasqa/Clacso.
- Faustino, Deivinson Mendes (2022). “Todavía sobre Frantz Fanon: 60 años de los condenados y 70 de piel negra”. En A. De Oto & K. Bidaseca., *Frantz Fanon*

- y Édouard Glissant. *Once ensayos desde el sur*. Qellqasqa/Clacso.
- Glissant, Édouard ([1981] 2017). “El discurso antillano” (fragmento). En Félix Valdés García (coord.), *Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo: West Indies, Antillas Francesas y Antillas Holandesas* (pp. 277-322). CLACSO.
- Hall, Stuart (1996). “When was ‘The Post-Colonial’? Thinking at the Limit”. En I. Chambers & L. Curti (eds.), *The Postcolonial Question: Common Skies, Divided Horizons* (pp. 242–260). Routledge.
- Haraway, Donna (2019). *Seguir con el problema. Generar parentescos en Chthuluceno*. Madrid: Consonni.
- Lorde, Audre (1984). “Usos de lo erótico: lo erótico como poder”. En *Sister Outsider. Essays and Speeches*. Ten Speed Press
- Krenak, Ailton (2019). *Ideias para Adiar oFim do Mundo*. Editorial. Companhia das Letras.
- Krenak, Ailton (2022). *Futuro ancestral*. Editorial. Companhia das Letras.
- Krenak, Ailton (2020). “Nuestra historia está entrelazada con la historia del mundo”. En *Olympo, literatura y arte* N° 2, Brasil. Recuperado de: <https://cck.gob.ar/wp-content/uploads/2021/02/Ailton-Krenak.pdf>
- Mbembe, Achille (2012). *A universalidade de Frantz Fanon*. Centro de Estudos Comparatistas.
- Mora Rodríguez, Luis (2022). “En torno al concepto de “Historia” en Édouard Glissant y Sylvia Wynter”. En A. De Oto & K. Bidaseca, *Frantz Fanon y Édouard Glissant. Once ensayos desde el sur*. Qellqasqa/Clacso.
- Moore, Jason. (2016). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. PM Press.
- Shiva, Vandana (2019). *Unidad versus el 1%. Romiendo ilusiones, sembrando libertad*. Econautas.

La potencia de la vida frente a “el poder inteligente” en Nuestra América

The Power of Life Versus "Intelligent Power" in Our America

Susana Murillo*

Fecha de Recepción: 07/11/2023

Fecha de Aceptación: 17/11/2023

Resumen: El artículo parte del concepto retomado por Foucault de Georges Canguilhem, según el cual la potencia de la vida no puede ser jamás destruida por ninguna formación social. Desde una perspectiva arqueológico-genealógica rastrea huellas documentales y analiza el “poder inteligente” que articula seducción y muerte, planteado por el estratega Joseph Nye, quien personifica corporaciones internacionales que intentan modular la vida en Nuestra América. El poder inteligente sintetiza, entre otros, la invención de la propaganda, que desde comienzos de siglo XX, intenta gobernar las emociones subjetivas; el programa fuerte de las neurociencias que emerge tras la Segunda Guerra Mundial, la moral del egoísmo y el poder de muerte. Proceso que culmina en la construcción de subjetividades que, desde el anarcolibertarianismo, ficcionan la completud de un yo ideal que deniega la realidad y al otro como prójimo, cuyo efecto es la soledad o la formación de grupos en los que el semejante sólo es el espejo del yo ideal y el diferente, un resto al que destruir. En esa perspectiva se sostiene que las mutaciones del ejercicio de los poderes en nuestra América es la respuesta a la vida que late en luchas emancipadoras cuya Ética respeta al prójimo.

Palabras clave: potencia de la vida – poder inteligente – seducción – muerte – ominoso – yo ideal – anarcolibertarianismo – Nuestra América

Abstract: The article starts from the concept taken up by Foucault by Georges Canguilhem, according to which the power of life can never be

* Doctora en Ciencias Sociales (*Summa cum laude*) por la Universidad de Buenos Aires, magister en Política Científica (UBA), licenciada en Psicología (UBA) y Profesora en Filosofía (UBA). Investigadora del Instituto de Investigaciones “Gino Germani” (UBA). Correo electrónico: smurillo@sociales.uba.ar
ORCID : 0000-0002-1775-2167

destroyed by any social formation. From an archaeological-genealogical perspective it traces documentary traces and analyzes the "intelligent power" that articulates seduction and death, proposed by the strategist Joseph Nye, who personifies international corporations that try to modulate life in Our America. Intelligent power synthesizes, among others, the invention of propaganda, which since the beginning of the twentieth century, attempts to govern subjective emotions; the strong neuroscience program that emerges after the Second World War; the morality of selfishness and the power of death. A process that culminates in the construction of subjectivities that, from anarcho-libertarianism, fictionalize the completeness of an ideal self that denies reality and the other as neighbor; whose effect is loneliness or the formation of groups in which the like is only the mirror of the ideal self and the different, a rest to destroy. In that perspective it is argued that the mutations of the exercise of powers in our America is the response to life that beats in emancipatory struggles whose Ethics respects the neighbour.

Keywords: *Power of Life – Intelligent Power – Seduction – Death – Ominous – Ideal Self – Anarcho-libertarianism – Our America*

Este artículo parte de "La vida, la experiencia, la ciencia" (2007), un breve escrito de Michel Foucault publicado poco antes de morir. Sus palabras interpelan a reflexionar sobre el valor que ocupa la potencia de la vida en relación con la analítica de los poderes en sus aspectos coactivos y productivos, sustentada en una arqueología del ser y del saber que evite las visiones substancialistas.

Las palabras allí pronunciadas permiten reflexionar precisamente sobre relaciones de poder coloniales y neocoloniales en Nuestra América. Relaciones que no pueden reducirse a una búsqueda de "orígenes" en el siglo XVI, ni a especulaciones teóricas, sino que como enseñara Foucault deben desplegarse en una analítica que respete las discontinuidades y relaciones de poder en la historia efectiva a partir de series documentales

Desde esas complejas enseñanzas, he intentado indagar a nivel arqueológico cómo el proyecto civilizatorio neoliberal ha intentado desplegar su genealogía de poder

neocolonial sobre Nuestra América a fin de modular esa potencia vital (Murillo, 2008; Murillo, 2011; Murillo, 2018; Murillo, 2021). En todas las series documentales se observa, ya no el objetivo de hacer vivir y dejar morir, sino el "intento" de *hacer* vivir o *hacer* morir a diversos grupos de cuerpos de los países del sur en relación a situaciones cambiantes de la historia y de los pueblos. En esos documentos se observa aquello que Foucault en 1971 analizaba en "Nietzsche la genealogía, la historia", se trata del despliegue impiadoso de las relaciones de poder en sus aspectos coactivos y constructivos que intentan oprimir la potencia de la vida que emerge de los cuerpos.

Históricamente, el ejercicio del biopoder sobre Nuestra América tuvo rasgos específicos y cambiantes en los diversos tiempos y espacios. En este artículo rastreo algunas huellas del ejercicio del poder "inteligente" en nuestra América, sistematizado por un estrategia internacional, Joseph Nye (2004). Para ello retomo los planteos acerca del ejercicio del poder sobre las poblaciones tras la Segunda Guerra Mundial, articulados con los primeros estudios sistemáticos sobre el ejercicio del poder centrados en el gobierno de las emociones, cuya superficie de emergencia está en los primeros años del Siglo XX; proceso que se complejiza en relación al poder de muerte desplegado contra las luchas emancipatorias de los pueblos, a partir de la década de 1970; proceso que en los 2000, tras las rebeliones contra la primera ola de reformas del Consenso de Washington y los problemas geopolíticos, es sistematizado como poder "inteligente" por Joseph Nye; estrategia que hoy vemos avanzar en uno de sus rostros más ominosos: la imaginería anarcolibertaria que obtura percibir el poder de muerte.

La lectura de documentos producidos en relación a tales conceptos se enriquece pensándolos, en sus especificidades, a partir de las enseñanzas de los trabajos que llevan el nombre de Michel Foucault.

La potencia de la vida y las relaciones de poder tras la Segunda Guerra Mundial

Desde las postrimerías de la Segunda Guerra Mundial se desplegaban movimientos emancipatorios en el mundo: procesos de descolonización de África, luchas sociales en

Europa, movimientos feministas y antirracistas en EEUU y en particular luchas de liberación contra el colonialismo en Nuestra América.

El plan Marshall y su creación, el llamado "Estado de Bienestar", habían gestado las disciplinas que muy bien analizó Michel Foucault. Pero las disciplinas tienen una complejidad que es menester no simplificar, ellas gestaron cuerpos dóciles, pero también potentes cuerpos colectivos en los que alienta la vida; cuerpos que en tanto conocían ciertos derechos, reclamaban otros. No fue objeto de estudio de Foucault esas luchas emancipatorias, su valioso aporte fue hacernos comprender o sembrar las semillas para que pensásemos en cada situación histórico-concreta, las condiciones de posibilidad acerca de nuestra propia construcción subjetiva y social, en las que la vida se despliega en medio de relaciones concretas de poder. Precisamente, los cuerpos insumisos de las rebeliones arriba mencionadas emergieron de las escuelas, universidades, fábricas y sindicatos que habían crecido al calor de ese Estado Nación, aunque con diferencias, tras la Segunda Guerra. Su poder había sido coactivo, pero también productivo y no había producido sólo sumisión, sino también exigencias de derechos.

Enfrentado a esos movimientos en los que la vida despliega su potencia, nació en 1954 el grupo Bilderberg, auspiciado por la fundación Rockefeller, que, en su documento de 1955 planteaba la necesidad de accionar sobre esos movimientos emancipatorios, en particular sobre "la ideología" de los intelectuales de países dependientes, caracterizándolos como producto de lo que denominaba un "psicotrauma" de los países subdesarrollados frente a la opulencia de los desarrollados, Psicotrauma que era menester erradicar pues podía ser peligroso para los países *avanzados* (Bilderberg Conference Report. *Barbizon Conference* . March 18th-20th, 1955).

En esa clave, el Club Bilderberg retomaba lo que Walter Lippmann, funcionario de EEUU, basada en la lógica de guerra, había postulado en 1922 en *Opinión Pública*, complementado por Edward Bernays en *Propaganda* de 1928 y sistematizado entre otros trabajos en 1937 en *The Good Society*; se trataba del hecho de que la democracia

liberal no era viable; los tiempos planteaban la pregunta acerca de *cómo gobernar a las masas*.

La estrategia propuesta y desplegada desde entonces hasta ahora consiste en indagar cuáles son las emociones subjetivas de diversas franjas de población a fin de conocer sus presuntos "estereotipos" y, a partir de ahí, construir significantes que unifiquen ideas y posiciones disímiles a partir de que tales estímulos impacten en las emociones más profundas de diversos sectores de población. Con ello se trata de construir una "voluntad común" que logre que cada uno creyendo que decide por sí mismo, en los hechos actúe en base a la identificación con modelos construidos por especialistas; se trata de construir estereotipos en los que la apelación a las emociones profundas haga perder la capacidad de buscar razones. Se trata de suprimir el concepto de "pueblo" y en su lugar construir "el público" al cual no le concierne proponer nada, sólo decir "Sí o No" a lo que un "gobierno invisible" plantea. Con ello, más allá de las diversas condiciones sociales culturales y etarias, el objetivo es que "el público" se unifique en una "voluntad común" que reacciones del mismo modo ante ciertos significantes que se le proponen.

El planteo fue profundizado por Friedrich Hayek, líder de la escuela austríaca, en 1952 en su texto *The Sensory Order*, donde sentaba las bases de lo que Alain Ehrenberg llama el "programa fuerte de las neurociencias" (2004); se trata de una especie de biología del espíritu que pretende conocer, prever y modular cada trayectoria de vida individual a fin de generar modelos que posibiliten aplicar experimentos sociales en diversos sectores poblacionales. Precisamente, el intelectual austriaco visitaba Argentina en 1955 y se reunía con el presidente *de facto* Pedro E. Aramburu, tras lo cual nuestro país se integraba al Fondo Monetario Internacional (FMI en adelante), al tiempo que un renovado poder de muerte desplegaba formas diversas de violencia sobre nuestra población, poder que no impidió que movimientos diversos de trabajadores, estudiantes y sectores rurales desplegasen la potencia de la vida en estrategias de resistencia y rebeldía.

La construcción de la apatía frente a la potencia de la vida

La profundización de esas oleadas emancipatorias de la vida en Nuestra América en las décadas de 1950 y 1960, mostró una vez más las limitaciones del ejercicio del poder hegemónico.

Las luchas anticoloniales y por derechos sociales gestaron una profunda crisis que dio a luz en la década de 1970 una transformación profunda del modelo de acumulación que tendió y tiende a la apropiación por despojo de tierras, culturas, lenguas y patrimonios históricos de los países coloniales y neocoloniales de nuestra América y el mundo (Harvey, 2007, 2012).

En ese proceso que repudia la potencia creativa de la vida, el grupo Bilderberg nacido en 1954 gestó en 1973, la emergencia de la Comisión Trilateral auspiciada por la Fundación Rockefeller, la fundación Gates, el grupo Soros y una serie de empresas transnacionales. La Trilateral formada en principio por representantes de EEUU, Francia y Japón -hoy ampliada a diversos países del mundo (*The Trilateral Commission*, June 1972)- en su reporte de 1975 planteaba que era menester iniciar un proyecto de gobierno planetario basado en la interdependencia mundial; proceso justificado, ante lo que caracterizaba como la falta de "governabilidad" de las democracias que habían emergido tras la Segunda Guerra Mundial (Crozier, Huntington, & Watanuki, 1975).

El blanco fundamental de la estrategia se centraba en los jóvenes y en los adolescentes que, según el informe, ya no respetaban las disciplinas, algo que hoy se prolonga en la modulación del alma de las infancias en el programa fuerte de las neurociencias y la inteligencia emocional (Murillo y Bessieres, 2021). Una profunda revolución cultural estaba en marcha articulada a las transformaciones económicas y geopolíticas.

La Comisión Trilateral inicia entonces en América Latina y el Caribe (ALyC en adelante), en la década de 1970, una serie de lo que Friedrich Hayek había llamado construcción de "modelos" (1964); se trata de una tarea que los científicos sociales deben realizar; ella consiste en la elaboración de estructuras abstractas, pero aplicables

a situaciones de la historia efectiva en ciertos tiempos y espacios, luego, en base a la modelización teórica, podrían crearse condiciones fácticas que podrían generar efectos deseables a nivel político-empresarial: se trataba de la legitimación epistemológica de la realización de experimentos sociales, que, a juicio del pensador austríaco son “testeables y valiosos”, aunque la irracionalidad humana no posibilite que sus proyecciones se cumplan con exactitud, sino solo con probabilidad. Experimentos que comenzaron a desplegarse en Nuestra América, pues éste era uno de los territorios más rebeldes, al tiempo que con mayor riqueza natural y comparativamente menos poblado. El programa de la Trilateral puede sintetizarse en las palabras de uno de sus líderes, Samuel Huntington quien sostenía

El problema en todas las democracias occidentales consiste en que hay demasiado democracia y la población la toma seriamente. Ahora bien, para terminar con esta actitud y para que los dirigentes puedan dirigir, *es necesario instalar la apatía política*” (traducción y cursiva propia) (*Le Club de Mediapart*, “Le retour du suffrage censitaire” ,23 juin 2021) ¹

Ahora bien, el problema que se les planteaba a los trilateralistas era *cómo instalar la apatía política*. En este breve artículo me permito afirmar que la apatía se ha constituido deliberadamente a través de tácticas que, remedando el concepto de poder productivo y coercitivo de Michel Foucault, articulan la *violencia* con la *seducción*.

El poder inteligente

Los procesos arriba mencionados fueron sistematizados en lo que un estratega estadounidense, Joseph Nye, llama “poder inteligente”. Tal estrategia tiene una de sus

¹ « Le problème dans toutes les démocraties occidentales, c’est qu’il y a trop de démocratie, le peuple prend au sérieux. Or, pour en finir avec cette attitude et pour que les dirigeants puissent diriger, il faut installer de l’apathie politique. »

legitimaciones epistemológicas en los trabajos de Friedrich Hayek, quien en *Derecho legislación y libertad*, escrito entre 1973 y 1976, sostenía que la democracia real estaba basada en leyes formadas espontáneamente por los pueblos más avanzados en la lucha por la vida: EEUU, Inglaterra, Suiza y algunos países nórdicos; al tiempo que los pueblos menos dotados o menos evolucionados, debían emular ese modelo articulando para ello: o bien una democracia centrada en un Poder Judicial sustentado en una estricta justicia conmutativa, que subordine al poder legislativo y lo reduzca a la ejecución de meras ordenanzas caracterizadas por la subsidiariedad y la difusión paulatina de una moral basada en la centralidad del individuo desde y para el mercado o, si ello no se lograba, entre tanto era menester una dictadura. En esa clave, el pensador austríaco planteaba que nada es más injusto que un Estado que intente paliar los problemas de las inevitables desigualdades humanas y la indigencia física o psíquica. Cada individuo debe aprovechar su suerte u oportunidades y, si no las tiene o no sabe aprehenderlas, lo que con él ocurra sólo a él o ella le conciernen.

A partir de esas ideas y organizaciones se postuló la construcción de una democracia limitada en Nuestra América que fue posible merced a estrategias centradas deliberadamente en la articulación de tácticas de poder coactivo y constructivo al mismo tiempo. Por un lado, se trató de la producción de un terror que transformaba el viejo poder de muerte, ahora estructurado de modo tal que el mismo se difundiese través del *susurro* que emana de manera aparentemente inesperada desde los campos de exterminio. De modo que el terror se ocultaba mostrándose y con ello inducía a parte de la población a la denegación² de lo que ocurría y ocurre; por otro lado las tácticas productivas de poder inducían e inducen a la identificación irreflexiva con las

² El término "denegación" está basado en un trabajo de Freud de 1925 "Die Verneinung", traducido como "La negación". Este término suscitó enormes debates, en los que participó Jacques Lacan quien lo caracterizó como "repudio", también "forclusión", un mecanismo constitutivo de la conciencia humana. Tomo aquí la versión de Jean Hypolitte, filósofo hegeliano a quien sucedió Foucault en su cátedra en el *Collège de France* y de Jean Lapanche y Jean Bertrand Pontalis, quienes tradujeron al francés el término como "denegación", aludiendo con ello a un complejo proceso psíquico, que aquí no es posible desplegar, uno de cuyos efectos es el rechazo de la percepción de un hecho que se impone desde mundo exterior.

mercancías y modelos que el libre comercio y la cultura estadounidense y europea les ofrecía y ofrece (Murillo, 2008); mercancías y modelos cada vez más inalcanzables en un mundo marcado por la creciente incertidumbre económica, política y jurídica que hacen de la vida cotidiana un sinsentido en el que la construcción de proyectos se torna ingobernable a nivel subjetivo.

Se trata del poder de lo *ominoso*, que Sigmund Freud había comprendido ya en 1919, tras la Primera Guerra Mundial, un poder siniestro cuyo fantasma se abate sobre los cuerpos como una nada, cuando en la vida cotidiana algo espantoso se intuye, se percibe y se teme, sin saber cómo, cuándo ni de dónde vendrá. Ese poder ominoso logró construir apatía o indiferencia e incluso rechazo a las relaciones políticas, pero también hacia el otro como prójimo.

No obstante, nunca las relaciones de poder son algo cerrado y acabado, la potencia de la vida late en ellas, a pesar de todo (Murillo, 2021). Así las rebeliones en México en 1994 y en varios países de Nuestra América a partir de 1999, en especial Argentina en 2001 y 2002, así como las transformaciones en las relaciones geopolíticas replantearon el concepto de poder desde el espacio mismo de los estrategias de las potencias hegemónicas.

Se sistematiza, entonces el concepto de *poder "inteligente"*, el cual despliega un *cinismo* que radica en hablar en nombre de la libertad, al tiempo que no se oculta el desprecio a las vidas que no merecen ser vividas, tal como decía Friedrich Hayek en carta a Augusto Pinochet en 1981, publicada en el diario *El Mercurio* de Chile:

Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas, porque *podría ser necesario sacrificar vidas individuales* para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto, *las únicas reglas morales son las que llevan al «cálculo de vidas»: la propiedad y el contrato* (1981, citado en Caldwell y Montes (2015, p. 137) (cursivas propias).

Poco antes, en 1977 Hayek había visitado otra vez a Argentina a fin de reprender al Ministro José A. Martínez de Hoz por su no decisión de aplicar el modelo de *shock* siguiendo lo realizado en Chile (Martínez de Hoz, 1991). Hayek recriminaba al Ministro en concordancia con las exigencias del FMI y de algunos intelectuales y políticos argentinos, como Horacio García Belsunce, Alberto Benegas Lynch y Álvaro Alsogaray, quienes desde el diario *La Prensa* fustigaban al Ministro por su falta de rigor en la eliminación de sindicatos y en la realización de privatizaciones (Vicente, 2010). A lo cual el Ministro argentino respondía que era erróneo hablar desde la cátedra, dado que el ejercicio concreto del poder requería un conocimiento efectivo de la historia de las poblaciones, y, en este caso de la historia y la potencia de las organizaciones trabajadoras argentinas, así como de sus industrias. El Ministro, basado en esos argumentos aplicaba el gradualismo y no el *shock* que se le exigía, pues, aducía que de otro modo se perdería en la gestión política lo ganado en la "lucha contra la subversión" (Martínez de Hoz, 1991). Parecía como si el dictatorial Ministro hubiese leído las reflexiones acerca del poder de Michel Foucault y las comprendiese, mejor que Friedrich Hayek, pues tomaba en cuenta la historia efectiva del país, dejaba en grupos militares el ejercicio del poder de muerte, al tiempo que iniciaba una economía sustentada y ligada a la fascinación que ejerce el consumo y la imaginaria identificación con figuras exitosas que, desde las pantallas eclipsan la mirada y la palabra auténtica.

En clave análoga a la del ministro argentino, en 1977, Joseph Nye (2004), estratega de la inteligencia estadounidense y el *Center for Strategic and International Studies*, con sede en Washington caracterizaban esa forma de ejercicio del poder como "inteligente", pues él debe articular la violencia con el poder blando. Nye delineaba la importancia de la *seducción* sobre poblaciones y gobiernos con el fin de lograr la hegemonía de EEUU en la interdependencia mundial.

En ese marco resulta iluminadora la emergencia del concepto de "gubernamentalidad" de Foucault, en 1978, donde nos advertía sobre la centralidad de los valores y aspiraciones subjetivas en la construcción de estrategias de poder, al tiempo que la importancia de la estatización de dispositivos emergentes de la

denominada “sociedad civil” (Foucault, 2006).

De modo que entre los años 1970 y 1990 en un proceso de discontinuidades y relaciones con el proyecto del Club Bilderberg y de la Comisión Trilateral, se fue construyendo sobre Nuestra América, lo que en 1989 John Williamson sistematizó como “el Consenso de Washington”(Williamson, 1990) en el que se sometió a los Estados de ALyC a las exigencias de las corporaciones internacionales lideradas por EEUU y con ello la generación de una población excedentaria o masa marginal que no encontraría ya espacios de trabajo en relación de asalariada (Nun, 2010; Banco Mundial 2019); ya no un “ejército industrial de reserva”, sino un excedente de cuerpos, un “resto” cuyo destino es la migración constante, el habitar espacios de manera subhumana o el constituirse en “fuerza de trabajo” de las diversas formas del capital ilegal: el tráfico de drogas, armas y personas.

En este devenir, la *angustia* se transforma en un temple de ánimo dominante en diversos niveles de poblaciones; ella no encuentra cómo elaborarse y a menudo se torna en movimientos de rebeldía, en los que la potencia de la vida estalló en luchas como las del zapatismo en 1994 o la de Argentina en 2001; pero en las que tal temple de ánimo a menudo deshace los cuerpos en violencia contra sí (aumento de índices de alcoholismo, adicciones, suicidios) y contra otros (vecinos, pares, familiares)³.

³ Un indicador de lo dicho consiste en los datos de diversas organizaciones que muestran el aumento de variadas conductas autolesivas en niños, niñas y adolescentes que se agudizaron en pandemia, pero cuyo transcurso es previo a ella. A nivel mundial, desde antes de la pandemia, el suicidio era el segundo factor de muerte de los niños y adolescentes de entre 10 y 19 años. Según las estadísticas de la Organización Mundial de la Salud, en 2019, más del 77% de ellos ocurrieron en países de ingresos bajos y medios. En Argentina Según la Asociación Argentina de Psiquiatría, las internaciones, por espectro suicida, que en los 13 meses previos a la pandemia representaba el 47% de los ingresos de menores de 15 años, pasaron a significar el 60% en los 13 meses posteriores al comienzo del confinamiento. El trabajo mostró un claro agravamiento de los casos que llegaron al hospital. Antes del 2020, dentro del espectro suicida, un 27% de los casos eran intentos de suicidio y un 20% autolesiones; con la pandemia los intentos de suicidio pasaron a ser el 44%”, afirma Pedro Kestelman, médico referente del Hospital Garrahan. “Hace unos años teníamos una consulta por semana de urgencia psiquiátrica. Actualmente todos los días tenemos dos o tres. Antes se resolvían rápidamente. Por la complejidad, llevan mayor tiempo y son más proclives a necesitar internación”, indica Lesta del Hospital Italiano. De acuerdo al estudio publicado por el Hospital Materno Infantil de Mar del Plata, durante los sucesivos confinamientos se observó un aumento en el porcentaje de internaciones de pacientes sin diagnóstico ni tratamientos previos. La tasa pasó del 44%, en el escenario pre pandemia, al 60%. Según la psiquiatra María Laura Mendel “cuando se instala la

En ese contexto, Joseph Nye, como miembro de la administración del presidente estadounidense Bill Clinton, insistía en su estrategia de poder inteligente, El planteo afirma que el poder inteligente, tiene la virtud de no encasillar un acto como poder blando o duro sin más, sino que el poder inteligente reconoce que a partir de actos duros, pueden surgir aspectos de poder blando y viceversa.

En esa clave y como respuesta a las crisis latinoamericanas que habían comenzado en México, pero se extendían de modos diversos a otros territorios, el Consenso de Washington entre 1996 y 2001 planteaba una segunda ola de reformas, en las que con el pretexto de dar participación a la sociedad civil (cuyo fin innegable era paliar los conflictos sociales emergentes de la primera ola de reformas iniciada en la década de 1970 y sistematizada por John Williamson en el texto publicado en 1990), se planteaba una "gobernanza mundial" (Banco Mundial, 2017) que somete a los Estados nacionales y subnacionales a una articulación de organismos internacionales, empresas privadas, ONGs y tanques de pensamiento a fin de dar lugar a una ciudadanía presuntamente participativa e informada, pero cuyas emociones son colonizadas como propusieron Lippmann, Bernays y Hayek

En consonancia con ello en 2004, John Williamson publicaba un libro sobre esas reformas de segunda generación en el que ficcionaba legitimar la participación democrática en el gobierno de las poblaciones, al tiempo que la burbuja financiera y los gastos militares eran considerados instrumentos para paliar las crisis producidas por la primera ola de reformas. En relación con ello estallaba la guerra contra Irak al tiempo que desde EEUU se desgranaba la islamofobia y la hispanofobia caracterizada por Samuel Huntington (líder de la Comisión Trilateral) en el texto *Los desafíos a la identidad nacional estadounidense* (2004).

En Davos, en el año 2003, Nye debatía con Colin Powell y otros acerca del

soledad, se instala la desesperanza". A esos procesos es menester agregar las conductas autolesivas de carácter grupal como "desafíos para hacerse cortos en las manos" o de carácter individual que no llegan a la muerte, pero a menudo incluso se presentan como un juego. Si bien los especialistas ponen el acento en la pandemia, el fenómeno acrecentó un proceso previo.

poder de EEUU. Retomaba el concepto según el cual EEUU debía practicar un “poder inteligente”. Nye, discutía con lo que el caracterizaba como “los militares duros”, retomando la frase de un antiguo portavoz de la Casa Blanca según el cual, “la verdadera cuestión no es cuántos enemigos mato (...sino) cuántos aliados sumo” (Nye, 2004, p.118) En esa clave Nye expresaba que su estrategia no negaba la importancia del poder duro. No obstante, planteaba que el poder adquiere formas diversas y que es menester asumir los fallos cuando se cometen. Sostenía: “¿Qué es el poder blando? Es la habilidad de obtener lo que quieres a través de *la atracción* antes que a través de la coerción o de las recompensas” (Nye, 2004, p.117). Esta atracción, caracterizada como “seducción”, surge según Nye, del atractivo de la cultura de un país, de sus ideales políticos y de sus políticas. “Cuando nuestras políticas son vistas como legítimas a ojos de los demás, nuestro poder blando se realiza” (Nye, 2004, p.118) sostenía y citaba ejemplos diversos de jóvenes consumiendo cultura estadounidense en países adversos a EE.UU.

El concepto elaborado por Nye, se difundió y naturalizó en el discurso público y académico de todo el mundo. El mismo no debe reducirse solo a la imagen de Coca Cola y Hollywood, planteaba y, como si estuviese leyendo *La Voluntad de Saber* decía: “La *seducción* es siempre más efectiva que la coerción, y muchos valores como la democracia, los derechos humanos y las oportunidades individuales son profundamente seductores” (Nye, 2004, p. 119 cursiva propia).

La palabra “seducción”, es realmente sugerente, pues ella alude no al amor que abre al otro, sino a la fascinación que obnubila y que vuelve al yo sobre su propia imagen ideal que dificulta asumir la ley de la cultura; proceso en el cual el narcisismo se transforma en el sustento de la violencia que rompe el lazo social, pues para el yo ideal no hay prójimo, sólo un sí mismo o un semejante del cual sospechar y con el cual rivalizar.

Nye a la vez advertía a los funcionarios respecto de que la seducción puede dejar de ser atractiva cuando se actúa de modo arrogante y recomendaba una actitud más humilde. En esta clave una vez más Foucault nos iluminaba cuando en 1971 sostenía

que los comienzos de ciertas morales son bajos y que están destinadas a gobernar a la plebe.

En esa perspectiva decía Nye que la decisión de atacar Irak en 2003 sin apoyo de Naciones Unidas y solamente con una pequeña coalición de Estados, hizo difícil recabar apoyos para la ocupación y la reconstrucción de Irak. Frente a esto planteaba la necesidad de un poder inteligente que pueda "suavizar el filo tajante de esa realidad y reducir los resentimientos que engendra". Reconocía el viejo poder de muerte, pero también sus complejidades en ausencia de la soberanía del Estado, en pos de la construcción de un gobierno global.

En ese punto, la estrategia discursiva de Nye muestra toda su crudeza: plantea la necesidad de que otros Estados cooperen con EEUU; sostiene de modo descarnado que lo harán más allá de su propio interés, es decir por las amenazas económicas y bélicas que EEUU puede presentar, pero afirma que es importante que además se sientan atraídos o "seducidos" no solo los gobiernos, sino también los pueblos. Esa seducción, argumenta, se sustenta en que las políticas de ese país sean vistas como legítimas y creíbles. De modo que el poder blando no es sino el otro rostro del poder de muerte, pero ahora su dimensión global exige, para salvar la propia vida, la imaginaria identificación con quien lo ostenta, que extrañamente es un amo vacío de rostro.

Las palabras de Joseph Nye muestran la profundidad de las estrategias neocoloniales sobre Nuestra América: se trata de la construcción de un régimen de verdad conformado en prácticas efectivas que logren que el yo se identifique con una imagen especular portadora de verdades que de modo imaginario posibiliten salvar la propia vida. Se trata ya no de la ciencia como lugar de la verdad, sino de un conjunto de políticas que articulan organismos y corporaciones internacionales, tanques de ideas y Estados caracterizados como socios o clientes según su importancia y que hoy llevan el nombre de "gobernanza mundial", pero que aún tienen, en Nuestra América, su epicentro en EE.UU, a pesar de las disputas con países de Oriente.

Ese juego de verdad, según se lee en palabras de Joseph Nye, debe tener tal efecto que *elimine toda sospecha o duda*. Esta sugerencia oculta las relaciones de

fuerzas que se ejercen sobre los cuerpos, de modo que colocan al yo en el mundo de las *certezas*, que eliminan la conciencia de la propia finitud y con ella, la duda, la reflexión y al otro como prójimo.

En esta estrategia, hay una profunda dificultad para la constitución de sujetos, ella conforma un yo que crea una ilusión acerca de sí mismo, de modo que cada individuo ficciona su propia identidad y solo busca su propia imagen en el espejo o en el semejante en el cual se refleja y con quien constituye un pequeño grupo que violenta a los diferentes, tal como puede observarse en formas de agresiones cotidianas. Violencias que los medios reproducen como efecto de motivaciones aisladas hijas de alguna presunta patología. Proceso éste, en el cual la presencia constante de la violencia mostrada de modo singular obtura la comprensión de la violencia sistémica del proyecto global que se cierne sobre Nuestra América.

Joseph Nye proclama en tiempos de globalización y decaimiento del poder de EEUU, la construcción de un poder relacional, una urdimbre que penetre la trama de diversas culturas a través de la seducción. Al tiempo que afirma que el éxito depende de una estrecha cooperación civil, bien sea compartiendo los informes de inteligencia, coordinando el trabajo policial más allá de las fronteras, o siguiendo la pista de los flujos financieros globales. De modo, sostiene, que “a medida que compartimos inteligencia y aptitudes con los demás, desarrollamos perspectivas y aproximaciones comunes que mejoran nuestra habilidad para liderar con los nuevos desafíos que plantean las relaciones internacionales” (Nye, 2004, p.125); a la vez que, siguiendo los pasos de la corriente austríaca, presta especial atención a la construcción de valores individuales modelados en la cultura estadounidense. El poder, dice, fluye de esa atracción. Pues, afirma, “no todas las formas importantes de poder proceden del cañón de una pistola” (Nye, 2004, p.130). Las cuestiones que representan el lado oscuro de la globalización requieren de la cooperación para su solución y en ese sentido, sostiene Nye, EEUU ha formado un ejército que está mejor preparado para echar la puerta abajo, derrocar a un dictador, y luego irse a casa que para hacer “el trabajo duro imperial de construir un régimen democrático” (Nye, 2004, p. 130). Para ello plantea la necesidad

de una estrategia de comunicación de Estados Unidos en la cual debe medirse continuamente territorio por territorio los temas relevantes así como afinar las tácticas en sus respuestas a corto plazo. Al tiempo que incrementar la interacción entre sectores no gubernamentales con contactos cara a cara de carácter cultural, con sindicalistas, intelectuales y líderes sociales.

En esta clave la democracia proclamada por Nye, encuentra sus huellas arqueológicas en los trabajos mencionados de Bernays, Lippmann y Hayek; se trata sólo de una ficción democrática, a diferencia de los pensadores mencionados quienes en otro tiempo y circunstancias, no habían vacilado en cuestionarla abiertamente.

Para finalizar

La estrategia discursiva personificada en Nye caracteriza a un modo de poder neocolonial que actúa de manera que se muestra y oculta al mismo tiempo. Se trata de la reformulación y renovación del viejo poder de muerte, encapsulado en la imaginaria libertad individual.

Tal estrategia, como vimos, tuvo su superficie de emergencia al calor de la Primera Guerra Mundial, no obstante, fue transformándose.

Las estrategias discursivas que el poder inteligente ha gestado no podían difundirse en su dimensión más profunda en los años en que comenzaron a construirse. Hoy se ha visibilizado entre nosotros su rostro más oscuro, uno de sus efectos más profundos. Se trata del individualismo que sostiene de manera abierta que sólo es posible alcanzar la felicidad en el propio egoísmo; propuesta que rechaza toda injerencia del Estado con el fin de igualar las desigualdades, al tiempo que sostiene que el capitalismo es el mayor sistema de la historia pues está basado en el egoísmo y que la razón de sus desvíos está en la práctica del altruismo. Me refiero a los trabajos de Ayn Rand, de origen ruso, nacionalizada estadounidense, quien luego de su paso por Hollywood y su relación con empresas de cine estadounidense en la década de 1940 comenzó a producir novelas y textos de filosofía, en los que plantea un anarquismo

libertario que une el realismo aristotélico, con el poder de la mente individual como sustento del individuo, cuyo fin es la propia felicidad basada en el egoísmo. Sus trabajos sostienen que EEUU es el país más avanzado y libre del mundo y Nueva York la ciudad más magnífica jamás construida. Los escritos de Rand tienen rupturas y continuidades con los trabajos de Hayek y la corriente austríaca, sólo que en esta actriz y escritora se valoriza a la razón que, si es usada con libertad puede conocer la realidad con objetivismo. A diferencia de miembros de la escuela austríaca que sostuvieron la irracionalidad de la mente humana, como Hayek o de quienes como Bernays y Lippmann planteaban de manera clara el objetivo de manipular las emociones de los sujetos a partir del "gobierno invisible" formado por quienes ocupan los estratos más elevados de la sociedad. A diferencia y en continuidad con ellos Rand construye un mundo imaginario en el que ilusoriamente cada mente por sí misma puede conocer la realidad, al tiempo que es dueña absoluta de su libertad individual. El día 2 de febrero de 2013 se inició en diversos lugares del mundo un ritual recordando su nacimiento: el mismo consiste en que cada uno se haga un regalo a sí mismo. Se la haya leído o no, al recorrer sus palabras se encuentra que sus trabajos encarnan la difusión de un sentido común que fue construyéndose paulatinamente durante décadas y que se despliega hoy de modo manifiesto entre personas de diversas edades y condición social. Un sentido común, que desde lo individual consolida el poder inteligente sistematizado por Nye. *La virtud del egoísmo* (1964), tal el nombre de uno de los trabajos de Rand, parece ser hija de ese poder inteligente cuyos comienzos fueron sistematizados desde inicios del siglo XX; poder que se fue modificando en relación a las luchas de los pueblos y que hoy se manifiesta en el ápice de su imaginaria; él nos asoma al espanto de la nada ligada a la pulsión de muerte como estrategia de gobierno de individuos y poblaciones. Pues sólo la más profunda soledad que patentiza a la nada puede emerger de las proposiciones anarcolibertarias centradas en el egoísmo que ciega frente a los procesos de dominación neocolonial.

Frente a esa estrategia de muerte es menester recordar el último trabajo Foucault escrito en honor a su maestro Georges Canguilhem quien sostuvo que la vida es una

sobreabundancia de ser y creación, cuya potencia ni el terror ni la fascinación podrán jamás apresar acabadamente, proceso que se evidencia en miles de seres humanos que persisten en luchas solidarias en las que el amor implica asumir la propia finitud, tomar al otro como un fin y no como un medio y respetar una ley de la cultura que nos trasciende y nos hace humanos.

Referencias bibliográficas

- Banco Mundial (2017) *La gobernanza y las leyes*. Panorama General. World Banks Group. pp. 1-32. World Banks Group.
- Banco Mundial (2019), *Informe sobre el Desarrollo Mundial 2019: La naturaleza cambiante del trabajo*, cuadernillo del "Panorama general", Banco Mundial, Washington, DC. Licencia: Creative Commons de Reconocimiento CC BY 3.0 IGO. Capítulo 4: "Aprendizaje permanente".
- Bernays, E. (2008 /1928) *Propaganda*. Editorial Melusina.
- Bilderberg Conference Reporsrt. *Barbizon Conference . March 18th-20th, 1955*.
<https://info.publicintelligence.net/bilderberg/BilderbergConferenceReport1955-1.pdf>
- Caldwell, B. y Montes, L. (2015)- Friedrich Hayek y sus dos visitas a Chile. *Estudios Públicos*. 137 (jul. 2015)
- Crozier, M., Huntington, S. P., & Watanuki, J. (1975).. *The crisis of democracy: Report on the governability of democracies to the Trilateral Commission*. New York: New York Univ. Press.
- Ehremberg, A. "Le sujet cerebral". En *Spirit*. Novembre, 2004. Pags.130-155.
- Foucault, Michel (2006 / 1969). *Arqueología del saber*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (2006) *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France: 1977-1978*. Fondo de Cultura Económica,
- Foucault, Michel (2008). *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el College de France (1978-1979)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2012). *Historia de la sexualidad. Tomo I. la Voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI. Cap. 5 "Derecho de muerte y poder sobre la vida".
- Foucault, Michel (1980 / 1971). Nietzsche, la genealogía, la Historia. En *Microfísica del poder*. Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, Michel (2007) "La vida, la experiencia, la ciencia" en Giorgi, G. y Rodriguez, F. (compiladores) *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós (pags. 41-98). Traducido de la *Revue de Metaphysique et Morale*. No. 1. Enero-marzo 1985, pp. 3-14.
- Freud, S. 2009 (1919) *Lo Siniestro* Obras completas. Amorrortu editores.
- Freud, S. (1925) "La negación" Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

- Harvey, David (2013/2012) El derecho a la ciudad. Recuperado de *New Left Review*, <https://newleftreview.es/issues/53/articles/david-harvey-el-derecho-a-la-ciudad.pdf>.
- Harvey, David (2007/2001). *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*. AKAL.
- Hayek, Friedrich (2014 / 1976). *Derecho, legislación y libertad: Una nueva formulación de los principios liberales de la justicia y de la economía política. Vol. III El Orden político de una Sociedad Libre*. Unión editorial. Capítulo XVI. "La errada evolución del ideal democrático".
- Hayek, Friedrich (1964). La Teoría de los Fenómenos Complejos. [The Theory of Complex Phenomena]. *The Critical Approach to Science and Philosophy. Essays in Honor of K. R. Popper*. Recuperado de http://www.hacer.org/pdf/rev02_hayek.pdf
- Hayek, Friedrich (2011 / 1952) *El orden sensorial: Los fundamentos de la psicología teórica*. Unión Editorial.
- Huntington, Samuel (2004). *Los desafíos a la identidad nacional estadounidense*. Paidós.
- Le Club de Mediapart*, "Le retour du suffrage censitaire, 23 juin 2021), Recuperado de <https://blogs.mediapart.fr/le-bathyscaphe/blog/230621/le-retour-du-suffrage-censitaire>
- Lacan, Jacques (1984 /1955-1956) *El Seminario. Libro 3, Las psicosis*. Barcelona: Paidós.
- Laplanche, J. y Pontalis, J.B. 2004 (1967) *Diccionario de psicoanálisis*. Editorial Paidós.
- Lippmann, Walter (1940/1937). *Retorno a la libertad* (L. Montes de Oca, Trad.). Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana.
- Martínez de Hoz, José Alfredo (1991) *Quince años después*. EMECÉ
- Murillo, Susana (2008). *Colonizar el dolor: La interpelación ideológica del Banco Mundial en América Latina: el caso argentino desde Blumberg a Cromañón*. CLACSO. Capítulos I y V.
- Murillo, Susana (2011). Estado, sociedad civil y gubernamentalidad neoliberal. *Entramados y perspectivas. Revista de la Carrera de Sociología de la UBA*, 1(1), pp. 91-108.
- Murillo, Susana (2012). "Introducción" y cap. II "Modernidad, cuestión colonial y cuestión social" "Modernidad y modernismo". En S. Murillo, con la colaboración de J. Seoane *Posmodernidad y neoliberalismo: Reflexiones críticas desde los proyectos emancipatorios de América Latina* (1o ed.). Ediciones Luxemburg
- Murillo, Susana (2018). "Neoliberalismo: Estado y procesos de subjetivación". *Entramados y perspectivas. Revista de la Carrera de Sociología de la UBA*, 8(8), pp. 392-404.
- Murillo, Susana (2021) Cap. I "La potencia de la vida frente a producción de muerte." En S. Murillo y J. Seoane (Eds.), *La potencia de la vida frente a producción de muerte. La ofensiva neoliberal y resistencias*. Batalla de Ideas.
- Murillo, Susana & Bessieres, M. Capítulo VII. "El gobierno de las emociones". En

- Susana Murillo y José Seoane (coordinadores) (2021) *La potencia de la vida frente a producción de muerte. El proyecto civilizatorio neoliberal y las resistencias*. Ed. Batalla de Ideas.
- Murillo, Susana (2012). "La cultura del malestar o el gobierno a distancia de los sujetos". En Actas electrónicas del XIV Congreso Argentino de Psicología «Los malestares de la época». Salta. Disponible en http://www.fepra.org.ar/docs/Actas_XIV_Congreso.pdf
- Nun José (2010). Sobre el concepto de masa marginal. En *Laboratorio. Revista sobre cambio estructural y desigualdad social*. Número 23, pp. 109 a 119
- Nye, S. Jr. (2004) Prefacio y Capítulo 5 "El Poder blando y la Política exterior americana", Traducido de *Soft Power*, Public Affairs, New Hampshire, 2004, ps. IX-XIII y 117-147. Traducción castellana en *Relaciones Internacionales*, núm. 14, junio de 2010.
- Rand, Ayn (1964). *The Virtue of Selfishness*. New York: New American Library
- The Trilateral Commission (2022). Toward a More Inclusive Future A New Spirit of Capitalism Analytic Appendix: Capitalism and Its Varieties En *Report of the Trilateral Commission. Task Force of the capitalism in transition*, pp. 33-48
- The Trilateral Commission (2022). Executive Summary. En *Report of the Trilateral Commission. Task Force of the capitalism in transition*.
- Vicente, Martín "¿TÚ TAMBIÉN, BRUTO?" Críticas liberales a un modelo liberal: el plan de Martínez de Hoz según Alsogaray, Benegas Lynch y García Belsunce en *La Prensa* (1976-1981) Recuperado de:
<https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/1271/1114>
- Williamson, J.(1990) "Lo que Washington quiere decir cuando se refiere a reformas de las políticas económicas. En Williamson, John, *Latin American Adjustment: How Much Has Happened?* (Washington, DC: Institute for International Economics,1990) págs..67-86
- Williamson, J (2004) "The Washington Consensus as Policy Prescription for Development." A lecture in the series "Practitioners of Development" delivered at the World Bank on January 13, 2004. The author is indebted to colleagues at the Institute for International Economics Institute for International Economics.

La mirada del jaguar: un abordaje sonoro. Chamanismo transversal y composición

The Look of the Jaguar: a Sound Approach. Transversal Shamanism and Musical Composition

Matías Lustman *

Fecha de Recepción: 07/11/2023

Fecha de Aceptación: 22/11/2023

Resumen: *En torno al perspectivismo amerindio y el chamanismo transversal¹, se vuelca la mirada hacia la configuración de un entramado estético particular, que tiene a la composición musical como punto de partida. En proximidad a las ontologías de las comunidades amazónicas, se desarrolla el concepto de la jaguaridad, el devenir animal / humanx, la transformación trans-especie de lxs humanxs, la figura del otorongo y el chamán como mediador entre perspectivas disruptivas. Así mismo, se propone una reflexión acerca del lugar de enunciación de los materiales dentro de la composición. Conceptos como “líneas de vida” y “devenir con”² serán claves para abordar las prácticas que contemplan las ancestralidades, voces y devenires que habitan en un espacio-tiempo musical. La materialidad confluye dentro de un terreno donde las improntas, la historicidad, la cultura y la ancestralidad de las sonoridades y los instrumentos autóctonos dirimen sus diferencias, entrando en relación con otros elementos, materiales, estructuras, principios formales.*

* Miembro del Grupo de Trabajo de Epistemologías del Sur del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Profesor Adjunto en las cátedras de Ciencia y Música y Semiótica por la Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF). Licenciado en Música Autóctona, Clásica y Popular de América (UNTREF). Integrante del núcleo NuSur sur-sur de estudios poscoloniales, afrodiaspóricos y feminismos de la Escuela de Altos Estudios Sociales (EIDAES / UNSAM). Contacto: matilustman@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5717-9046>

¹ Viveiros de Castro, Eduardo (2013). *La Mirada del Jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas*. Tinta Limón.

² Ingold, Tim (2012). “Ambientes para la Vida”. Ediciones Trilce, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y Extensión universitaria-Universidad de la República.

Palabras clave: *Perspectivismo – pueblos originarios – estéticas descoloniales – colonialidad del saber – chamanismo*

Abstract: *Around Amerindian perspectivism and transversal shamanism, the gaze is turned towards the configuration of a particular aesthetic framework, which has musical composition as its starting point. In proximity to the ontologies of the Amazonian communities, the concept of jaguarity, the animal/human becoming, the trans-species transformation of humans, the figure of the otorongo and the shaman as a mediator between disruptive perspectives are developed. Likewise, a reflection is proposed about the place of enunciation of the materials within the composition. Concepts such as “wayfaring” and “path of becoming” will be key to addressing practices that contemplate the ancestors, voices and becomings that inhabit a musical space-time. Materiality converges within a terrain where the imprints, historicity, culture and ancestry of native sounds and instruments resolve their differences, entering into a relationship with other elements, materials, structures, formal principles.*

Keywords: *Perspectivism – Indigenous People – Decolonial Aesthetics – Knowledge Coloniality – Shamanism*

El propósito de este escrito es reflexionar acerca de la investigación artística y los procesos creativos, desde un pensamiento situado y una escucha sensible dirigida a la enunciación de los materiales³. Es a partir de estas inquietudes que se busca articular tanto el presente texto como también la pieza musical “La Mirada del Jaguar”, en función de brindar una alternativa estética a algunas de las problemáticas que como compositores nos enfrentamos. Se trabajará desde la filosofía de la relación del escritor E. Glissant; las ideas del antropólogo Viveiros de Castro y el concepto de líneas de vida de Tim Ingold por un lado, situando la elaboración de una composición musical realizada con y para instrumentos autóctonos y nuevas tecnologías por el otro. Tales

³ Este artículo se desprende de mi tesina de grado de la Licenciatura en Música Autóctona, Clásica y Popular de América, UNTREF. Dirección Juan Vila y Federico Martínez. Jurados: María Cristina Kasem, Julieta Szewach y Carlos Tasat. Fecha de la defensa: 23/8/23. También se inscribe como parte del proyecto PIP-Conicet: “Tramas del artivismo: cartografías de resistencias frente al ecocidio”, Dir. Karina Bidaseca.

enfoques son pensados desde una simbiosis que interrelaciona ambos procesos.

En relación a la obra que forma parte de esta instancia, la misma se propone partir desde la cosmovisión que rodea la figura del *Otorongo* a modo de establecer una interrelación estética y cosmológica. Inspirada así en numerosas versiones del mito del Otorongo, como por ejemplo la del "Yaguarete-abá"; "Los Hechicero Uturuncos"; o "La Leyenda del Tigre Copiango", recopilados por Juan B. Ambrosetti (1896)⁴. Sumando también los aportes de Eduardo Kohn sobre los *Runa-puma* (hombres jaguar en *kichwa*) en su inmenso trabajo junto a los *Ávila runa*⁵ de la Amazonía de Ecuador, obtendremos un peculiar panorama que nos acerca a un enfoque alternativo en la composición.

Estos mitos nos abren al imaginario de un mundo en el cual el fondo común, tanto de los hombres como de los jaguares, es la propia condición de humanidad, en el sentido relacional. Tal como expresa en el libro "La Mirada del Jaguar" Eduardo Viveiros de Castro: "la interacción entre humanos propiamente dichos y animales es desde el punto de vista indígena, una relación social, una relación entre sujetos" (2008: 36). De este modo, la pieza gira en torno a los sonidos acusmáticos, sonidos animales y sonidos del hombre⁶; a partir de los cuales se establece una dialéctica que constituye la identidad propia de la pieza. Así mismo, se presta especial atención a los procesos

⁴ Recopilados por Juan B. Ambrosetti (1896), en su artículo "La leyenda del yaguareté-abá (el indio tigre) y sus proyecciones entre los guaraníes, quichuas". Revista Anales de la sociedad científica Argentina. Tomo XLI, pp. 321-334.

⁵ Ávila es una comunidad indígena kichwa-hablante localizada en la Amazonía ecuatoriana, a unos 130 kilómetros lineales de Quito. Eduardo Kohn llevó adelante una etnografía de alrededor de cuatro años conviviendo con los habitantes de esta comunidad, durante los años noventa. Ávila fue uno de los primeros sitios donde se llevó adelante el adoctrinamiento de la iglesia católica y de la colonización española en la Alta Amazonía. Así mismo, uno de los principales focos de sublevación contra los españoles en el siglo XVI, principalmente impulsadas por las visiones chamánicas de sus integrantes (2021, p. 5). Se comenta que este lugar es bien conocido por las demás comunidades en cuanto a la relación de sus miembros con los hombres-jaguar.

⁶ A lo largo de toda la obra esta idea misma de humanidad circula, mientras que la posición de sujeto está en el seno del principio que genera el discurso musical. Según el perspectivismo que propone Viveiros de Castro, si todo es humano, todo es peligroso (2013, p. 57). Una característica del perspectivismo es esta precisa idea de disyuntiva incompatible. Si bien todo es humano, no todo puede ser humano al mismo tiempo. Es por ello que dado el carácter –vivo– de los materiales, en cuanto a su dimensión semiótica, dicha perspectiva de humano o de sujeto entra en relación en la globalidad de la obra.

relacionales y a las manifestaciones estéticas propias del devenir, implicando nuevos esquemas en cuanto a la escucha profunda, la expresión sonora y el pensamiento reflexivo.

Siguiendo con los debates que pueden desprenderse del aporte de Viveiros de Castro, la tesina buscará transpolar y redefinir la idea del compositor, ya no como aquel que meramente manipula la materia sonora dentro de una composición, a partir de un chamanismo transversal que implique cierta mediación entre la enunciatividad de los materiales y el fin artístico compositivo. Las obras de composición musical, de este modo, buscan alejarse de las ataduras que conllevan la agencialidad del compositor. Comienzan a formar parte de un terreno donde las improntas, la historicidad, la cultura y la ancestralidad de las sonoridades y los instrumentos autóctonos dirimen sus diferencias, entran en relación con otros elementos, materiales, estructuras, principios formales. El compositor devenido *chaman*⁷ desde una transversalidad debe articular con las múltiples perspectivas y naturalezas; lo que supone el desafío del hacer música a partir de las sonoridades ancestrales de América.

Comenzaré por abordar uno de los puntos de partida que me permitieron posicionarme frente al hecho mismo de la composición, a partir de un compromiso con las epistemologías y ancestralidades que siempre nos convocan como músicos. Tomaré las principales ideas de Viveiros de Castro para reflexionar acerca del rol del compositor americano y su relación con la materialidad a la hora de llevar adelante una investigación artística. Tanto el perspectivismo, el chamanismo transversal, como también las líneas de vida y la relación serán algunos de los puntos nodales a desarrollar. La jaguaridad, la relación con el otorongo y el nahualismo nos ayudarán a establecer los puentes entre los distintos planos que hacen de la obra y este marco reflexivo. Propongo así el término de jaguaridad para traducir el concepto del nahualismo en contexto de las epistemologías indígenas guaraníes. Así mismo, surge el interrogante

⁷ El chamanismo amerindio puede entenderse como la posibilidad de devenir entre especies y perspectivas; una habilidad de ciertas personas de poder ir más allá de las barreras corporales para así mediar entre tales perspectivas y aquellas humanas. Son los interlocutores en el diálogo transespecífico y, sobre todo, tienen la capacidad de volver a su propio plano terrenal (Castro, 2010, p. 40).

de cómo es que puede pensarse este campo dentro de una ecología de saberes que contemple una escucha sensible y en profundidad comprometida con la justicia de saberes y en pos de una descolonización de nuestros sentidos y nuestro quehacer artístico.

La “jaguaridad” como relación: una aproximación sonora al giro ontológico

Considero clave tomar algunas consideraciones en torno al entramado epistémico que no sólo surge casi a la par de la obra, sino que interactúan y constituyen un ida y vuelta en el que ambos lenguajes pueden entrar en relación, en un devenir conjunto. Como primera aproximación a esta propuesta metodológica, los conceptos del antropólogo Eduardo Viveiros de Castro son un pilar de relevancia, particularmente aquellos que son descritos en el libro homónimo a la obra *La Mirada del Jaguar* (2013) en relación a lo que el autor llama “perspectivismo amerindio” y “multinaturalismo”. Así como también los conceptos propuestos por pensadores tales como Tim Ingold⁸, Bruno Latour y Eduardo Kohn.

De este modo, este trabajo propone una conversación desde una epistemología artística sonora y viviente junto con la obra propuesta para esta instancia. Cabe aclarar que no pretendo llevar a cabo un escrito que acompañe un proceso artístico creativo sino, más bien, la posibilidad de lograr una apertura a un espacio-tiempo de pensamiento ontológico y epistémico que pueda –devenir con–⁹. En este sentido, pensar que los soportes se despojen de la esencia que les atribuimos para entenderlos –en relación– (Glissant, 2017), en devenir, superando el diálogo interdisciplinar para lograr

⁸ El reconocido antropólogo trabaja una serie de conceptos clave para tener una mejor comprensión de cómo es que las ontologías, los “ambientes”, las relaciones en sí; los entramados, “mallas” y “líneas de vida” condicionan la percepción e interacción de la cultura/naturaleza tanto propias como la de otros “in-habitantes” (Ingold, 2012).

⁹ Tim Ingold se refiere esta noción del devenir como “una senda por recorrer” que constituye una manera del estar vivo hacia el mundo, el cual se construye a partir de las relaciones intrínsecas de cada devenir, de cada organismo (Ingold, 2012, p. 43).

lo que se conoce como transdisciplina¹⁰.

A modo de introducción a esta idea, Viveiros de Castro nos invita a reflexionar a partir de su trabajo con las comunidades del Amazonas y de la filosofía amerindia en cuestión. A diferencia de la epistemología del Norte global y el pensamiento occidental, donde se antepone la ruptura entre naturaleza y cultura, entre lo humano y lo no-humano (Latour, 2007), Viveiros afirma que para la América indígena las culturas originarias es falso sostener que el fondo común de los seres vivientes, incluida la humana, sea la animalidad y que por cuestiones evolutivas nos hayamos emancipado de tal condición. En realidad, es a la inversa: el fondo común de todas las especies humanas y no-humanas es justamente la humanidad. Lo que narran los mitos amerindios es el relato de cómo algunos de ellos fueron perdiendo esa condición original. “Todos los animales eran humanos, todas las cosas eran seres humanos, o, más exactamente, personas: los animales, las plantas, los artefactos, los fenómenos meteorológicos, los accidentes geográficos. Tales mitos enfatizan el proceso por el cual los seres que eran humanos dejaron de serlo, perdieron su condición original” (Castro, 2013, p. 56). Es por eso que la “interacción entre humanos propiamente dichos y animales es, desde el punto de vista indígena, una relación social, una relación entre sujetos” (2013, p. 36). Puede decirse que este principio de relación consiste en “la continuación de la guerra por otros medios” (Castro, 2010), siendo que para la noción de perspectivismo que esgrime el autor todo es humano (humano en el sentido del punto de vista humano). No todo puede ser humano al mismo tiempo. Al momento que se establece una relación, solo una perspectiva puede considerarse como humana mientras que la otra queda relegada en esta dinámica que desarrolla Viveiros. Ahora bien, ¿cómo podemos situar estos conceptos en el contexto de una composición musical? Me resulta interesante llevar adelante este aporte para dilucidar la manera en la que los elementos que componen una obra musical pueden entablar y dirimir sus propias perspectivas intrínsecas.

¹⁰ Una vez más el autor afirma existe un factor limitante a la hora de construir pensamiento cuando se cruzan los campos. De este modo la interdisciplina comprende un enfoque segmentado y territorializado que responde a la dinámica propia de la academia; mientras que la transdisciplina se orienta hacia un enfoque holístico del pensamiento, cuanto menos fragmentado (Ingold, 2012, p. 50).

Es a partir de estas definiciones que las sonoridades, los timbres y los gestos, que son interpelados en la obra que nos convoca en esta tesina, suscitan estas mismas inquietudes epistémicas. Centrándonos entonces en la posibilidad de lo que luego desarrollaré, los sujetos sonoros están contemplados dentro de una expresión propia de universo que produce tensiones al relacionarse entre sí. En otras palabras, cada sonido conlleva su propio universo y entramado simbólico que son negociados tanto en el plano del espacio tiempo musical total (en relación con los demás sonidos), la perspectiva del compositor y aquella del que escucha.

Chamanismo y composición. Una breve reflexión acerca de rol del compositor y la enunciatividad de los materiales

Es pertinente introducir, asimismo, el lugar que ocupa el compositor para esta obra en particular: como mediador entre el universo semántico artístico que responde a una forma musical y las líneas de vida (Ingold, 2012) o, en otras palabras, aquello que deviene de la relación profunda y densa que proyecta y remite cada entidad que forma parte de la obra. La idea de un chamanismo capaz de mediar con las implicancias de los materiales: su ancestralidad, historicidad, la idea de mundo/naturaleza/cultura que hace posible su existencia en este contexto y la flexibilidad, las traducciones y las negociaciones que implica hacer música con ellos. Estoy refiriéndome aquí específicamente a los instrumentos, los sonidos de animales, las tradiciones ancestrales y la sabiduría que se encuentran condensados y encriptados en cada partícula y en cada relación que hace de la identidad de la obra. La misma nos abre la posibilidad de que múltiples perspectivas puedan manifestarse dentro de ella. Sin embargo, la observación, que en este caso nos referimos a la escucha, puede inferir en ellas y obligar a que la perspectiva de lo humano se delimite. De tal modo, esta alternativa metodológica busca alejarse de la construcción del compositor que la modernidad Occidental cataloga como el eje, el creador, o la figura omnipresente que esculpe la forma por encima de cualquier

otro elemento presente en la creación, sin importar el contexto de las fuentes sonoras o la posibilidad de enunciación de los materiales. El propósito de resignificar el papel del compositor es importante para no suprimir esas voces (también humanas) presentes a través de la ancestralidad de las sonoridades americanas. Tales enunciaciones son merecedoras ante todo de nuestro respeto y nos exigen ante todo des-jerarquizar nuestro posicionamiento ante el hecho creativo y entablar un diálogo trans-especie. Pasar del centro cosmológico a la diplomacia ontológica, de tal modo que el conocimiento realmente nazca de una pluralidad que comprenda el conjunto de puntos de vista de varias personas, culturas y naciones. Siendo así que se pueda entender sus respectivos mundos de una manera nueva a partir de “una serie de conceptos que nacen de, pero que no se pueden reducir a, cualquiera de estos mundos” (Manari Ushigua, 2021, p. 21)¹¹.

Siguiendo las reflexiones de Viveiros de Castro, dicha posición de humanidad dentro de esta perspectiva no es fija ni sujeta a la diferenciación tajante entre humanidad y animalidad como lo concibe Occidente. La humanidad o la posición de humanidad depende y fluctúa entre quién está en posición de sujeto. Si el otro es humano, entonces yo pierdo esa condición. Hay una circularidad de la posición de sujeto, algo similar a la noción de poder que sugiere Michel Foucault (2009) en cuanto a la circularidad del poder, el ejercicio del poder en lugar de la obtención del poder. Viveiros llama “exclusión inmanente” (Castro, 2010) justamente a lo que ocurre cuando puntos de vista entran en una relación que indefectiblemente se presenta bajo un desequilibrio perpetuo.

Por otro lado, el autor también advierte del peligro de humanizarlo todo. Cuando se humaniza todo, existe el riesgo de romantizar lo humano y allí puede que “la única cosa no humana seamos nosotros” (p. 57). Un verdadero jaguar no ataca a los hombres; si lo hace es un otorongo, un hombre disfrazado de jaguar; un jaguar actuando como hombre (p. 58). Siguiendo esta premisa, distancia al perspectivismo del relativismo al

¹¹ Prólogo de Manari Ushigua para el libro “Cómo piensan los Bosques” de Eduardo Kohn (2021), en conversación con el concepto de diplomacia cósmica que propone Bruno Latour.

afirmar que es falso que los indios digan que cada especie ve las cosas desde un lugar diferente: “cada especie ve las cosas de la misma manera, pero son las cosas las que cambian” (p. 59). Volviendo a la figura del jaguar, cuando caza y devora a otros seres, a un jabalí, por ejemplo, para él el jabalí es sinónimo de un plato de comida exuberante, como nosotros vemos al maíz, esto es como alimento. No es que, siguiendo al autor, el jaguar esté siendo antropofágico al devorar un jabalí que en el fondo comparten cierta humanidad, sino que en esa situación el jaguar pasó a verse como humano y su presa perdió esa condición ya que, si bien todos los seres vivos y no vivos comparten ese fondo común, no pueden el jaguar y el jabalí ser humanos al mismo tiempo. La humanidad no es percibida como esencia, como ser, sino como un estar siendo, a propósito de Rodolfo Kusch (1976).

En otras palabras, esta misma condición, la humanidad, no es sino un devenir propio de la relación. Se es humano en tanto se establezca una doble condición, una participativa: la de compartir la misma entidad; o aquella que es excluyente: humanidad/animalidad o naturaleza/cultura. Es así que, a propósito del “multinaturalismo” (Castro, 2013), cada cultura tiene una idea de naturaleza distinta o mejor dicho se reconocen como parte de un conjunto donde no existen barreras tangibles u ontológicas entre lo que el pensamiento Occidental moderno denomina naturaleza y la cultura en particular.

En este sentido, acercamos así la noción de *chamanismo transversal* acuñada por el autor para remarcar que todo punto de vista es ‘total’, desde el perspectivismo, y no existe posibilidad real de traducción. Por lo tanto, el chamanismo amazónico no es horizontal sino *transversal*, siendo que la relación que se establece ante la multiplicidad “es el orden de la síntesis disyuntiva o de la exclusión inmanente, y no de una inclusión trascendente” (2013, p. 162). De esta manera, entendemos la práctica compositiva como la posibilidad de situar la multiplicidad de perspectivas, por demás disruptivas y divergentes entre sí, en el plano musical que actúa como un terreno propicio para tales implicancias. No es la tarea del compositor, ahora *chamán transversal*, buscar un equilibrio o balance entre perspectivas, sino alejarnos justamente de la idea de que una

ecología de seres implique una armonía libre de fricciones y tensiones entre sí. Se aboga entonces por un “multinaturalismo” de exclusión disruptiva consubstancial antes que un multiculturalismo relativista.

Es por eso que el lugar que puede asumir el compositor es el de mediador entre tales perspectivas, asumiendo los desafíos, límites, posibilidades, así como también las nuevas posibilidades y los puntos de encuentro y desencuentro que se producen al establecer estos vínculos. El espacio-tiempo musical deviene así en el territorio donde suceden estas relaciones. Se convierte en el ambiente (Ingold, 2012, p. 14) donde se da lugar al devenir de los materiales, los sonidos, aquello que es orgánico e inorgánico, son proyectados en el devenir de sus relaciones: en el devenir musical. Me refiero también a las voces, las ancestralidades, los instrumentos, los animales, los no-humanos, todo aquello que de nuevo vuelve a fluir desde cada horizonte propio a encontrarse en la relación global de una obra musical.

La mirada del jaguar: un abordaje sonoro. El Otorongo

Profundizando así los diversos temas que hemos contrapunteado en los apartados previos, podemos situarnos quizás en el punto donde los sujetos sonoros, el perspectivismo y el chamanismo transversal convergen y se manifiestan en una estética particular. El resultado que este espacio reflexivo nos invita a in-habitar está vinculado con la obra que forma parte de este trabajo: *La Mirada del Jaguar: un abordaje sonoro*.

Antes de referirme a los aspectos concretos que hicieron posible esta composición, me gustaría acercarlos brevemente a las imágenes, a la cartografía, al paisaje sonoro, a la mitología y cosmología que fue pautando la confección de la misma. En particular, existe un elemento clave que logra condensar lo que hemos estado conversando. Me refiero a la figura del *Otorongo* (figuras 1 y 2) en sus múltiples concepciones: el *Runa-Uturuñgu*, el *Uturonco*, el *Runa-Puma*, el *Yaguareté Aba*; entre otros. Este ser de la mitología guaraní, citando al investigador Juan b. Ambrosetti

(1896), puede interpretarse como “el hombre jaguar” o “el hombre devenido jaguar”. Una doble acepción acompaña estas leyendas, la metamorfosis de los humanos en jaguares y viceversa; y la transformación *post mortem* de los humanos en hombres jaguares.

Por un lado, los *Uturuncos* suelen ser aquellos jaguares que atacan a los hombres, a sus animales y otros salvajes de gran tamaño. Ellos logran transformarse al frotar su piel sobre un cuero de jaguar escondidos en el monte. Son seres nocturnos que aprovechan de su gran capacidad depredadora para acechar a sus presas. En otras ocasiones se los pueden encontrar merodeando los cementerios donde yacen sus restos humanos, o cerca de quienes fueron sus parientes humanos.

El *Otorongo*, en cambio, se refiere más específicamente al dueño de los jaguares, de los depredadores del monte y al poder del cazador. Tiene la habilidad de la metamorfosis, de la jaguaridad de devenir tanto humano como felino. Por sus cualidades también es el guardián del mundo mágico. Se dice que sus garras son sagradas y que con sus manchas representa el conocimiento de las plantas sagradas, como las semillas del cebil. Normalmente no suele dejarse ver, sin embargo, el *otorongo* puede verlo todo, incluso de noche cuando sus ojos brillan en la oscuridad.



Figura 1. *Otorongo* antropomorfo. Iconografía presente de la alfarería del pueblo ancestral de La Aguada (Fiadone, 2009).



Figura 2. *Otorongo zoomorfo (jaguar).* *Ibid* (2009).

La figura del jaguar, el complejo felínico americano y el culto al *Otorongo* están presentes en la mayoría de los pueblos descendientes de los guaraníes, cabe destacar, uno de los pueblos originarios de mayor extensión por el continente. No es de extrañar según Ambrosetti que encontremos coincidencias y similitudes en las historias, creencias e iconografías de pueblos como los de los valles calchaquíes con otros de origen guaraníes de regiones selváticas:

Si abandonamos la región occidental, Quícboa-Calchaquí, y nos dirigimos hacia la oriental, Guaraní, veremos con sorpresa camppear las mismas creencias respecto de estas curiosas metamorfosis que se reproducen en la superstición y leyenda de idéntico modo (Ambrosetti, 1896, p. 330).

Si seguimos las huellas del *Otorongo*, encontramos sus indicios también en el trabajo que Eduardo Kohn (2021) llevó adelante junto a los *Ávila Runa*¹² de la Amazonía ecuatoriana. En fina sintonía con la temática que convoca este escrito, el antropólogo nos relata acerca de esta comunidad en términos de la habilidad de sus miembros de

¹² El trabajo que Kohn llevó adelante con los *Ávila* le permitió desarrollar su teoría en torno al sistema semiótico que reside en lo que él llama “ecología de seres” o “sí-mismos” y cómo se lleva adelante la convivencia en estos complejos ecosistemas –multinaturales–. Es por esto que el autor introduce la noción de una antropología “más allá de lo humano” para hacer referencia a que la idea de que un sistema de pensamiento no es algo exclusivo del humano.

convertirse en hombres-jaguar o *runa puma* que cambian de forma y apariencia. Tales implicancias que emergen de las relaciones transespecíficas tienen un momento único que se produce en el acto de devolverse la mirada al otro. Retomando los planteos perspectivistas de Viveiros de Castro, en ese preciso instante donde una persona y un jaguar se miran mutuamente pueden convertirse, el uno para el otro, en personas y los *runa* (humanos) convertirse en jaguares (2021, p. 128). De esta manera, quien es tratado por un jaguar como un depredador se vuelve otro depredador. Para la mirada del jaguar solo existen dos tipos de entidades: *puma* y *aycha* (depredador y presa). Entonces, los *runa* que sobreviven los encuentros con tales depredadores son considerados como *runa-puma*, estableciendo así una categoría relacional donde tanto el jaguar como el humano comparten la misma perspectiva: los dos son personas (2021, p. 129)¹³.

‘¡Duerme boca arriba! Si viene un jaguar va a ver que le puedes devolver la mirada y no te va a molestar. Si duermes boca a bajo pensará que eres *aycha* y te atacará’. Si, como decía Juaniku, un jaguar te reconoce como un ser capaz de devolverle la mirada –alguien como él mismo, un tú– te dejará en paz. Pero si te llega. A ver como una presa –un eso– es muy probable que termines muerto (Kohn, 2021, p. 1).

Programa de la obra

La Mirada del Jaguar, propiamente refiriéndonos a la obra en sí, se presenta como un recorrido denso por un paisaje sonoro selvático y nocturno en constante transición y

¹³ En otra sección del libro del autor, se cuenta la etnografía acerca de cómo se dan los encuentros con los *runa-puma* y la relación que estos seres tienen, en ocasiones de parentesco, con miembros de la comunidad. “Algunas personas en Ávila se convierten en *runa puma* al tomar bilis de jaguar; esto les ayuda a adoptar un punto de vista depredador y facilita el paso de sus almas a los cuerpos de los jaguares cuando se mueren” (Kohn, 2021, p. 147).

Sigue, “Los hombres-jaguar son criaturas ambigüas. Por un lado, son otros –bestias, animales, demonios o enemigos–, pero, por el otro, son personas que retienen conexiones emocionales poderosas y un sentido de obligación con sus parientes vivos” (2021, p. 148).

transformación. Conteniendo la sensibilidad de los sujetos sonoros, la jaguaridad de los gestos y timbres, la misma se sumerge en un plano sutil de interrelación desde los primeros instantes para luego devenir en una ecología sonora densa en constante desequilibrio. Así como cada sonido conlleva un entramado complejo de significación y subjetividad, dichos sujetos sonoros pueden estratificarse y generar capas aún más complejas, sumando densidad de masa sonora como de biomasa semántica, representando si se quiere una de las características más llamativas de la selva.

Nos insertamos dentro de un terreno donde las múltiples perspectivas entablan relaciones disruptivas a medida que van siendo atravesadas por un chamanismo transversal que asume el desafío junto con la composición. Se emplearon los siguientes instrumentos autóctonos:

- Llamadores de pájaros
- Ocarinas zoomorfas
- Pututus
- Silbatos generadores de ruido
- Llamadores de jaguar
- Turúes
- Vasija silbadora
- Ranitas
- Guiros y grillos
- Chaj-chas
- Sonajas
- Maracas
- Semillas de algarroba
- Piedras

Además de voces humanas y percusiones varias como pandeiros, shekeres, timbales, tambores, bombos, toms, látigos y aros.

Muchos de los instrumentos y sonidos que poseen una enuciatividad situada son

complementados con grabaciones de animales como las chicharras y los sapos. Estos últimos fueron muestreados y secuenciados gracias a programas como el Reason 5 (figuras 4 y 5) para expandir y profundizar su dimensión textural. Toda la instrumentación de la obra mantiene su formato acústico con escaso procesamiento de los instrumentos grabados. Respondiendo a la premisa que me planteé al iniciar el proceso creativo, la obra siempre fue pensada para que la interpretación, junto a un ensamble de instrumentos autóctonos y cinta, sea posible. Es a través de la orquestación, el manejo de las texturas y sustratos tímbricos que se establece la discursividad intrínseca de la forma. La melodía de timbres se extiende no solamente a unidades simples, sino que se expande a los movimientos de la macro estructura de la pieza, pudiéndose distinguir melódicamente distintos paisajes tímbricos.

Todo el instrumental fue procesado digitalmente en tiempo real, utilizando el *Nuendo 4* como *Digital Audio Workstation* principal (figura 3), y así programar automatizaciones de volúmenes, paneos; envíos a canales de grupo y de efectos; reverberación, *delays*; filtros y ecualizaciones; corrección de tono en tiempo real y en edición del audio (figura 6). En el mismo sentido, también fue incluido la programación de un instrumento virtual creado a partir de un patch de Max/msp secuenciado junto a un archivo de Iannix y una aplicación de celular (Syntien) que trabaja con lenguaje OSC (figuras 16 y 17). Este sub-proyecto ayudo a desarrollar la sección de los vientos electro-acústicos que parten de grabaciones de silbatos generadores de ruido.



Figura 3. Sesión del proyecto principal, *Nuendo 4*



Figura 4. VST. Reason 5.

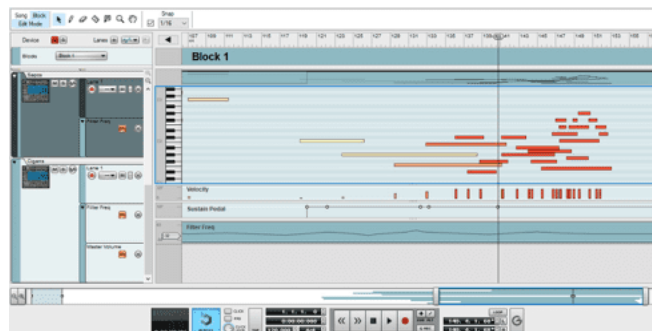


Figura 5. Grabación en lenguaje MIDI, *Reason 5*.

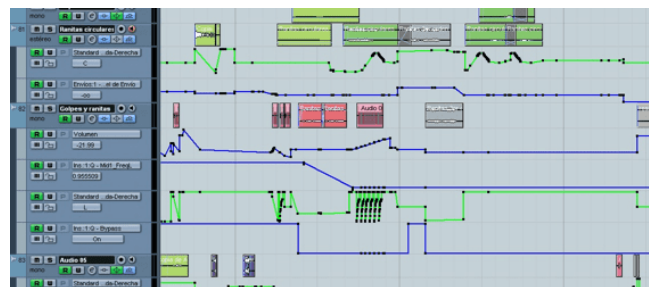


Figura 6. Automatizaciones y procesos en tiempo real.

Es de esta manera que la pieza presentada consta de una forma A; B; C; D y E. El principio generador de forma está dado entonces por la melodía de timbres, la sucesión de texturas. De esta manera, se obtuvo una forma que se asemeja a la rapsodia por la

sucesión de sus partes, no por ello constatando un desarrollo temático.

La primera sección de la obra expone así el principio que contempla tanto la enunciatividad de los materiales, la articulación responsorial entre los sonidos, la melodía de timbres y los primeros indicios del clima que la caracteriza. En esta sección despojada y de profunda espacialidad destacan los timbres de arcilla y madera (figuras 7 y 8), como también algunos llamadores de pájaros y alientos humanos. Puede distinguirse una difusa melodía sugerida por la ocarina tucán (figura 14). El manejo de la reverberación y la cámara son elementos claves para la cohesión y la relación entre estos timbres.



Figura 7. Vasija silbadora



Figura 8. Grillo

La siguiente sección (B) tiene inicio tras un primer golpe *ff* que presenta un contraste en cuanto a la densidad instrumental con respecto al movimiento anterior. De carácter impetuoso y ritmo dinámico, se revelan los timbres con inminente sorpresa, resignificando la sección A para asemejarla a la calma que existe antes de una tormenta, como la calma que existe antes de que el jaguar agazapado interponga su perspectiva y su naturaleza en todo esplendor. En este movimiento predominan los silbatos jaguares, los turúes (figuras 9, 10 y 11), las sonajas americanas, los pututus, las gestualidades de las ocarinas zoomorfas (figura 14) y percusiones graves y medias. Una vez preparado el escenario, la sección finaliza con un rugido orquestado por varios materiales como

arcillas (silbatos), sonajas, parches, bronce (karnix) y cuerdas (berimbau frotado).



Figura 9 y 10. Silbatos jaguares.



Figura 11. Turú

Siguiendo así, nos remitimos a la nueva parte donde se desarrollan sustratos tímbricos variados, a partir de movimientos ondulatorios de nivel micro-formal. Se buscó construir toda la primera sección a partir de cierta homogeneidad tímbrica que logre ensamblar de manera más uniforme, con destellos tímbricos que se van despegando de la masa sonora, diferenciándose así de las anteriores partes A y B.

Se sugiere aquí un paisaje sonoro distinto donde las capas orquestales y la instrumentación son conducidas por la densidad de un entorno selvático resonante. La

pesadez de un pantano nocturno es caracterizada por los cantos de los sapos¹⁴ en constante transformación. Los mismos fueron procesados a través del muestreo y secuenciación por medio de instrumentos virtuales (figura 4 y 5). Otros materiales que componen el sustrato tímbrico son el frito vocal, las ranas, las ranitas (figuras 12 y 13), vasijas silbadoras (figura 7) y percusiones. El movimiento concluye con una breve melodía de ocarina Tucán a dos voces que se abre paso mediante el acompañamiento de un colchón grabe emergido del movimiento de los sapos y acotaciones tímbricas-gestuales que dialogan con la melodía, como los claros que se aparecen en medio del monte o las voces humanas de los espíritus que se manifiestan entre toda la densidad subyacente. La ocarina Tucán (figura 14), los grillos, piedras y llamadores de pájaros responden como en el primer movimiento.



Figura 12. Rana oscilante

¹⁴ *Bufo* *Bufonidae*. Los sapos machos, anfibios que cuentan con cuerdas vocales, utilizan el aire retenido en sus sacos vocales para emitir sus extensos y presentes sonidos. Ellos los producen normalmente en las inmediaciones de cuerpos acuáticos como estanques, humedales y torrentes de agua; utilizándolos para cortejar y atraer a las hembras. Se suelen escuchar los cantos de los sapos luego de precipitaciones abundantes.



Figura 13. Idiófono rana.



Figura 14. Ocarina y flauta tucán.

La melodía de las ocarinas da paso a la parte (D), sección donde los cuatro elementos despliegan su ímpetu. Es así que la niebla espesa que se hereda del canto de los sapos muta en un relampaguear distante que trae consigo las primeras gotas de lluvia y brisas que anteceden un movimiento enérgico.

En cuanto a la instrumentación, el sonido grabe en cuestión fue producto del

percutir una piña de pino¹⁵ sobre un pandeiro que luego fue procesado. La lluvia fue trabajada partiendo de un shekere y chaj-chas, re-muestreando sucesivas veces sus grabaciones para luego utilizarlas como VST. El viento digital que compone, junto a los turúes y las percusiones, el grueso de la sección fue parte de un proyecto planteado sobre el programa Max/Msp (figuras 16 y 17) donde se construyó otro instrumento virtual basado en silbatos generadores de ruido maya. Este patch se controla mediante un dispositivo Smartphone que, a su vez, controla algunos parámetros dispuestos en el Reason 5.

La direccionalidad *in crescendo* de esta parte, el aire representado por el silbato de la muerte, el fuego por los turúes, el agua por el shekere y las chaj-chas, dirige la tensión hacia un punto culmine que encarna la cigarra¹⁶, representando el sonido de la tierra, al liberar su voz continua mientras se desata la lluvia. La agitación y el ritmo impetuoso de los vientos también fue acentuado gracias a modulaciones de filtro en tiempo real (figura 15).



¹⁵ *Pinus*. Especie foránea al bosque atlántico, introducida por el hombre para implementar la industria agroforestal, uno de los causantes de la crisis ambiental en la zona o, mejor dicho, del ecocidio que denuncian las comunidades como las Mbya guaraní.

¹⁶ *Cicadidae*. Cabe destacar que este animal pasa la mayor parte de su vida creciendo bajo tierra para luego emerger a la superficie y transformarse así en una cigarra adulta. Su canto característico para atraer a las hembras en períodos de reproducción además marca la llegada del verano.

Figura 15. Automatización de filtro/EQ

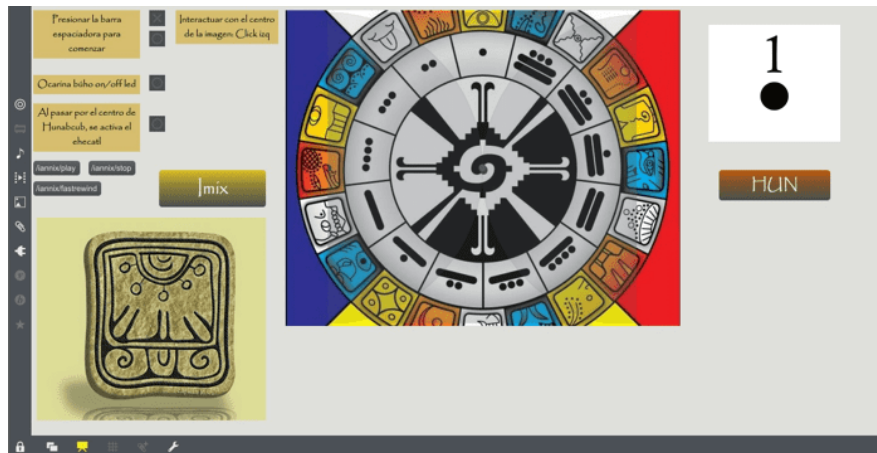


Figura 16. Patch de Max/msp. Creación de un instrumento virtual basado en el calendario maya *Tzolkin* y los silbatos de la muerte.

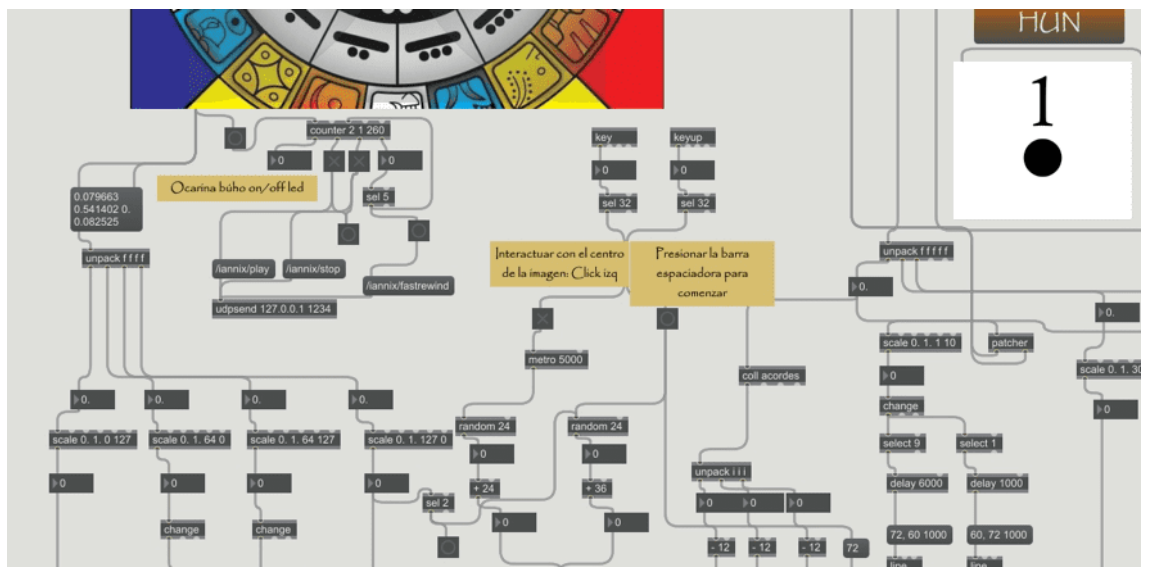


Figura 17. Patch desglosado.

Quiero destacar que este momento de la obra fue inspirado en la etnografía que se llevó adelante junto con la comunidad Mbya guaraní de Puente Quemado II¹⁷, donde tuve la

¹⁷ La comunidad de Puente Quemado II se sitúa a unos 30 kilómetros de Garupé en la provincia de Misiones, Argentina. Como parte del equipo de investigación del proyecto “Tramas del artivismo: cartografías de resistencia frente al ecocidio” (PIP CONICET Sede: NuSur Eidaes Unsam), visitamos la comunidad en mayo del 2022 a fin de realizar un relevamiento de las problemáticas en torno al ecocidio

oportunidad de visitar la *tekoha*¹⁸ y conocer las problemáticas que enfrentan en relación al derecho a la tierra y el monocultivo de pino. Esta explotación que toma lugar en la selva paranaense implica el envenenamiento del agua y del aire debido a los agrotóxicos y los incendios alimentados por las características mismas de los pinos y la sequía. Las llamas, que estuvieron a metros de incendiar hogares y cosechas de la *tekoha*, dejaron tras de sí un cementerio de pinos muertos y quemados que el viento hacía zumbiar al pasar entre sus ramas secas. De esta manera, mi intención fue retratar así los sonidos del ecicidio y los daños irreversibles que la actividad extractivista produce en detrimento al bosque nativo y las comunidades que pertenecen a la tierra.

El movimiento que da el cierre a la obra enmarca el resurgimiento de las voces y la diversidad tímbrica retomando los sonidos de todas las secciones anteriores, como el resurgir de la vida después del colapso y la devastación. El elemento principal que encarna este principio es el *ostinato* rítmico que llevan las percusiones (figura 18) como estandarte del pulso vital del monte, representa el fondo común a todas las especies: lo humano. Más allá de la construcción ascendente de la masa orquestal de percusiones, también podemos escuchar ocarinas zoomorfas imitando el canto del urutaú¹⁹, fritos vocales, vasijas silbadoras, grillos, guiros, vientos, shekeres y lluvia; sapos, ranas y ranitas; cigarras, silbatos jaguares, pututus, bronces, cuerdas y sonajas. El otro elemento que establece la direccionalidad hacia la culminación de la tensión en acumulación son los *glissandos* de ocarinas que van modulando la altura de sus timbres ligados, algunas en ascenso, otras con movimientos descendentes y las últimas en notas tenidas. Hacia el punto final de la pieza van reapareciendo elementos que conllevan una apertura tanto

y las prácticas artivistas. Ellos vienen denunciando la falta de titularización de sus asentamientos por parte del Estado, al mismo tiempo que la empresa transnacional Arauco S.A usurpa de manera ilegal el territorio que le corresponde a la comunidad para extender el monocultivo de pino y la deforestación del bosque nativo.

¹⁸ En guaraní refiere al lugar de donde pertenece cierta comunidad, donde se desenvuelven junto a sus prácticas socionaturales y modos de vida. *Tekoha* incluye al yo, al nosotros, junto al todo que los rodea sin distinción o separación.

¹⁹ *Nyctibius*. Más conocido como urutaú en guaraní, es un ave presente en la región de la selva paranaense, el noreste argentino, Paraguay, Brasil y toda la región que comprende el Amazonas y Sur de Panamá. También es llamado pájaro brujo o fantasma debido a su canto melancólico, su color grisáceo jaspeado y sus grandes ojos amarillos.

dinámica como espectral dentro del abanico tímbrico y textural de la obra, a modo de condensar todos los materiales junto con la pulsación rítmica del corazón humano y fundirse en uno solo; finalmente en una única perspectiva: la humana.



Figura 18. Grupo de pistas de percusiones. Final.

Conclusiones

A modo de concluir con este trabajo, al recorrer los diversos escenarios y los marcos reflexivos, encontrando aproximaciones –que entendemos por materiales y eventos sonoros en la composición–, me permito reflexionar acerca de algunos conceptos propuestos por los autores citados.

Es a partir de una escucha sensible que podremos redimensionar las ideas de objetos sonoros para no excluir un universo simbólico, cultural y ancestral que son propios de las sonoridades con las que dialogamos en nuestra escuela de composición. La escucha sensible y la escucha en profundidad serán siempre nuestros principales aliados si lo que buscamos es llevar adelante una aproximación transversal a la composición, una que logre contemplar las distintas perspectivas, las

multinaturalidades que pueden acarrear los materiales y las formas que nos presentan de antemano. Mediar entre las distintas perspectivas, viajar a través de los diversos planos de universos sonoros es nuestra tarea más importante como compositores situados, a modo de practicar un chamanismo con alcances inimaginables en los territorios que damos apertura en nuestras obras.

Tal discursividad sonoro-histórica tiene lugar en un territorio dado, en un plano sonoro donde pueden dirimirse estas relaciones, entrar en conflicto, contrastar, cohesionar y/o desarrollar un discurso musical. Por lo tanto, reconocemos y no otorgamos el carácter de vida que puede albergar dicho evento sónico, en su dimensión semiótica y su capacidad reflexiva.

Para finalizar, nuestra reflexión en torno a la enunciatividad de los materiales busca abrirnos paso en dirección a un entramado relacional complejo que muchas veces es obviado o descontextualizado durante el ejercicio de la composición. Es importante tener en cuenta el derecho de enunciación que tienen los materiales, su dimensión simbólica profunda que responde a formas otras del hacer música. Tales inquietudes tienen lugar, queramos o no, dentro del ámbito social, armónico o relacional que comprenden nuestras obras y nuestros propósitos como artistas. La entidad de los sujetos sonoros según la presente perspectiva forma parte de la multiplicidad y del entramado que constituye la música misma.

Es por esto que la tesina propuso pensar en la jaguaridad como relación, en la cual el chaman o líder espiritual cumple un rol de suma importancia como mediador entre las distintas perspectivas. El compositor como chaman transversal tiene la capacidad no solo de intermediar sino de poder transformar su propia perspectiva para así establecer negociaciones, diálogos, sanaciones y, en otros casos, confrontaciones ante el plano espiritual. Tales perspectivas conllevan diversos “intereses socio-naturales”, a menudo contrapuestos, donde la comunicación transversal cobra relevancia, sobre todo en un violento contexto de la Amazonía o en comunidades indígenas Mbya sometidas al ecocidio. La tesis, sostenida por Viveiros de Castro, de que el chamanismo puede considerarse la continuidad de la guerra en otros planos, se

observa en el hecho de que “toda actividad vital es una forma de expansión predatoria” (Castro, 2010, p. 154). Asimismo, “es necesario que [el chamán] pase de un punto de vista al otro, que se transforme en animal para poder transformar al animal en humano y recíprocamente” (p.155). *La mirada del Jaguar* tiene la potencialidad de condensar la tensión que produce el punto de contacto entre diversas perspectivas, algo así como una suerte de tensión permanente entre quien escucha la obra musical y la expresión propia de los materiales en cuestión.

En otras palabras, al entrar en relación distintos puntos de vista (la del oyente, la del material mismo, etc.) se crea una exclusión antes que una integración. Para poder alcanzarla es necesario trascender los puntos de vista desde una posición que trascienda o supere los puntos de partida iniciales.

A las alturas diversas, las tímbricas complejas y construcciones gestuales, producidas a partir de la transformación de los sonidos de los instrumentos autóctonos mediante procesos digitales, obtendremos resultados únicos que se prestan a nuevos imaginarios para concebir métodos de composición y reflexión. Los cinco movimientos de *La Mirada del Jaguar: un abordaje sonoro*, invitan a vivenciar un entramado de compleja sensibilidad estética situada que propone abrir un espacio tiempo donde las practicas chamánicas resuenan dentro de una ecología ontológica²⁰.

Referencias bibliográficas

- Ambrosetti, Juan Bautista (1896). La leyenda del yaguareté-abá (el indio tigre) y sus proyecciones entre los guaraníes, quichuas. En *Anales de la sociedad científica Argentina*. Tomo 41, pp. 321-334.
- Borges, Jorge Luis (1944). *Funes el memorioso. Ficciones*. Emecé.

²⁰ Link de la obra: https://soundcloud.com/mat-lustman/la-mirada-del-jaguar-un-abordajesonoro?si=d40d1e9f63d346539a819247fd0dd040&utm_source=clipboard&utm_medium=text&utm_campaign=social_sharing

- Escobar, Arturo (2010). *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes* (Eduardo Restrepo, Trad.). Departamento de Antropología Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill. Envién.
- Fiadone, Alejandro (2009). *500 Diseños Precolombinos de la Argentina*. La Marca.
- Foucault, Michel (2009). *Vigilar y castigar*. (Aurelio Garzón del Camino, Trad.). Siglo XXI.
- Glissant, Édouard (2017). *Poética de la Relación*. (Senda Inés Sferco y Ana Paula Penchaszadeh, Trads.). Universidad Nacional de Quilmes.
- Grosfoguel, Ramón (2016). Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico. *Revista Internacional de comunicación y desarrollo*, 4, 33-45.
- Kohn, Eduardo (2021). *Cómo piensan los bosques. Hacia una antropología más allá de lo humano*. Hekht & Abya-Yala.
- Kusch, Rodolfo (1976). *Geocultura del hombre americano*. Fernando García Cambeiro.
- Lander, Edgardo (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Consejo latinoamericano de ciencias sociales.
- Latour, Bruno (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. (Victor Goldstein, Trad.). Siglo XXI.
- Miyara, Federico (1999). Capítulos 1 y 2. *Acústica y Sistemas de Sonido*. Universidad Nacional de Rosario.
- Santos, Boaventura de Sousa (2018). *Introducción a las epistemologías del sur, in Construyendo las Epistemologías del Sur - Para un pensamiento alternativo de alternativas*. CLACSO.
http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20181203040213/Antologia_Boaventura_Voll.pdf.
- Santos, Boaventura De Sousa (2019). La Experiencia Profunda de los Sentidos. En B. D. Santos, *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del Sur* (pp. 234-260). Trotta.
- Schafer, Murray (2012). *El nuevo Paisaje Sonoro: un manual para el maestro de música*. (Juan Schultis, Trad.). Melos.
- Shaeffer, Pierre (1988). *Tratado de los objetos musicales*. (Araceli Cabezón de Diego, Trad.). Alianza.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2013). *La Mirada del Jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Tinta Limón.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2010). *Metafísicas Canibales*. Katz.
- Weber, Max (1946). La ciencia como vocación, en *From Max Weber*, (H. H. Gerth y C. Wright Mills, Trad.). Prensa libre.

¿Qué patriarcado? Un debate entre los feminismos decoloniales y marxistas

What Patriarchy? A Debate Between Decolonial and Marxist Feminisms

Julia Expósito*

Fecha de Recepción: 22/09/2023

Fecha de Aceptación: 28/11/2023

Resumen: *El presente trabajo se centra en la problemática del patriarcado que se abre en el cruce entre feminismos decoloniales y marxistas materialistas. Es desde esta categoría desde donde es posible poner a dialogar de modo crítico a estos feminismos. Para ello abordaremos la problemática de reproducción social de los feminismos marxistas materialistas, eje central para comprender las determinaciones patriarcales del capitalismo y viceversa; para luego cruzarla con la cuestión de la colonialidad del género que traen los feminismos decoloniales. Para llevar esto a cabo se realizan dos movimientos analíticos: relevar la crítica feminista al marxismo a partir de la categoría de reproducción social, y luego explorar la crítica del feminismo decolonial a la categoría de patriarcado del feminismo marxista materialista, que presupondría una determinada configuración del sexo como base material del género.*

Palabras clave:

patriarcado — capitalismo — colonialismo — feminismos

Abstract: *This work focuses on the problem of patriarchy that arises at the intersection between decolonial feminisms and materialist marxist feminisms. It is from this category that it is possible to engage these feminisms in critical dialogue. To do this, we will address the problem of social reproduction of materialist marxist feminisms, the central axis for understanding the patriarchal determinations of capitalism and vice*

* Doctora. en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET- INES). Docente de la cátedra de Análisis Político en la Universidad Nacional Rosario. Magíster en Estudios culturales, Licenciada en Ciencias Políticas. Activista feminista. Correo electrónico: expositojulia@gmail.com
ORCID: 0000-0001-5671-1934

versa; and then cross it with the question of the colonality of gender that decolonial feminisms bring. To carry out this, two analytical movements are made: to highlight the feminist critique of Marxism from the category of social reproduction, and then to explore the critique of decolonial feminism to the category of patriarchy of materialist marxist feminism, which would presuppose a certain configuration of the sex as the material basis of gender.

Keywords: Patriarchy — Capitalism — Colonialism — Feminisms

“Ellas, ustedes, nosotras, estamos aquí no porque ocupemos lugares “exclusivos” de opresión o privilegio; estamos aquí porque estamos comprometidas en combatir aquello que produce estos lugares diferenciados en los que nos encontramos”
Yudesquis Espinosa

En la actualidad uno de los debates principales que atañen a la teoría política, a los feminismos y a las teorías críticas se centra en desentrañar la relación entre capitalismo, patriarcado y colonialismo. Más específicamente, existe un interés por comprender cómo las transformaciones sufridas en el modo de acumulación capitalista a partir de la década del ‘70 y sus reconfiguraciones neoliberales han impactado en el mundo del trabajo y en las subjetividades, concretando una metamorfosis en la imbricación capitalista, patriarcal y colonial (Mezzadri, 2019; Rolnik, 2005; Federici, 2015; Fraser, 2015; Falquet, 2017; Lugones, 2008; Segato, 2016).

En este debate las categorías propuestas por los feminismos decoloniales latinoamericanos y caribeños son de central importancia. Porque en ellos se pone en cuestión no solo una lectura patriarco-colonial del neoliberalismo, sino que se propone una genealogía donde el origen de la acumulación capitalista es directamente colonial y patriarcal. Más aún, son las categorías mismas de género, sexo y raza las que se configuran con el capitalismo. Para trazar esta genealogía recuperan de modo crítico la tradición marxista, en su versión feminista marxista y materialista, problematizando la

cuestión de la “reproducción social”; la teoría de la imbricación de los feminismos negros y de color; y los aportes de la teoría decolonial, principalmente las nociones de “heterogeneidad histórico estructural” y “colonialidad del poder” de Anibal Quijano. Como sostiene Espinosa Miñoso:

el feminismo en su complicidad con la apuesta descolonial hace suya la tarea de reinterpretación de la historia en clave crítica a la modernidad, ya no sólo por su androcentrismo y misoginia, como lo ha hecho la epistemología feminista clásica, sino dado su carácter intrínsecamente racista y eurocéntrico (2016, p. 4).

Capitalismo, patriarcado y colonialismo lejos de diferenciarse se presuponen, entramando un modo de acumulación que se sustenta en el no reconocimiento de la reproducción del trabajo feminizado y racializado, que ubica al salario como un “instrumento de acumulación, es decir, como medio para movilizar no sólo el trabajo de los trabajadores que se paga con éste, sino también el trabajo de una multitud de trabajadores que quedaba oculto debido a sus condiciones no salariales” (Federici, 2013, p. 160).

De este modo, el trabajo asalariado se configura como la norma de la forma de explotación capitalista. Las otras formas de trabajo se miden en función de este y se definen negativamente: no remunerados, no asalariados, no capitalistas, no medibles (dentro del tiempo de trabajo socialmente necesario), no explotables, no libres. A ello se ligan las determinaciones subjetivas de no plenamente “ciudadanos” y “humanos”. Esto ha conducido a que las izquierdas hegemónicas los comprendieran como espacialidades no revolucionarias, y a sus modos de vida como no sujetos de la historia. Sin embargo, para los feminismos decoloniales y materialistas, las categorías de clase, raza y género están imbricadas, al ser “co-constitutivas de la episteme moderna colonial

y no pueden pensarse por fuera de esta episteme como tampoco de manera separada entre ellas” (Espinosa Miñoso, 2016, p. 13).

¿Cuál es entonces la especificidad del modo de acumulación capitalista, cuál es su forma específica? ¿Es la relación capital-trabajo asalariado su modo constitutivo o junto a este último, y como su condición histórica de existencia, se presentan otras formas de trabajo no asalariadas pero no por ello no capitalistas? Al abrir estas cuestiones, se habilita una serie de puntos que nos interesan aquí demarcar. Discutir una historización etapista y evolucionista del capitalismo, y al hacerlo posibilitar un debate sobre la especificidad de sus relaciones al cuestionar la centralidad, la hegemonía o la tendencia de la producción ampliada del capital frente al trabajo no asalariado, informal, reproductivo, la acumulación por desposesión y los métodos violentos de extracción de valor; pensar en qué modos la acumulación de capital se enlaza con y reproduce las jerarquías sexo-genéricas, raciales y clasistas; comprender al capitalismo a partir de su desarrollo desigual, diferencial, complejo, multidimensional y no como un sistema económico restringido. Este camino nos permite comenzar a develarlo como un sistema donde las relaciones reproductivas, los múltiples modos del trabajo, el heteropatriarcado, la raza, el sexo-género y el colonialismo tienen central importancia; y nos permite sumergirnos en la historia no oficial y en la historicidad de la lucha de unas clases no-blancas y feminizadas (Lugones, 2008; Davis, 2005).

Frente a los análisis que sostienen que el capitalismo es, en el fondo, siempre el mismo, o aquellos otros que pretenden conjurar el neoliberalismo para así devolver a la democracia su potencia y al capital su justeza, los debates feministas decoloniales y marxistas materialistas nos muestra la naturaleza compleja, multidimensional e histórica del capitalismo pero también del patriarcado y el colonialismo. Ni fijación de una situación, ni nostalgia del pasado. Por el contrario, nos invitan a pensar las luchas de resistencia al neoliberalismo sin la antesala de un capitalismo equitativo o simplificado, y sin el corolario de una estrategia política empantanada entre una articulación populista capitalista o un clásico socialismo de Estado. Por el contrario, nos proponen analizar el proceso mediante el cual las lógicas precarias, informales y

violentas del trabajo y la producción de subjetividades atraviesan a las personas feminizadas, racializadxs y colonizadxs en la historia del capitalismo, que es también la historia del patriarcado y el colonialismo.

En el presente escrito nos interesa ahondar en la cuestión que queda plateada pero no resuelta en el cruce entre feminismos decoloniales y marxistas materialistas: ¿cuál es la relación específica entre capitalismo, patriarcado y colonialismo? Es decir, ¿son el patriarcado y el colonialismo características históricas del capitalismo y por tanto superables dentro del mismo?, ¿o bien se presenta en esta triada una relación concomitante donde ninguno de ellos establece una relación de jerarquía, estableciendo un vínculo de necesidad? Esta cuestión se tensa en este cruce al punto tal que nos conduce a la compleja pregunta sobre el carácter *necesariamente* (o no) patriarcal y colonial del capitalismo. Y al hacerlo se habilita un debate sobre cuáles son las determinaciones que asumirían las relaciones de sexo-género, raza y clase más allá del paradigma de la intersección o de la diferencia entre opresión y explotación.

En específico, en el presente trabajo pretendemos centrarnos en la problemática del patriarcado que se abre al realizar dicho cruce. Es desde esta categoría desde donde es posible poner a dialogar de modo crítico a los feminismos decoloniales y marxistas materialistas. Más en concreto, abordaremos la problemática de la *reproducción social* de los feminismos marxistas, eje central para comprender las determinaciones patriarcales del capitalismo y viceversa; para luego cruzarla con la cuestión de la *colonialidad del género* que traen los feminismos decoloniales. Para llevar esto a cabo queremos introducirnos en dos movimientos analíticos: mostrar la crítica feminista al marxismo a partir de la categoría de reproducción social, y luego adentrarnos en la crítica del feminismo decolonial a la categoría de patriarcado del feminismo marxista materialista que presupondría una determinada configuración del sexo como base material del género. En ese encuentro son las mismas categorías las que no permanecen incólumes. Se actualiza así un diagnóstico que consideramos necesario sobre la relación entre capitalismo, colonialismo y patriarcado; y sobre la composición de las subjetividades resistentes.

Un cruce necesario

La relación entre capitalismo, colonialismo y patriarcado tiene una larga y compleja historia. Marxismos y feminismos con diversas orientaciones han debatido por décadas sobre las determinaciones de esta relación. El estatus de la cuestión radica en si son o no el patriarcado y el colonialismo unos sistemas independientes y anteriores al capitalismo. Si la respuesta es afirmativa se presentarían como resabios de las relaciones sociales pasadas, y por tanto posibles de ser superados en el devenir histórico del capital. Si, por el contrario, surge con el capitalismo una forma específica de patriarcado y colonialidad, que inauguran unos modos concretos de organizar el trabajo, la familia y la reproducción de las relaciones sociales, serían constitutivos del capitalismo aunque tengan o no una historia anterior.

La pregunta sobre la especificidad de esta relación tripartita continúa en debate. Una de las posibles respuestas que se plantea es que el patriarcado y el colonialismo representan modos de producción distintos al capitalismo, actuando en paralelo a la *acumulación ampliada de capital*. Si lo fueran se sostiene que la familia sería al patriarcado y el trabajo (semi)esclavo —la mita, la mina, la plantación— al colonialismo, lo que la fábrica al capitalismo. Otra de las posibles respuestas los ubica como determinaciones superestructurales, o como dice Butler “lo meramente cultural” (2007), que componen unos modos de opresión específicos como el racismo y misoginia, pero no forman parte de la estructura económica. Al no suponer las diferencias sexo-genéricas y raciales una determinación estructural, la relación de explotación del trabajo asalariado continuaría siendo el lugar central desde donde mirar el problema netamente capitalista y el espacio central de la resistencia obrera. Tanto en una como en otra respuesta, para el patriarcado y el colonialismo siempre algo falta para que su tiempo histórico sea en presente: son resabios o determinaciones superestructurales, superables o postergarles, naturales o ahistóricos. En todos los casos, su condición no presupone que haya “trabajo” en términos capitalistas al ser no-

remunerados o no-asalariados, “improductivos”, no productores de “valor”, no “explotables”.

Reflexionar sobre la relación entre los feminismos —en sus derivas decoloniales y marxistas materialistas— y el marxismo implica sumergirnos en una historia compleja de pensamientos que se entrecruzan, se disputan y contaminan. Pero es desde esta complejidad desde donde pretendemos mostrar una lectura crítica del marxismo y un debate feminista que permita trazar imbricaciones determinantes para la relación entre capitalismo, colonialismo y patriarcado, ente sexo, género, raza y clase. Aventurar una teoría que nos conduzca por fuera de los *feminismos igualitarios* (Ferguson, 2000), que abogan a la idea del patriarcado como un mero problema redistributivo y por tanto no *necesariamente* capitalista y racista; y de la ortodoxa lectura marxista, para la cual el patriarcado y el colonialismo no tienen nada que ver con la explotación y la producción de valor capitalista. Por el contrario, en el cruce de estos feminismos se actualizan una lectura de Marx, que pone en el centro la problemática de la reproducción social —de la vida y del capital—; la complejidad de la categoría de trabajo; y el análisis del modo de acumulación capitalista redefiniendo sus límites.

Para los feminismos marxistas materialistas (Bhattacharya, 2018), hacer una lectura crítica del marxismo y de la compleja obra de Marx implica poner en el centro del análisis el punto de vista de la *reproducción social* en relación al trabajo y a la acumulación de capital (Federici, 2023). Al hacerlo, una serie de problemas metodológicos se abren: ¿cómo es posible que las figuras del *capitalista* y del *trabajador asalariado* aparezcan con regularidad en el proceso histórico?; ¿por qué junto con ellos se reproduce una división sexual, racial e internacional del trabajo?; ¿cómo se produce el modo de propiedad capitalista y qué implicancias tiene?; ¿qué determinaciones tiene el capital como relación social?; ¿cómo se suceden los procesos de separación de la producción y la reproducción social, y cómo los de explotación y expropiación?; ¿cómo se produce el valor y la fuerza de trabajo?; ¿qué implica el salario en tanto que relación social, qué sucede con los trabajos que están por fuera de esa relación?; ¿cuál es la relación entre reproducción del capital y reproducción de la vida?

Las respuestas configuran una novedosa relación entre patriarcado, colonialidad y capitalismo a partir de una serie de pistas en una lectura no anquilosada de Marx. En primer lugar, ¿qué pasaría si leemos el tomo uno de *El capital* desde su final? El capítulo veinticuatro sobre la llamada *acumulación originaria* desarma la ficción construida por Marx en los capítulos anteriores donde “las condiciones dadas permanecen invariables” (Marx, 2002). La abstracción que permite a Marx poner en movimiento la lógica interna del capital que devela el secreto de la mercancía y del valor como crítica a la economía política es puesta patas para arriba cuando el problema de la reproducción capitalista se hace evidente. Fraser dice al respecto:

¿De dónde provino el capital? (...) ¿Cómo nació la propiedad privada de los medios de producción y cómo sucedió que los productores fueron separados de esos medios? En los capítulos anteriores, Marx había puesto al descubierto la lógica económica del capitalismo con abstracción de sus condiciones de posibilidad, que se suponían dadas. (Fraser, 2023, p. 30).

La antesala de la acumulación ampliada de capital está plagada de pillaje, extracción, sangre y lodo, brujas y calibanes, de barcos de esclavos, de conquistas y expropiación, de la producción de figuras como “la mujer”, “la paridora”, “el indio”. Para que el trabajador asalariado y el capitalista puedan aparecer, para que el ciudadano y el propietario puedan existir, la violencia y el despojo deben acontecer, producirse y reproducirse. No habría, entonces, capital y salario en abstracto sino que serían el resultado de relaciones sociales desajustadas y contradictorias. En otras palabras, se produce algo más que capital y salario, se necesitan otras formas del trabajo, otros sujetos, otras jerarquías. Federici afirma que la llamada *acumulación originaria* debe comprenderse como un elemento clave en los procesos de reproducción de la vida en el sistema capitalista. En ese movimiento originario no sólo se separa

al campesino de la tierra sino que también tiene lugar la separación entre el proceso de producción (producción para el mercado) y el proceso de reproducción (producción de la fuerza de trabajo); estos dos procesos empiezan a separarse físicamente y, además, a ser realizados por distintos sujetos. (Federici, 2018, p. 15).

Por tanto, la creación violenta de un “trabajador asalariado libre” expropiado de sus medios de reproducción, supone una aún más violenta “acumulación de diferencias y divisiones dentro de la clase trabajadora, en la cual las jerarquías construidas a partir del género, así como las de ‘raza’ y edad, se hicieron constitutivas de la dominación de clase y de la formación del proletariado moderno” (Federici, 2015, p. 90).

Leer el tomo 1 de *El capital* desde el prisma de su final implica, como afirmaron Luxemburgo, Harvey y Federici, comprender que esta forma de la acumulación no es sólo subsidiaria de la “correcta” acumulación ampliada capitalista, sino que este modo acumulativo violento y jerárquico no ha cesado de operar en la historia del capital, y que imprime una lógica específica de la relación entre capitalismo, colonialismo y patriarcado: el cercamiento de los bienes comunes (naturales o artificiales), su hurto y agotamiento; la violencia en los modos de expropiación y explotación de los territorios, los recursos, los cuerpos y las subjetividades; las guerras contra modos de vida feminizados, racializados y migrantes. Esta apropiación por medios violentos fractura la extracción de plusvalor en dos momentos específicos: el de la producción que precisa de un “trabajador asalariado libre” y el de la reproducción que supone un proceso de despojo y cercamiento de territorios y de cuerpos feminizados y racializados como recursos naturales. Parafraseando a Federici, no se puede entender la historia pasada y presente de la acumulación primitiva solo desde el punto de vista de los trabajadores asalariados. También tiene que escribirse desde el punto de vista de las personas esclavizadas, las colonizadas y las mujeres, cuyas tierras y cuerpos siguen siendo el principal objetivo de cercamientos y violencias, y cuyo lugar en la historia de la sociedad capitalista no se puede integrar en la historia del salario (Federici, 2015).

Esto nos conduce a la segunda pista: la relación entre producción y reproducción social es central para pensar la imbricación entre capitalismo, colonialismo y patriarcado. Desde el punto de vista estructural y material, la división entre reproducción social y producción de mercancías es decisiva. Esa escisión es un artefacto del sistema que, como una consecuencia histórica del capitalismo, produce la separación material de las esferas de producción de mercancías y de reproducción social de la vida. Aquí se sustenta la generación de diferencias que jerarquiza de modo imbricado las relaciones de clase, de raza y de sexo-genero al mismo tiempo que las produce. La raza y el sexo-género se producen junto al valor y al trabajo asalariado. En este proceso también se produce la naturalización de la reproducción social como algo dado independiente del devenir directamente social de las relaciones capitalistas. Y al hacerlo, el patriarcado y la colonialidad, se presentan como un sistema natural de lo “humano” que trasciende a la compleja historia de las clases sociales.

En el capitalismo, la reproducción social de la fuerza de trabajo está determinada por la capacidad de subsistencia de lxs trabajadorxs en un determinado momento histórico, siendo ese su valor (Marx, 2002), pero Marx elide preguntarse quién realiza este trabajo y por qué este trabajo que garantiza la reproducción de la *fuerza de trabajo* no es remunerado o se realiza en situaciones de mayor precariedad y flexibilización que el trabajo considerado productivo. Estas son juntamente las características sobre las que Marx monta su argumentación para considerarlo algo “dado y natural”: no es remunerado, no tiene tiempo, no produce mercancías, es puro valor de uso (Federici, 2013). En un sentido, si bien Marx advierte que este trabajo garantiza socialmente la capacidad misma de trabajar, según las necesidades de cada momento histórico y las particularidades de cada territorio, nada dice sobre el valor de esta producción, sobre las formas de jerarquías sociales que produce y sobre el tiempo de trabajo socialmente necesario que acarrea. Queda la incógnita sobre cuál es su específica relación con las formas “claramente” capitalistas.

No obstante, el capital es el incesante proceso de abaratar la mercancía *fuerza de trabajo* en su afán ilimitado de ganancia. Este proceso se materializa en una

desvalorización de la reproducción social de lxs trabajadorxs, generando una de las contradicciones centrales del capital. Potenciar la capacidad de consumo de lxs trabajadorxs es la condición de posibilidad misma de reproducir el capital, pero, al mismo tiempo, esta reproducción es siempre competencia ilimitada y destructora de la capacidad de subsistencia de lxs trabajadorxs (Fraser, 2020). La reproducción de la vida y del capital se amalgaman, al mismo tiempo que nunca son coincidentes. La *reproducción de capital* para la empresa individual se hace a costa de otra, la reproducción de un estado es a costa de las posibilidades de reproducción de otro, la reproducción de la fuerza de trabajo de unxs es a costa del trabajo reproductivo de otrxs, la vida productiva se reproduce a costa de la vida planetaria. En definitiva, la *reproducción ampliada* de capital, es siempre a costa de la desposesión de buena parte de la humanidad. Una parte que nunca es en general, sino que está sexo-género-racialmente determinada y se encuentra internacionalmente dividida.

De este modo, las múltiples formas de explotación, extracción y mercantilización que exceden al trabajo productivo en los términos del capitalismo industrial, permiten entender al salario ya no sólo como un relación de confrontación entre fuerza de trabajo y capital sino también como un instrumento de creación de relaciones de poder desiguales y jerarquías al interior de la supuesta homogeneidad de la clase trabajadora. Insistir en esta cuestión posibilita no desgajar tajantemente las esferas de reproducción de capital y de la vida, sino ponerlas en una relación conflictiva y contradictoria central en el ensamblaje capitalista, colonial y patriarcal.

Pero aquí se presentan una serie de cuestiones metodológicas respecto a la relación entre capitalismo, colonialismo y patriarcado, si cruzamos a las feministas marxistas materialistas con las lecturas de las feministas decoloniales. Si bien las primeras describen como nadie el proceso que separa la producción de la reproducción, como vimos más arriba, restituyendo al proceso reproductivo un lugar central en el análisis del capitalismo, no terminan de problematizar cómo se desarrolla desigualmente el trabajo reproductivo. Es decir, cómo este se encuentra imbricado con los procesos de racialización y cómo en él se “reproduce” una lógica universalizante

del sujeto abstracto “la mujer” que escondería a través del género la disforia sexual binaria como determinación material y dada (Curiel, 2007). Más aun, ¿qué sucedería si la reproducción social no fuera en general sino que produjera no sólo el “eje estructural” del género sino también el del sexo, ahora atravesando a la raza y viceversa? (Lugones, 2008). Si la intersección capitalismo/patriarcado separaba aquello que ya estaba imbricado (Lugones, 2008), el feminismo marxista en ocasiones parece borrar las determinaciones raciales en las jerarquías sexuales, al abstraer y poner como dadas las condiciones del trabajo reproductivo.

Federici afirma que en el proceso netamente capitalista de separación entre la producción de mercancías y la reproducción de la fuerza de trabajo se “expropia a la mujer de su cuerpo” para hacerla advenir “trabajadora reproductiva” (2015). Pero lo que no argumenta es que ese cuerpo generizado es al mismo tiempo racializado y sexuado. Como afirma Lugones (2008, 2014), la dificultad se presenta en el hecho de que todos los términos presuponen la separación, cuando lo que se trata de expresar es su inseparabilidad. Si la mujer “preexiste” al capitalismo, el *patriarcado del salario* de Federici sería un momento histórico de la producción del género pero no del “sexo”. Este permanecería como un universal dado y no como una construcción social ya imbricada con la “raza”.

Federici muestra cómo el *patriarcado del salario* se conforma en la respuesta a una crisis de reproducción redefiniendo la relación entre producción de mercancías y reproducción de la vida y el capital: el traspaso de la industria liviana a la pesada, el paso de la plusvalía absoluta a la relativa, acentuando la institucionalización de la familia obrera y del salario familiar (2018). Este esquema de producción supuso una división sexual del trabajo con la preponderancia del trabajo masculino en las fábricas —asalariado— y de las mujeres en los hogares —no remunerado—. Sobre esta división se monta la naturalización del trabajo de *unas* por sobre la explotación del trabajo de *otros* (Federici, 2018). Es decir, se pondera la pertenencia misma a las relaciones capitalistas: unas quedan por fuera de estas mientras que otros, el “obrero asalariado”, no sólo se erige como el ciudadano trabajador sino como el sujeto universal para la

revolución. Mientras tanto, dice Federici, el capitalista extrae algo más que la plusvalía en las horas de trabajo no pagas al obrero, el tiempo inmedible del trabajo reproductivo que produce la mercancía más especial de todas: la fuerza de trabajo —pasada, presente y futura—. La única división que funciona es la de la clase trabajadora, dice Federici, que vive como si “las mujeres” no fueran parte de esta, y de ellas su compañero extrae lo que le ha sido extraído en la fábrica: tiempo y trabajo.

Ahora bien, si ponemos en debate esta forma de patriarcado capitalista, que Federici generaliza, con las producciones de los feminismos decoloniales, comprenderemos que este proceso se dio de modo más homogéneo en los centros industriales para lxs trabajadorxs “blancos” —como EE.UU, Europa y algunos otros países—, pero no fue así en el “resto del mundo”, donde la mayoría de los integrantes de las familias obreras realizaban trabajos remunerados fuera de sus hogares, y el salario siempre se combinó con otras formas de ingreso (Falquet, 2017). No basta entonces sólo con comprender la dimensión capitalista del patriarcado, sino la relación de ambos con el racismo y la colonialidad. Las negras y otras racializadas no eran consideradas “mujeres” en los términos que Federici muestra, así como tampoco eran relegadas a una figura materna y doméstica. Desde el punto de vista del eje estructural de la raza, el sexo no coincide consigo mismo. Por el contrario, los modos de vida racializados y feminizados eran subsumidos bajo la forma del trabajo esclavo, sus hijxs eran considerados propiedad del patrón y el castigo se pagaba con la coerción sexual o la muerte. El racismo, como régimen de explotación y de subjetivación, asume una configuración estructural que no es ajena al sexo y al género, como tampoco lo es a la clase (Davis, 2005). Si como quiere mostrar Federici, no habría una teoría universal del capitalismo, tampoco podría haberla del patriarcado. En otras palabras, si la apuesta de Federici habilita a pensar el salario como islote en la explotación capitalista, la crítica de su *patriarcado del salario* posibilita pensar a lo doméstico también como un islote en el complejo sistema patriarcal. No hay patriarcado universal y por tanto un sistema sexo-genérico que no esté ya imbricado con la raza y la clase (Lugones, 2008; Curiel, 2007; Espinoza Miñoso, 2022, Falquet, 2017). La compleja relación patriarcal se

determina entonces por la forma salario, mediante un proceso de *colonialidad del salario* “ya que este (...) ha sido un elemento primordial para poder garantizar la jerarquía racial y colonial del trabajo”, y no solo la sexo-genérica (Expósito, Sacchi, et al., 2022, p. 36). Y también por el de la *colonialidad del género*, ya que como sostiene Lugones, este último “se introdujo con la colonia”, pues mediante “la reducción a animales (...) se excluye a las gentes indígenas y afro de la posibilidad de tener género”, “no obstante, para la colonia y la conquista, los indígenas sí tienen sexo, como el animal” (2014).

Si bien Federici describe con profundidad la producción del género “mujer” en el capitalismo con su imbricación patriarcal y los diferentes momentos históricos que esta ha atravesado, no sólo mostrando su importancia en la división internacional del trabajo sino también en sus mecanismos de explotación, nada dice respecto a la heterogeneidad histórico estructural (Quijano, 2000) del sistema patriarcal en el mundo capitalista, su relación con la colonialidad y sobre la producción de la “disforia sexual” como eje estructural de un capitalismo determinado por la biología como último bastión indiscutible.

Un problema de igual envergadura se presenta en las teorizaciones de Nancy Fraser, cuando afirma que la especificidad colonial y patriarcal del capitalismo sería resultado de una relación irresoluble entre interioridad y exterioridad (2021). El capitalismo sería directamente racista y patriarcal sólo en sus determinaciones históricas, pero no así en sus presunciones lógicas: donde la extracción y la reproducción social serían las condiciones de posibilidad de la explotación netamente capitalista. Fraser llega a este problema a partir de la pregunta sobre si el capitalismo es necesariamente racista y patriarcal (Fraser, 2023). La lógica misma del capitalismo se mantiene en la relación imbricada entre tres espacios claves: el intercambio donde el valor se realiza, la producción donde el valor se produce, y los “afueras” como la condición de posibilidad del valor (Fraser, 2020). Si el problema de la economía política fue restringir el análisis del capitalismo al intercambio de equivalentes, el problema del marxismo fue el de restringirlo a la esfera de la explotación y del trabajo asalariado,

cuando éste “esconde algo más que plusvalía. Esconde (...) sus marcas de nacimiento” (Fraser, Bhattacharya & Arruzza, 2019, p. 39): la reproducción social y la expropiación que es su condición de posibilidad. En el capitalismo, entonces, la reproducción social y la expropiación entran en una relación de “separación-dependencia-rechazo” frente a la producción “netamente” económica. Sin embargo, dice Fraser, la reproducción social y la expropiación son cruciales para la acumulación de capital. De este modo, el trabajo no libre, no remunerado, no asalariado y dependiente es central para la acumulación capitalista y supone un espacio insuperable. Pero no así para las determinaciones históricas patriarcales y raciales que han asumido dichas contradicciones.

En primer término, la extracción y la reproducción social son condiciones de posibilidad de la explotación y del *trabajo productivo*. En este sentido, “el capitalismo es un sistema unitario que puede integrar con éxito, aunque de manera desigual, la esfera de la reproducción” y de la extracción de valor (Bhattacharya, 2018). Es decir que en tanto que totalidad, el capitalismo es *un régimen socialmente institucionalizado* que atraviesa contradicciones estructurales entre el ámbito económico y sus “extras”: la reproducción social, la extracción, la política y la ecología. Estos “extras” están dentro del capitalismo como sus externas condiciones de posibilidad: las del capital, del valor, del salario y de la explotación: “No se puede tener acumulación capitalista, si las condiciones para la producción capitalista no están dadas” (Arruzza & Bhattacharya, 2020, p. 43). Esta es la lógica netamente capitalista, “separar la producción de seres humanos de la producción de beneficios” (Fraser, Bhattacharya & Arruzza, 2019, p. 39). No obstante, tanto para su reproducción, como para los procesos de luchas, estas esferas de las condiciones son centrales. En específico, la reproducción social es necesaria para la existencia del trabajo productivo, la extracción para la explotación, la naturaleza no humana para la producción de mercancías, las condiciones políticas para las económicas.

Las crisis capitalistas no sólo se darían, para Fraser, en la esfera rimbombante del “intercambio” de equivalentes y la morada oculta de la “producción” de valor, del capital y de la explotación, sino entre éstas y sus “otras” moradas aún más ocultas,

incluso despreciadas y desvalorizadas: la reproducción social, la expropiación, la naturaleza no humana, la política. Estas contradicciones entre la acumulación capitalista y sus otros, siempre estuvieron presentes en la historia del capitalismo, es decir, muestran su funcionamiento y han modificado sus límites a lo largo de las distintas etapas de la producción de capital. El capitalismo necesita de estos afueras para existir, pero al mismo tiempo siempre subvierte sus límites. Esto expresa, para Fraser, la relación estructuralmente contradictoria entre el capital y sus “afueras”.

En segundo término, Fraser diferencia dos estrategias analíticas para comprender al capitalismo. La primera describe las diferentes etapas históricas de estas relaciones contradictorias mostrando cómo las luchas y las fases de acumulación de capital redefinen sus límites. A partir de esas relaciones, plantea la existencia de cuatro regímenes de acumulación históricamente específicos: el capitalismo comercial, el capitalismo liberal, el capitalismo gestionado por el estado, el capitalismo financiarizado o neoliberal (Fraser, 2020). Cada uno de ellos ha redefinido los límites entre la acumulación y sus afueras, mostrando, por un lado, las determinaciones patriarcales en función de la contradicción producción/reproducción social, y por otro, las raciales en lo respectivo a la contradicción explotación/extracción. Es la historia del capitalismo la que le permite sostener que este es “necesariamente” patriarcal y racista.

La segunda estrategia le permite distinguir las determinaciones patriarcales y coloniales del capitalismo de sus rasgos “estructurales”. Más allá de los contenidos de su historia concreta, el capitalismo podría no ser patriarcal y racista. Desde el punto de vista de un análisis *lógico* del sistema capitalista se comprendería que son sus “afueras” —extracción, reproducción social— los necesarios pero no así sus determinaciones históricas —racial y genérica—. En otras palabras, si las determinaciones por divisiones raciales y genéricas entre la extracción y la reproducción social y la explotación y la producción social son las formas históricas que han asumido los diferentes “regímenes de acumulación”, estas pueden ser superadas en el devenir del capitalismo. No así las contradicciones entre reproducción social/producción y explotación/expropiación, como lógicas determinantes de la totalidad unitaria entre el capital y sus afueras

necesarias para su reproducción. Si estas contradicciones fueran superadas en términos lógicos, estaríamos en otro sistema ya no capitalista. Si la forma de aparición de sus determinaciones históricas —raciales y genéricas— fueran superadas, pero no sus contradicciones, aun así el sistema capitalista estaría vigente.

Resumiendo, para Fraser, las contradicciones entre el capital y sus afueras —reproducción social, extracción, régimen político y naturaleza no humana— son estructurales a la lógica capitalista. Es decir, son su condición de posibilidad de existencia real. Mientras que las determinaciones históricas de estas contradicciones —raciales, patriarcales, democráticas, la naturaleza como recurso inagotable— son históricas y, por lo tanto, podrían ser superadas en el marco del capitalismo. En un sentido, la expropiación y la reproducción social no suponen una mera división social del trabajo, sino que son los mecanismos de acumulación del capital por otros medios: son “la condición oculta de posibilidad para la libertad de aquellos a quienes *explota*” (Fraser, 2020, p. 99). De este modo, son relaciones necesarias para la acumulación capitalista. Pero en otro sentido, podrían no serlo en las formas de aparición de sus determinaciones históricas. Si a lo largo de la historia del capitalismo vemos la estructuración de estas contradicciones en términos patriarcales y racistas, también presenciamos sus mutaciones según cómo se mueva la barra entre los procesos de lucha y la producción de ganancias. Por ello, podríamos también pensar dentro del campo de lo posible el proceso de desaparición de estas determinaciones en una nueva etapa del capitalismo. Pareciera como si Fraser dijera que en los marcos del capitalismo, el racismo y el patriarcado pueden ser superados en tanto que formas históricas en las que se ha asumido la contradicción insuperable entre reproducción social y expropiación de una lado, y producción y explotación del otro.

Más aun, podríamos afirmar que si en los regímenes históricos de acumulación lo que va mutando son las formas de las relaciones de género y de racismo, Fraser no pone en cuestión la producción social de diferencias que el capitalismo produce en relación al sexo y a la raza. Pareciera como si sostuviera que hay una base material del sexo y de la raza que, no sólo antecede al capitalismo, sino que es una determinación

de la especie humana. Entonces, que “las sociedades capitalistas separan la reproducción de la producción económica”, “la expropiación de la explotación” es necesariamente estructural pero que estos primeros hayan sido “asociados con las mujeres” o estructurados bajo la “opresión racial” (Fraser, 2020, p. 76) solo es consecuencia de la historia contingente del capitalismo que se monta sobre una diferencia previa, aunque en el mismo proceso cree modos de vidas feminizados y racializados. La base estructural que alberga el capitalismo para la “opresión racial” y el “patriarcado” se basa en que la expropiación y la reproducción social son “la condición necesaria para la explotación” (Fraser, 2020, p. 95) amalgamada históricamente sobre diferencias preexistentes y no producidas por el capitalismo. Porque de ser así, es decir si Fraser aceptara que las diferencias sexuales y raciales son producidas por las relaciones capitalistas, no podría sostener su argumento lógico sobre el cual se monta la no necesidad del patriarcado y el racismo para la producción de valor del capital.

Conclusión

La modalidad de acumulación y reproducción de la imbricación capitalista, colonial y patriarcal queda expuesta en el cruce ente feminismos decoloniales y marxistas materialistas. Estas teorizaciones se vuelven argumentos complementarios para pensar la apropiación de trabajo en forma gratuita, precarizada y flexible, no asalariada e informal —feminizada y racializada— que es desvalorizada pero a su vez fundamental para la valorización del capital. En otras palabras, este cruce nos invita a repensar la imbricación de sexo, género, clase y raza, y a visibilizar genealogías ocultas y líneas alternativas no hegemónicas en las teorías feministas. Es decir, nos convoca a comprender al movimiento del capitalismo desde su “lado b”, desde su versión no oficial pero tan fundante como la estudiada acumulación ampliada de capital.

Más aún, al proponer novedosas genealogías para los procesos de producción de valor y de subjetividades, este cruce nos habilita a actualizar la lectura del presente

neoliberal: el solapado pero fundamental proceso de reproducción social neoliberal profundiza una lógica de acumulación y un modo del trabajo que se sustenta sobre un fenómeno global de feminización-racialización de la relación capital-trabajo y que por tanto recorta salarios, suspende derechos, produce deudas públicas y privadas. Si el neoliberalismo ha profundizado e intensificado el modo precario, flexibilizado, informal y sobreexplotado que ya operaba en el trabajo reproductivo e informal (Mezzadi, 2019), la crisis neoliberal —y la pandemia— lo ha terminado por derramar sobre la totalidad del mundo del trabajo y del entramado social. Así, la imagen en movimiento que el diálogo entre estos feminismos nos permite analizar es la de un capitalismo neoliberal que ha precarizado y flexibilizado los modos de vida de trabajadorxs, a partir de un proceso sin fin de acumulación global mediante la explotación diferencial de formas feminizadas y racializadas de trabajo. Este argumento presupone una historización del trabajo que rompe con la hegemonía salarial de un trabajador formal y sindicalizado como el modo hegemónico del trabajo en el capitalismo.

Las relaciones entre producción y reproducción son así el resultado de la complejidad del conjunto de elementos y determinaciones sociales que intervienen de modo contradictorio y desigual. Estas relaciones se definen y redefinen según los diferentes momentos que la correspondencia entre capitalismo, colonialismo y patriarcado atraviesa. Es decir que la imbricación entre capitalismo, patriarcado y colonialismo está vinculada a cómo en cada momento histórico se definen las relaciones con la “naturaleza”, los territorios y los cuerpos, las formas adquiridas en los procesos de producción, las relaciones sociales de reproducción, las formaciones político-culturales concretas y sus resistencias específicas.

Poner en debate la categoría de patriarcado entre estos feminismos, nos dispone a pensar un régimen de reproducción también capitalista y colonial que supone una acumulación de riqueza como mecanismo de producción diferencial de fuerza de trabajo y de subjetividades jerarquizadas, y también la compleja y desigual composición de las lógicas y subjetividades en lucha. Esta complejidad que hoy se

materializa con la producción de subjetividades neofascistas, hiper-machistas, clasistas y xenófobas, donde la reproducción de la fuerza de trabajo no sólo exige la producción de su calificación y cualidades diferenciadas, sino la sumisión y disciplinamiento de lxs trabajadorxs a las reglas del orden neoliberal establecido, se monta en la construcción de “la ideología de género” como un enemigo a combatir, frente a los feminismos que tienen la compleja tarea de producir un subjetividad en común en un contexto diferencial de privilegios y de opresiones. Como sostiene Espinosa Miñoso:

la política que se precisa, esa que hace posible enfrentar el sistema mundo moderno colonial patriarcalista, es una que nos permita caminar con quienes así se dispongan a enfrentar la opresión y la dominación en su conjunto, con quienes estén en la disposición de enfrentarse a sí mismo si fuera necesario. (2016, p. 166).

Si efectivamente este es el desafío político para las resistencias, también lo es para la teoría. Hacer teoría feminista supone estar dispuestxs a que nuestras categorías no permanezcan incólumes. El cruce entre estos feminismos nos enfrenta a repensar la relación ente capitalismo, colonialismo y patriarcado como la tarea impostergable de la coyuntura.

Referencias bibliográficas

- Abellón, Pamela (2014). Entrevista a María Lugones, una filósofa de frontera que ve el vacío. *Revista Mora*, 20 (2).
- Arruzza, Cinzia (2010). *Las sin parte. Matrimonios y divorcios entre feminismo y marxismo* (Andreu Coll, Trad.). Izquierda Anticapitalista.
- Arruzza, Cinzia (2016). Reflexiones sobre el género. ¿Cuál es la relación entre el patriarcado y el capitalismo? se reabre el debate. *Revista Sin permiso*. Recuperado de <https://www.sinpermiso.info/textos/reflexiones-sobre-el-genero-es-la-relacion-entre-el-patriarcado-y-el-capitalismo-se-reabre-el>
- Arruzza, Cinzia & Bhattacharya, Tithi (2020). Teoría de la Reproducción Social.

- Elementos fundamentales para un feminismo marxista. *Archivos De Historia Del Movimiento Obrero Y La Izquierda*, (16), pp. 37-69.
- Bhattacharya, Tithi & Varela, Paula (2018). Sobre género y clase. Entrevista a Tithi Bhattacharya. *Ideas de Izquierda*. Recuperado de <https://laizquierdadiario.com/Sobre-la-relacion-entre-genero-y-clase>
- Butler, Judith (2007). *El género en disputa* (M. Antonia Muñoz, Trad.). Paidós.
- Crenshaw, Kimberley (1994). Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color [Mapear los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias y violencia contra las mujeres de color]. En M. Albertson Fineman & R. Mykitiuk (Eds.), *The public nature of private violence*. Routledge.
- Curiel, Ochy (2007). La crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Revista NOMADAS*, (26), pp. 92-101.
- Davis, Angela (2005). *Mujeres, raza y clase* (Ana Varela Mateos, Trad.). Akal.
- Espinosa Miñoso, Yuderquis (2022). *De por qué es necesario un feminismo decolonial*. Icaria.
- Espinosa Miñoso, Yuderquis (2016). De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. *Revista Solar*, 12 (1), pp. 141-171.
- Expósito, Julia, Sacchi, Emiliano, Saidel, Matías & Lo Valvo, Emilio (2022). *Ensamblajes neoliberales*. Red Editorial.
- Expósito, Julia (2021). *Feminismos revolucionarios*. Red Editorial.
- Falquet, Jules (2017). *PaxNeoliberalia* (Javiera Coussieu Reyes, Trad.). Editorial Madreselva.
- Federici, Silvia (2013). *Revolución en punto cero* (Carlos Fernández Guervós & Paula Martín Ponz, Trads.). Traficantes de sueños.
- Federici, Silvia (2015). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpos y acumulación originaria* (Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza, Trads.). Tinta Limón.
- Federici, Silvia (2018). *El patriarcado del salario* (María Aránzazu Catalán Altuna, Carlos Fernández Guervós & Paula Martín Ponz, Trads.). Tinta Limón.
- Ferguson, Susan (2020). Las visiones del trabajo en la teoría feminista. *Revista Archivos*, VIII (16), pp. 17-36.
- Fraser, Nancy (2014). Tras la morada oculta de Marx. *New Left Review*, (86), pp. 57-76.
- Fraser, Nancy (2015). Las contradicciones del capital y los cuidados. *New Left Review*, (100), pp. 111-132.
- Fraser, Nancy (2020). *Los talleres ocultos del capital. Un mapa para la izquierda* (Juan Mari Madariaga y Cristina Piña Aldao, Trads.). Traficantes de Sueños.
- Fraser, Nancy (2023). *Capitalismo caníbal* (Elena Odriozola, Trad.). Siglo XXI.
- Fraser, Nancy, Bhattacharya, Thini & Arruzza, Cinzia (2019). *Manifiesto de un feminismo para el 99%* (Antoni Martínez-Riu, Trad.). Herder.
- Lugones, María (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, (9), pp. 73-101.
- Marx, Karl (2002). *El capital* (Vol. I, II y III) (Pedro Scarón, Trad.). Siglo XXI.

- (Trabajo original publicado en 1867).
- Mezzadri, Alexandra (2019). On the value of social reproduction [Sobre el valor de la reproducción social]. *Dossier: Social reproduction theory. Revista Radical Philosophy*, 204, pp. 33-41. [Traducción Paula Varela y Antonio Oliva], S/D.
- Quijano, Anibal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 122-151). CLACSO.
- Rolnik, Suely & Guattari, Félix (2015). *Micropolítica. Cartografías del deseo* (Florencia Gómez, Trad.). Traficantes de sueños.
- Segato, Rita Laura (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de sueños.

Las resistencias interculturales como cuestionamiento a los supuestos coloniales de la modernidad

Intercultural Resistance as Questioning the Colonial Assumptions of Modernity

José Alvarado*

Fecha de Recepción: 13/09/2023

Fecha de Aceptación: 14/11/2023

Resumen: *Sustentada en la racionalidad cartesiana, la modernidad occidental ha tratado de permear todos los espacios de la vida, dejando a su paso la subordinación de identidades, cosificación de la existencia, homogeneización cultural y marginación de la alteridad; en otras palabras, concibe la realidad desde posicionamientos excluyentes, imponiendo un ordenamiento social opresivo, determinado por la matriz colonial, por reduccionismos epistémicos, invisibilización de las identidades y de la heterogeneidad cultural. Como cuestionamiento a estas formas de colonialismo enmascarado, las resistencias interculturales instan a la legitimación de lo propio, a trascender las nociones de multiculturalidad o pluriculturalidad, reconociendo las tensiones políticas, epistémicas y ontológicas suscitadas del desprendimiento de los patrones coloniales y de la razón totalizadora de la modernidad. En tal sentido, se hace un reconocimiento a la interculturalidad como medio alternativo para conducir al desarrollo regional, al buen vivir de los pueblos, no medible en términos materiales, sino en la inclusión, equidad, justicia social y afirmación de lo distinto, como mecanismo para distanciarse de los postulados emanados desde las élites del poder global. El método utilizado es el hermenéutico-documental. Se concluye que, a pesar de los enfoques diversos del pensamiento decolonial, su interés en la interculturalidad*

* Licenciado y Magíster Scientiarum en Filosofía por la Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela). Director del Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz” y Profesor Asociado en la Escuela de Filosofía en la Universidad del Zulia. Correo electrónico: josealvarado001@gmail.com
ORCID: 0000-0002-4183-0110

se ve asociado a la posibilidad de reivindicar las condiciones de marginación y exclusión de los sujetos oprimidos por la racionalidad moderno/occidental.

Palabras clave: *resistencias interculturales – modernidad/colonialidad – racionalidad cartesiana – buen vivir – desarrollo – descolonización*

Abstract: *Supported by cartesian rationality, Western modernity has tried to permeate all spaces of life, leaving in its wake the subordination of identities, reification of existence, cultural homogenization and marginalization of otherness; In other words, it conceives reality from exclusive positions, imposing an oppressive social order, determined by the colonial matrix, by epistemic reductionisms, invisibility of identities and cultural heterogeneity. As a questioning of these forms of masked colonialism, intercultural resistance urges the legitimation of one's own, to transcend the notions of multiculturalism or pluriculturalism, recognizing the political, epistemic and ontological tensions raised by the detachment from colonial patterns and the totalizing reason of the modernity. In this sense, interculturality is recognized as an alternative means to lead to regional development, to the good life of people, not measurable in material terms, but in inclusion, equity, social justice and affirmation of what is different, as a mechanism. To distance itself from the postulates emanated from the global power elites. The hermeneutic-documentary method is used. Conclusions are that, despite the diverse approaches of decolonial thought, its interest in interculturality is associated with the possibility of reclaiming the conditions of marginalization and exclusion of subjects oppressed by modern/Western rationality.*

Keywords: *Intercultural Resistance – Modernity/Coloniality – Cartesian Rationality – Good Living – Development – Decolonization*

La interculturalidad es una categoría esencial dentro del pensamiento decolonial latinoamericano, objeto de revisión y discusión de la filosofía política contemporánea. Hace referencia a las continuas luchas que existen por parte de diversos actores para proteger espacios comunes, que han sido invadidos e invalidados por la racionalidad moderno-occidental, instaurando la colonialidad como forma de dominación, opresión y condicionamiento para el desarrollo y progreso material de los pueblos. Bajo las

premisas antes mencionadas, la modernidad da inicio a una época histórica trascendental, que ha dictaminado las relaciones hegemónicas del hombre consigo mismo, con la alteridad y con la naturaleza, conduciendo a un antropocentrismo desmedido, a la fe exacerbada en la ciencia y el progreso tecnológico, imponiendo una forma peculiar de saber, pensar, actuar y conducirse ante los escenarios cotidianos.

En este contexto, la visión cartesiana del saber ha servido de inspiración para los discursos colonizadores, para la expansión del mundo occidental, para la instrumentalización de la vida y el enmascaramiento de identidades alternativas. No obstante, del cuestionamiento de estas formas de colonialismo, surgen las resistencias interculturales, indicando la heterogeneidad del saber, la tolerancia y la vigencia de apostar por lo auténticamente americano en el siglo XXI.

Desde el punto de vista filosófico, la interculturalidad se presenta como un proyecto alternativo, de reconocimiento de la diversidad cultural y de los efectos que la cultura tiene sobre los individuos. Asume que no existen formas precisas de definir la cultura y las formas de interacción social entre individuos, lo que presupone dialogar simétricamente con otras culturas, sin importar las locaciones geográficas, siendo un cuestionamiento abierto a los conceptos de centro y periferia, procurando, en su lugar, un continuo encuentro Norte-Sur.

Para Fernet-Betancourt (2006), la interculturalidad persigue reducir los estragos del proyecto capitalista y eurocéntrico, centrándose en la recuperación de la capacidad de diálogo, en la pluralidad del saber, en la sensibilización con respecto al otro, en la transformación de la razón, dando cabida a racionalidades diversas, que han sido silenciadas en la historia de la humanidad. Considera el diálogo como una actuación entre individuos concretos, que intercambian memorias históricas, necesidades, anhelos y condiciones existenciales, replanteando lo que es propio y subjetivo en cada individuo.

Según Márquez-Fernández (2004), la capacidad de comprensión de los postulados del diálogo intercultural, parten de la filosofía, sin desatender los pensares, saberes, orígenes culturales y formas peculiares que tiene cada cultura; por lo tanto, la

interculturalidad surge de la convivencia de las culturas, de procesos de reorganización del conocimiento, del compartir, del encuentro, la solidaridad y de prácticas reflexivas necesarias para revitalizar la identidad de los pueblos. En esencia, la interculturalidad impulsa un proyecto de reconocimiento a la alteridad, de cuestionamiento al universalismo cartesiano, de crítica a la intolerancia, integrándose a propuestas diversas, al pensamiento liberador, descolonizador, que reconoce lo propio de la cultura, lo social y colectivo, las relaciones armónicas y la búsqueda permanente por el buen vivir.

Empero, en el proceso de integración de los constructos interculturalidad-decolonialidad, se cuestiona la falta de contundencia en las propuestas de la filosofía intercultural, a la vez que se insta al desprendimiento de la visión homogénea de la modernidad, cuestionando las relaciones de poder, trascendiendo el multiculturalismo y pluriculturalismo, planteando una perspectiva *otra*, bajo condiciones alternativas, surgidas desde las asimetrías, las luchas y la confrontación con la modernidad. Así, la interculturalidad ha de conducir al diálogo, pero sin que este sea dado en condiciones simétricas, sino que surge a partir de la confrontación, de los encuentros y desencuentros entre las subjetividades encarnadas; es decir, de individuos reales, diferenciables entre sí, cargados de heridas históricas, culturales y simbólicas que, mediante la presión y violencia ejercida sobre sus identidades, se han desarticulado del tejido social (Tubino, 2022).

Es así como el proyecto modernidad/colonialidad considera la interculturalidad como un proyecto epistémico *otro*, que parte desde las experiencias coloniales, desde la crítica a la modernidad, como un espacio de resistencia continuada, que busca conectar diversos actores, cuyo fin es confrontar la expansión de la racionalidad occidental, la crisis civilizatoria en la que se encuentra inmersa y la violencia simbólica y real ejercida sobre individuos invisibilizados. Con ello, se da un distanciamiento a la visión abstracta de la interculturalidad y se reconoce las posibilidades para descolonizar el poder, el saber y el ser, mediante propuestas de insurgencia y resignificación de las identidades.

La racionalidad moderno occidental

La modernidad eurocéntrica, ha desarrollado todo un sistema hegemónico globalizado, que marca las pautas del desenvolvimiento de los patrones epistémicos propios de las sociedades actuales, negando las manifestaciones distintas de conocimiento, colocando el epicentro del saber en Occidente. En consecuencia, el saber se convierte en instrumento del eurocentrismo y la colonialidad, emplazando a la construcción de una racionalidad universal, concebida como superior a formas divergentes de asumir la realidad (Méndez & Morán, 2014).

En efecto, la modernidad no avanza en forma improvisada; tiene un origen histórico preciso, marcado por el crecimiento exponencial de la civilización occidental, la capitalización de sus ideas, el surgimiento del Estado-nación, la burguesía y la imposición de nuevas formas de relacionarse socialmente, determinadas por condiciones de marginación y exclusión social (Méndez & Morán, 2014). A estos elementos se suma la conquista de América, que abre camino a una forma distinta de concebir el mundo, da nacimiento a una racionalidad que pretende invadir todos los espacios de la vida, siendo la parte tangible de la modernidad (Castro, 2018), donde se materializa la razón instrumental, que vendría a subyugar la alteridad (Mejía et. al, 2021).

En materia filosófica, es René Descartes (1596-1650) el filósofo que daría inicio a la modernidad, al hacer interrogantes puntuales que dejarían en evidencia la crisis de las formas de concebir el mundo propiciados por la filosofía medieval; de igual forma, da paso a la preocupación por la certeza del conocimiento, preocupación que si bien tiene su punto de partida en inquietudes epistemológicas, se encuentra ligada a las tensiones científicas, físicas y matemáticas que inundaban los escenarios académicos modernos. El interés de Descartes radicaba en fundar un sistema filosófico basado en el *yo pensante*, en el *a priori*, en la subjetividad, la interioridad, la autoconciencia, rompiendo con las conceptualizaciones filosóficas precedentes, al aceptar que en el *yo*

descansa la autonomía de los individuos; es la primera certeza de conocimiento, dado que en el *yo* se constituye lo material e inmaterial, siendo la conciencia aquello que define la identidad de los individuos.

Los postulados epistemológicos cartesianos tuvieron gran repercusión sobre los ideales de totalidad y de mecanicismo natural, al aceptar que el universo se desenvuelve mediante una lógica establecida por la propia razón. Para Descartes, el universo es un ente único, matemáticamente ordenado, premisa esencial para el avance de la ciencia moderna, en tanto impulsó la idea de mundo como todo coherente y mecánico, que podía explicar sus fenómenos a partir de la razón, incluyendo la conceptualización de la naturaleza, equiparable a un engranaje universal, sin propósito o voluntad, determinada por un sistema normativo, analizable, que puede ser deconstruido, de donde se acepta su funcionamiento como mecánico y preciso, sujeta a la voluntad humana.

La filosofía cartesiana modifica la relación del hombre con la naturaleza; implementa el *yo pienso, luego existo*, como nuevo fundamento del saber. La naturaleza se convierte en maquinaria al servicio de los intereses humanos, en fuente de riqueza que puede ser explotada indiscriminadamente (Albán & Rosero, 2016). La dualidad hombre-naturaleza es sustituida por la episteme universal, que da la primacía a la razón, una razón desencarnada, sin cuerpo, trascendente y que pretende ir más allá de las categorías del espacio-tiempo. Es a partir del *yo* eurocéntrico, de la racionalidad homogénea, del pensar desde los criterios de la ciencia moderna, que se genera el conocimiento universal. En el *yo pienso, por lo tanto soy*, subyace la idea del otro en minusvalía mental, maximizado en culturas enteras que dependen de un logos abstracto y totalizador para apartarles de su ignorancia (Mejía Navarrete, 2016).

Estos elementos filosóficos son asumidos para consumir la modernidad en tierras americanas. En este proceso, la lógica de culturas milenarias es sustituida por la racionalidad cartesiana, por el pensar sobre la existencia, la razón sobre el *sentipensamiento* (sentir y pensar la tierra), donde la relación ancestral del hombre con la naturaleza es desplazada por categorías como: antropocentrismo, capitalismo,

consumismo, explotación, progreso, orden, entre otras conceptualizaciones que marcan el inicio de un nuevo orden global, que se ve fortalecido por la aparición del Estado-nación en el período independentista (Valdés Gutiérrez & León del Río, 2013), bajo un modelo colonial que organiza el poder, distribuyéndolo entre las elites, fomentando el prejuicio racial y el desplazamiento de identidades ancestrales.

Con Descartes (2018) se inaugura un tipo de saber basado, no en el diálogo recíproco del hombre con la alteridad y la naturaleza, sino en la certeza del conocimiento, donde la ciencia posee un carácter general, que proclama la verdad universal. El saber se configura como impersonal, independiente de cualquier cultura o geolocalización, promoviendo una razón monolítica, donde se da un distanciamiento entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. En este proceso, los sentimientos, las creencias y las manifestaciones culturales, se tornan un obstáculo para el saber científico, que se asume fuera de cualquier contaminación de la experiencia (Castro-Gómez, 2007).

A partir del *cogito* cartesiano, la razón se presenta como un paradigma hegemónico y como signo del saber científico; se torna prioritaria e incuestionable, convirtiéndose en la más alta aspiración humana. Esto se ve reflejado en la promoción del saber academicista, que esconde un racismo epistémico, un tipo de comportamiento subjetivo que exige la configuración de un ser humano moderno, pensado desde la blanquitud, desde rasgos distintivos y comportamientos sociales estructurados, donde el racismo se constituye parte del orden civilizatorio, como condición esencial de la modernidad (Echeverría, 2010), que invisibiliza y aparta todo saber diferente, no adaptado a los estándares occidentales, donde se niegan voces y culturas que muestran la heterogeneidad de la vida y de las cualidades humanas, atentando contra la normalidad identitaria impuesta por la racionalidad moderno/instrumental.

Si bien no puede negarse que la modernidad tuvo un alto crecimiento en materia filosófica y científica, también mantuvo oculta la colonialidad como elemento de dominación sobre otras formas de pensamiento, donde se produjo la separación del hombre con la naturaleza, la visión ancestral del aborigen y afrodescendiente fueron

suprimidos, configurando la episteme occidental, como un saber totalizador, omnipotente, que reproduce patrones de poder y subyugación en América Latina y el Caribe.

En este proceso de dominio, el *yo pienso* viene acompañado por el *yo conquisto*. El *ego conquiro* como condición material de la racionalidad cartesiana. Tiene un punto de origen: la expansión colonial iniciada con la conquista en 1492. Representa la aplicación práctica de la visión teórica cartesiana, donde al hombre blanco occidental se le adjudicaron supremacía cognitiva y epistemológica sobre el resto de las culturas, dando lugar a prácticas genocidas que dejó la conquista de tierras americanas. El *yo conquisto, por lo tanto soy*, señala la inferioridad de todos los saberes alternativos, no procedentes del mundo occidental, de donde se fundamentan las prácticas de dominación colonial (Grosfoguel, 2013 & Dussel, 2008).

El *ego conquiro* estuvo acompañado por la pedagogía de la crueldad, de una serie de mandatos que negaron el derecho a ser escuchado, destruyendo otro tipo de racionalidades, restringiendo la libertad, oprimiendo los cuerpos y construyendo detrás de sí todo un entramado colonizador, caracterizado por la incomunicación, por la destrucción de la herencia cultural, siendo el *Requerimiento* ese primer ensayo histórico de monólogo cultural, donde se inferioriza la alteridad, se impone una racionalidad política, epistémica y ontológica que expropia lo propio, caracterizada por el uso de la fuerza y la esclavitud para subyugar todos aquellos cuerpos, identidades y racionales negadas al sometimiento. Se trata de una gramática colonizadora, que imposibilita toda forma de comunicar la memoria histórica, creando un vacío existencial, un sentimiento de orfandad cultural, propio del ser latinoamericano (Wainszok, 2016).

Las prácticas coloniales impusieron la estratificación de la población, discriminación por lógicas sociales, racistas y sexuales que, posteriormente, configurarían la visión del sistema mundo-moderno, que es colonial, capitalista, patriarcal, eurocéntrico, de donde se sigue que la colonialidad deriva de un sistema social posterior al proceso de conquista (Grosfoguel, 2013). A partir de estos factores, se configura la globalización de la cultura occidental, lo que deriva a la extensión del

mundo moderno, el avance del modelo capitalista y de la uniformidad y unificación del saber, suscitando mayor desigualdad dentro de cada país, amenazando las formas de vidas y el progreso en términos humanos (Silva, 2021).

Las resistencias interculturales

La racionalidad cartesiana niega las voces, seres y saberes distintos a los propuestos por la hegemonía del discurso occidental. Instauro un pensamiento unidimensional que fija las relaciones políticas, epistémicas y ontológicas del presente siglo, debido a los procesos de desarrollo y posicionamiento latinoamericano en el proceso de globalización, lo que ha conducido a la necesidad de adecuarse a la estructuración promovida por el mercado, el capitalismo y las grandes corporaciones transnacionales. En este proceso, las resistencias interculturales juegan un papel determinante a la hora de ejercer el derecho a la identidad, a reivindicar la diversidad y a mantener viva las relaciones de respeto, dignidad, tolerancia; es decir, el derecho a la propia humanidad, una humanidad que ha venido negándose sistemáticamente a partir del proceso de conquista de América (Cortés, 2009).

La modernidad es un fenómeno multidimensional, que no surge de manera aislada. Según Restrepo y Rojas (2010), la consolidación del capitalismo como sistema económico hegemónico, permite la continuidad de las relaciones de dependencia y dominación en el contexto global. Esto viene acompañado por el crecimiento exponencial de la ciencia y la tecnología, la secularización de la vida, la universalización del conocimiento, el desplazamiento del saber ancestral y la subordinación estatal a los grandes centros hegemónicos de poder.

Como puede apreciarse, el capitalismo se sustenta en la de racionalidad colonial, que tiene notables vínculos con el individualismo y con los intereses económicos mundiales; busca la instauración de la cultura de consumo, basada en los intercambios globales. De esta manera, pretende el despliegue de las fuerzas financieras globales, el crecimiento de la ciencia, la tecnología, manteniendo activa una práctica política de

dominación y de control, de creación de grupos subalternos, condicionados por el capital, por las relaciones de poder y procesos culturales que, sistemáticamente, conducen al sometimiento, subordinación, marginación y exclusión (Capera et. al, 2018).

El *logos* occidental desplaza toda forma diferente de ver, pensar o sentir las relaciones del hombre consigo mismo, con sus semejantes o con la naturaleza. Esta racionalidad se mantiene viva gracias a varios factores coyunturales, entre los que destacan la academia, las políticas públicas, el mercado, cuyos elementos forman parte de la expansión occidental, que llegó a tierras americanas como dispositivo de control, que manifiesta el tejido colonizador.

Este tipo de colonialidad tiene múltiples entramados, relaciones y lecturas de dominación, que incluyen lo racial, lo identitario, lo lingüístico, lo laboral, lo económico, entre otros aspectos; incluye diversas redes, niveles, lógicas y jerarquías. Asimismo, implica gramáticas colonizadoras, hábitos coloniales, que han sido fijados e interiorizados en la vida de los individuos, siendo un asunto más que teórico, una realidad tangible, presente dentro de la sociedad (Wences, 2021).

A raíz del orden colonial impuesto, surgen las resistencias interculturales, que se presentan como alternativas antihegemónicas y antisistémicas, que buscan fortalecer el saber que ha sido desplazado por los lineamientos de la modernidad occidental. A todas luces, promueve un proceso alternativo de cuestionamiento al poder, siendo un proyecto de resistencia y existencia que hace visible las diferencias coloniales (Walsh, 2006).

Dentro los posicionamientos teóricos del giro decolonial, la interculturalidad no puede presentarse sólo como sinónimo de diversidad cultural, de relaciones positivas y diversas entre culturas ni de Educación Intercultural Bilingüe. Estas acepciones encierran el racismo epistémico y formas de exclusión perpetuadas por la colonialidad. Como resultado de lo anterior, se asume que la interculturalidad no parte del reconocimiento de las diferencias, sino de la capacidad de relación intrínseca que tienen las poblaciones con su cultura, con las formas de perseguir el buen vivir, caracterizado

por condiciones de justicia y equidad social. En esencia, es un compromiso, de lucha por la preservación de la diferencia, de continuas tensiones epistémicas, políticas y ontológicas suscitadas ante el enfrentamiento con la racionalidad moderno/occidental (Mella, 2021).

Walsh (2005) asume esta propuesta al afirmar que la interculturalidad es un proyecto epistémico alternativo, que cuestiona las nociones de multiculturalidad y pluriculturalidad. Estas nociones teóricas se encuentran ancladas al reconocimiento a la diversidad y a la coexistencia entre culturas, mientras que la interculturalidad plantea la posibilidad de resistir a los patrones hegemónicos imperantes mediante relaciones múltiples y diversas, que se encuentran en permanente diálogo confrontativo de saberes. Esto significa un proceso de lucha, de emancipación, sustentado en relaciones alternativas entre poblaciones y actores sociales, lo que implica cambios paradigmáticos, superar la visión romántica e idealizada de la filosofía intercultural, impulsando procesos activos de resistencias, como posibilidad de construcción de prácticas e imaginarios distintos.

Las resistencias interculturales fortalecen las identidades subalternas, aquellas voces invisibilizadas por la colonialidad del poder, del ser y del saber, mientras se posibilita un posicionamiento epistémico *otro*, construido desde las peculiaridades culturales, desde racionalidades divergentes: andinas, campesinas, indígenas, afrodescendientes. Se trata de luchas para lograr dimensionar la existencia, desafiando y subvirtiendo el ordenamiento del sistema mundo/moderno (Walsh, 2006).

Las resistencias interculturales fomentan prácticas de resistencias, cuyo fin es formar ciudadanos conscientes de los patrones coloniales, dispuestos a trabajar por el buen vivir de los pueblos, por intereses comunes, colectivos, caracterizados por condiciones de inclusión. Supone la interacción desde enfoques epistémicos alternativos, considerando las asimetrías económicas, sociales y políticas, procurando que la identidad del invisibilizado, víctima y excluido, sean reconocidas, lo que significa un cuestionamiento permanente al diálogo que parte de las condiciones de superioridad del hombre blanco occidental, desde la epistemología excluyente, que

restan importancia a la inclusión y que encasillan las resistencias interculturales a enfoques filosóficos no conducentes a la descolonización (Mella, 2021).

Para Benavides & García (2022), las resistencias interculturales son reivindicaciones que surgen de la oposición a las ideologías dominantes y represivas occidentales. Son un desafío alternativo, que tiene en miras el fortalecimiento de la conciencia histórica y comunitaria, siendo un factor esencial para reorientar la concepción de sociedad inclusiva. En esencia, se procura superar el racismo epistémico, la racialización étnica, la discriminación y la herencia colonial instaurada en la sociedad, en todos los espacios de la vida cotidiana, legitimando el saber *otro*, alternativo, que ha sido desplazado por el pensamiento moderno.

Como parte de los procesos decoloniales, las luchas interculturales se aceptan como una contracultura ajena al capitalismo, que requiere de una movilización social *otra*, subversiva e insurgente, que rechace las pretensiones de la racionalidad instrumental, la reducción epistémica y ontológica de los individuos. Se busca la resignificación de los espacios e intersticios de la vida, partiendo de los elementos comunes que, al encontrarse con lo cultural y político, se tornan en conflictos de interés por mantener viva la identidad, las prácticas ancestrales, los modos de ser y de definir la cultura. En esencia, la interculturalidad se torna en un movimiento social de lucha, que busca la reivindicación de las diferencias, mediante un posicionamiento epistémico *otro*, que procura los cambios en los ordenamientos sociales, donde son partícipes diversos actores que reclaman la dignificación de su condición humana (Cortés, 2009).

Como tal, la interculturalidad parte del reconocimiento de los individuos marginados, de experiencias y tensiones con la modernidad, desde la opresión, transformando el entorno, haciendo evidente la matriz colonial, que regula las formas de vida bajo las pretensiones de la racionalidad moderna, donde se configuran identidades coloniales, ejerciendo presión sobre los espacios ciudadanos. Para Mignolo (2003), la matriz colonial evidencia la clasificación global bajo los estándares de la modernidad, toda vez que proclaman la colonialidad como núcleo y energía de su racionalidad, en cuyo caso, la matriz colonial penetra la sociedad, generando conflictos

de diversa índole, tales como las formas reduccionistas de concebir la relación armónica del hombre con la tierra, negando la complejidad humana, su heterogeneidad y creencias diversas. Estos factores se ven maximizados en los convenios internacionales y las políticas públicas para la promoción del desarrollo, que adoptan, de manera solapada, lineamientos hegemónicos y dimensiones cartesianas del saber (Beltrán Barrera, 2019).

Desde este punto de vista, la colonialidad ha fijado el eurocentrismo como único criterio válido para el desenvolvimiento de la vida social y política; de esta forma, el conocimiento adquiere una organización interna, que se encuentra subordinada a los centros de poder económico, que son los mismos que funcionan como centro de poder intelectual (Walsh, 2005). Dichas prácticas actúan de manera desproporcionada sobre lo político, lo social, lo educativo, ejerciendo un poder que conduce a praxis ciudadanas divergentes, a luchas sociales colectivas, que tienden a la defensa de los derechos sociales fundamentales, frente a las pretensiones de la globalización y la universalización de la cultura (Seguel & Zabala, 2019).

Las resistencias interculturales se definen como prácticas sociales de carácter epistémico, político y ontológico *otro*, que buscan la reivindicación de lo propio. Son un reclamo manifiesto a la estructuración homogeneizada de la sociedad, que emplazan a la ruptura con la razón monolítica de la modernidad, al diálogo no basado en relaciones de poder, de donde se sigue que la interculturalidad tiene conexión, no sólo con lo étnico, sino también con todas aquellas identidades emergentes, alternativas, feministas, obreras, campesinas, afrodescendientes, que procuran la transformación de la cultura, reconociendo la heterogeneidad de luchas, sus alcances y sus limitaciones.

La interculturalidad marca las diferencias entre la homogeneidad y heterogeneidad cultural, entre los discursos jerarquizadores y el accionar epistémico alternativo, que insta a la construcción del diálogo desde las tensiones político, epistémicas y ontológicas, desde las grietas de la racionalidad occidental, como forma de transformación de la realidad y de garantizar mejores condiciones de vida. Desde esta perspectiva, lo distintivo de la interculturalidad es la lucha por la diferencia, no su

reconocimiento, sino de entablar diálogos desde las discrepancias, desde los puntos de quiebre, procurando la transformación efectiva de la realidad, de la sociedad, que no quede en el imaginario o el discurso teórico, sino que forme parte de todas las instancias humanas, en especial en aquellas que tienen lugar en el ámbito socioeducativo, como medio de ruptura de los cimientos coloniales en el saber (Walsh, 2012).

La interculturalidad no debe asumirse como una imposición de colonizadores-colonizados, sino como un trabajo político y epistémico de permanente resistencia, que lleva a señalar e identificar las relaciones de marginación y deshumanización de la alteridad. Empero, la filosofía intercultural y la denominada Educación Intercultural Bilingüe, se han dejado arropar por la racionalidad cartesiana, por la hegemonía del discurso occidental, promoviendo un racismo epistémico y la ilusión de inclusión. Por tal motivo, urge la transformación de los diseños impositivos de la colonialidad, que han posicionado el saber diferente como saber no moderno, local e imaginario, frente a la lógica monolítica occidental (Walsh, 2005).

Esta realidad se torna un proceso que va más allá de lo netamente reflexivo, requiere de una praxis política que incluya a sus actores, a las bases sociales, pero que, a la vez, manifieste las dimensiones de una cooperación incluyente. Los cambios efectivos provienen desde abajo, desde las grietas epistémicas que se logran al luchar en contra del sistema-mundo-moderno, para lograr construir espacios, levantar voces y defender derechos ante un sistema opresor y excluyente (Walsh & Monarca, 2020).

En otros términos, se tiende hacia una interculturalidad *otra*, crítica o epistémica, como proyecto emancipatorio, de resistencia, que desafía la normalidad y normatividad en el saber, al mismo tiempo que denuncia las diferencias coloniales. De acuerdo a esto, se da una nueva dimensión a la interculturalidad, al aceptarse como una lucha continuada que pretende quebrar los criterios monolíticos de la racionalidad instrumental, la ilusión de la homogeneidad del saber, de la neutralidad de la ciencia, aceptando entablar diálogos con las voces silenciadas por la modernidad. Se trasciende la noción de multiculturalidad o pluriculturalidad, apostando por la transformación social, la creación de relaciones armónicas y condiciones de vida determinadas por la

equidad y la justicia social.

Interculturalidad, buen vivir y desarrollo regional

Si bien la aparición del Estado-nación, el avance de la ciencia y los medios tecnológicos, de la racionalidad instrumental, condicionada por los lineamientos cartesianos, son rasgos distintivos de la modernidad, los mismos evidencian formas de colonialidad, que se dejan ver en la estructuración económica y política de la sociedad latinoamericana y caribeña, que tienden a la subordinación impuesta hacia las grandes potencias económicas globales, adaptando modelos de gestión y de políticas públicas no acordes a las condiciones *sui generis* de la región. En este sentido, la descolonización, como esencial para el desarrollo equitativo, inclusivo y sostenible, es un tema pendiente para fortalecer las resistencias interculturales y la praxis colectiva originada a partir de esta.

En respuesta a la hegemonía discursiva occidental, el pensamiento decolonial y los movimientos sociales, reclaman la profundización de los procesos de cooperación, el establecimiento de relaciones equitativas y solidarias, así como estrechar lazos para consolidar el progreso social, medible, no en términos materiales, sino en la aproximación permanente al buen vivir de los pueblos. Si bien esta conceptualización tiene sus orígenes en el pensamiento aborígen, procura el bienestar colectivo, la armonía con la naturaleza y el desarrollo en términos de sostenibilidad y sustentabilidad.

El buen vivir ha sido significativo para la comprensión de la interculturalidad. Se asume como una lucha continua contra la estructuración neoliberal y globalizada de la vida, modificando la gestión de políticas públicas regionales, formando parte esencial de los textos constitucionales de naciones como Ecuador y Bolivia (Herrera et. al, 2019). La inclusión de estos conceptos tiene un valor epistémico y simbólico considerable, puesto que, da lugar a una forma distinta de redefinir sus significados, partiendo de espacios políticos diversos, donde la narrativa intercultural entra en diálogo confrontativo con los estándares políticos de la modernidad, produciendo

fisuras en la razón dominante, llevando a la participación y democrática de los actores sociales (Bonilla, 2019).

De este modo, interculturalidad, buen vivir y desarrollo, no se comprenden como conceptos lineales, tampoco asociados a vivir mejor bajo los lineamientos del mercado o la economía internacional, sino para fomentar relaciones armónicas entre individuos, con la naturaleza, las comunidades, todo esto desde perspectivas claramente descolonizadoras. Sin embargo, el desarrollo en América Latina y el Caribe no ha sido ajeno a los efectos de la globalización, a las estructuras y patrones coloniales impuestos por los organismos internacionales y estatales, por las transnacionales, las instituciones bancarias, por citar algunos.

En estos procesos, se mantiene el enfoque cartesiano integracionista, que busca la obediencia y sumisión como demandas esenciales para garantizar la preservación de la ley, las costumbres, la religión y los postulados de la ciencia. En medio de estos señalamientos, Descartes fija como criterio válido para el progreso la razón, como instrumento de comprensión de la totalidad de los asuntos humanos, por lo que las peculiaridades, las distinciones culturales, el buen vivir, se sitúan en la periferia del conocimiento moderno.

Como puede apreciarse, pese a los intentos políticos regionales o a los enfoques constitucionales, la búsqueda de condiciones para el buen vivir y para la articulación con planes conjuntos para el desarrollo, se encuentran permeados por la hegemonía discursiva y la asimetría civilizatoria occidental, que penetran los espacios de actuación económica, política y social. Por ende, las políticas aplicadas para el desarrollo regional se encuentran emanadas por las grandes potencias coloniales, que buscan el beneficio propio y la imposición de su racionalidad al resto del mundo, distanciada de la praxis y el diálogo intercultural.

Entendido así, la cooperación para el desarrollo es un proyecto y accionar político colonizador, que apuesta por la dominación, la explotación, el imperialismo, manteniendo activas las distinciones entre centro y periferia, primer mundo y tercer mundo (colonizado), entre Norte y Sur global, siendo un eco de formas coloniales para

perpetuar el poder, de imponer el antropocentrismo, la visión mecanicista de la naturaleza, limitando las resistencias interculturales y sociales, insistiendo en la instauración de un modelo capitalista a nivel global (Espinoza et. al, 2019). En estos ideales clasificatorios y jerárquicos, descansan los supuestos coloniales de la modernidad, como invención del otro subalterno, en dependencia y minusvalía mental, que requiere de la guía y protección de los supuestos teóricos de la modernidad (Escobar, 2005).

Como es sabido, los conceptos de desarrollo y de cooperación han surgido del seno de la Segunda Guerra Mundial. En este momento histórico, Europa se encontraba sumida en una profunda crisis, urgiendo de la cooperación internacional, específicamente de Estados Unidos, para modernizar su infraestructura, ampliar los procesos económicos, promover el intercambio de bienes y servicios, entre otros aspectos relevantes. La conjugación de estos elementos dio como resultado el auge en el proceso de globalización, que definiría las relaciones internacionales del momento, como puede apreciarse en el Plan Marshall (1948-1952). En este sentido, las políticas de cooperación para el desarrollo se definirían por intereses sectoriales y focalizados en Estados Unidos, que privilegiaban las relaciones con Europa, desplazando hacia la periferia los países latinoamericanos, propiciando el discurso sobre el subdesarrollo, miseria y desigualdad social, que encubriría la matriz colonial en los convenios, pactos, alianzas y leyes sobre la cooperación internacional Norte-Sur (Crecente Dapena, 2016).

La cooperación internacional para el desarrollo, se presenta por medio de codificaciones coloniales, mostrando la escasez, el impacto negativo de la pobreza, los grados de analfabetismo, señalando a los países periféricos como culpables de esta realidad; por tal motivo, considera imprescindible, conducirles al desarrollo, asumiendo la tarea de dirigir los cambios sociales, con una marcada acentuación colonialista, que impone la visión eurocentrada y la racionalidad moderna excluyente y totalizadora. Como tal, las perspectivas para el desarrollo en la región están cargadas de ideologías que fomentan el crecimiento del capitalismo y la explotación del mercado. Presenta una lógica homogeneizadora, que tiende a asociar criterios, pensando en una ciudadanía

global, ampliando la brecha existente en las sociedades latinoamericanas, dando una retórica discursiva, no aplicable a modelos equitativos (Domínguez & Lucatello, 2018).

Los diversos convenios sobre la cooperación internacional y regional, privilegian el sentido empresarial, comercial, mercantil y eurocéntrico de estos convenios. Esto, para Walsh (2005), legitima patrones coloniales, entramados determinados geohistóricamente, geopolíticamente, y geoculturalmente, de donde se sigue que la ciencia, el saber el conocimiento y los aspectos derivados de estos, tienen valor (son tasables), color (proviene del ideario blanco-occidental) género (dejan ver condicionamientos hetero-patriarcales) y lugar de origen (suscitados desde el eurocentrismo).

Entendido así, la racionalidad hegemónica presenta una propuesta de lucha por el desarrollo regional; pero mantiene viva la lógica cartesiana de la naturaleza como máquina, presta a los designios humanos, además del interés por perpetuar relaciones de dependencia y dominación, fomentando prácticas antropocéntricas y capitalistas, contrarias a los fines perseguidos en las luchas interculturales. Esto repercute negativamente en las naciones latinoamericanas, al hacer inútiles las propuestas de diversos convenios para la cooperación para el desarrollo, mostrando ineficacia al no saber comprender el sentido colectivo del buen vivir demandando en la región, aumentando la desigualdad y las brechas sociales existentes.

Esto es evidenciable en la lucha contra el analfabetismo y la pobreza sustentada en los lineamientos de la Educación Intercultural Bilingüe, que ha fungido como engaños y fracasos en materia política. En su mayoría, dichos programas son diseñados a través de lógicas de dominación, promovidas por los intereses del Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM), presentando un orden distinto, un nuevo modelo de educación, sin perder de vista la superioridad de la cultura occidental, la concentración del capital, sumando brechas y desigualdades, perpetuando patrones coloniales que cosifican la existencia humana, animal y natural (Sánchez Parga, 2006).

En América Latina, los planes y proyectos de cooperación a están condicionados por ordenamientos políticos que promueven el desarrollo y la expansión del mercado,

los sectores privados de la economía, lo que implica el avance del capitalismo, de la inequidad social, la injusticia, entre otros aspectos. Asumido así, se busca proteger los intereses de la sociedad global, perpetuar relaciones coloniales y mantener viva la legitimación cartesiana de la modernidad (Sánchez Parga, 2006).

Por esta razón, urge la descolonización de las políticas públicas, pensadas a partir de los modelos eurocéntrico-modernos. Es una necesidad regional, que exige el reconocimiento de los sujetos oprimidos, marginalizados, excluidos y víctimas de la civilización occidental. Asimismo, demanda el reconocimiento de las identidades alternativas, de las resistencias interculturales invisibilizadas en el siglo XXI, que se encuentran presentes en las voces de las comunidades indígenas, afrodescendientes, andinas, en los reclamos del movimiento feminista, en las luchas del campesino y de los *sin tierra*, en la búsqueda de reivindicaciones de los obreros, de los estudiantes, de los migrantes, del que sufre xenofobia; en otras palabras, de formas de ser, pensar y saber distintas a las promovidas por el mundo globalizado (Domínguez & Lucatello, 2018).

En concordancia con lo anterior, Walsh (2005) y Mella (2019) consideran que la interculturalidad no es un asunto étnico exclusivamente, sino de intercambios, de encuentros y desencuentros, de diálogos confrontativos, de racionalidades distintas que entretejan puentes para el reconocimiento recíproco. Si bien se valora la diversidad, se busca la construcción de prácticas sociales alternativas, incluyentes, como ruptura a los ordenamientos coloniales, como medio de incorporación de las resistencias interculturales a los ordenamientos políticos y jurídicos de las naciones, como ruptura con el racismo en todas sus formas. En esencia, la interculturalidad no está centrada en un pensamiento unidimensional, sino como un proceso de constante construcción política, como medio para fortalecer la democracia y los movimientos sociales en la región.

Para alcanzar la descolonización social, resulta indispensable mantener vivos los procesos de diálogo intercultural, no desde las retóricas de la filosofía intercultural o de las propuestas estatales de la Educación Intercultural Bilingüe, sino desde una

praxis antihegemónica y antisistémica, desde las resistencias interculturales, las pedagogías críticas, incorporando elementos sociales, comunitarios e identidades alternativas que definen el ser latinoamericano. Se exige un reconocimiento a las culturas y de un genuino diálogo de saberes, que trascienden las imposiciones eurocéntricas de la cooperación internacional (Méndez, 2021).

Más que políticas hegemónicas, criterios ortodoxos de educación e institucionalización de prácticas cartesianas del saber, resulta prioritario impulsar la interculturalidad desde los diversos actores y contextos colectivos, manteniendo vivo el accionar político, ontológico y epistémico *otro*. No pretende negar los avances que en materia científica se han tenido, sino romper con patrones occidentales y coloniales, dando lugar a posicionamientos emergentes, subversivos y de orden decolonial. Significa una vuelta a la identidad cultural de los pueblos, a prácticas no centralizadas en ideales modernos, sino en la transversalidad de los procesos humanos y del diálogo de saberes (Méndez, 2021).

Es importante recuperar la identidad cultural, la cosmovisión originaria de los pueblos, empoderar las prácticas interculturales, comprendiendo que los procesos de descolonización requieren del accionar desde las bases sociales, preservar sus propias lenguas y culturas, siendo un reclamo legítimo de las poblaciones aborígenes y afrodescendientes de la región, que exigen políticas públicas cónsonas con la realidad, insistiendo en el respeto al resto de demandas colectivas. Por este motivo, los convenios internacionales para la cooperación y las acciones colectivas interculturales, deben partir de las necesidades reales, de las tensiones surgidas a causa de la diversidad cultural, lingüística y social, del desmontaje del trasfondo colonial y de los metarrelatos contruidos alrededor del ser latinoamericano, perfilándose hacia prácticas epistémicas *otras*, a alternativas interculturales críticas, legitimando las condiciones para el buen vivir en América Latina y el Caribe (Calderón Leyton, 2021).

Consideraciones finales

Esta investigación hace un reconocimiento a las resistencias interculturales por mantener el reconocimiento de la cultura, de su heterogeneidad, haciendo un llamado a la adopción de políticas no determinadas por las estructuras de poder occidental, sino por abrir espacios para el diálogo entre culturas e identidades, diálogo surgido desde las confrontaciones, desde las tensiones, asimetrías, cuestionamientos y diferencias irrestrictas con la racionalidad moderno occidental. Si bien se acepta que el pensamiento decolonial tiene muchas vertientes, diversas aristas, propuestas divergentes, se concibe que el interés primordial está focalizado en reivindicar la condición de los sujetos oprimidos y victimizados por la racionalidad moderno/instrumental.

La apertura hacia la interculturalidad ha de ser vista como posibilidad para construir una sociedad incluyente, donde lo propio sea visto como parte de la resolución de los conflictos de orden interno. Dar paso a las identidades invisibilizadas, es hacer reconocimiento de la diferencia, a los saberes no modernos, contrarios a la racionalidad cartesiana, pero que tienen un notable desarrollo histórico, acompañado de procesos de difusión y socialización del saber, de contacto con la naturaleza, con el sentir y pensar la tierra. Esto conduce al reconocimiento de lo propio, a apartarse de la matriz colonial, a dialogar con el otro, reconocer sus potencialidades, creando una sociedad distinta e inclusiva.

Las resistencias interculturales señalan el rumbo de un proceso político, epistémico y ontológico *otro*, que insta a la construcción de sociedades distintas. Como tal, se concibe la búsqueda del desarrollo regional como un aliciente más para las luchas interculturales, como voces que, de forma continua, se encuentran haciendo eco de los reclamos contra la opresión, la marginación, dominación y los contextos asimétricos latinoamericanos.

Referencias bibliográficas

Albán, Adolfo & Rosero, José (2016). Colonialidad de la naturaleza: ¿imposición tecnológica y usurpación epistémica? *Interculturalidad, desarrollo y re-existencia. Nómadas*, (45), pp. 27-41.

- Beltrán Barrera, Yilson (2019). La biocolonialidad: una genealogía decolonial. *Nómadas*, (50), pp. 77-91.
- Benavides, Angie & García, Carolina (2023). Pedagogías interculturales: voces y miradas étnicas en la Universidad Pedagógica Nacional. *Nómadas*, (56), pp. 251-256.
- Bonilla, Daniel (2019). El constitucionalismo radical ambiental y la diversidad cultural en América Latina. Los derechos de la naturaleza y el buen vivir en Ecuador y Bolivia. *Revista Derecho del Estado*, (42), pp. 3-23.
- Calderón Leyton, E. (2021). Resistencias, prácticas y narrativas interculturales. *Revista COPALA. Construyendo Paz Latinoamericana*, 6 (13), pp. 23-33.
- Capera, José Javier; Arenas, Andrea & Cáceres, Ismael (2018). El pensamiento indígena intercultural: una reflexión sobre el buen vivir latinoamericano. *Revista Kavilando*, 10 (2), pp. 390-404.
- Castro, Augusto (2018). Una Modernidad diferente. En E. Rueda & S. Villavicencio (Eds.), *Modernidad, Colonialismo y Emancipación en América Latina* (pp. 41-58). CLACSO.
- Castro-Gómez, Santiago (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes, en S. En S. Castro Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 239-242). Siglo del Hombre Editores.
- Cortés, Juan Alberto (2009). Tras lo social y lo cultural: la interculturalidad como manifestación de los movimientos sociales. En D. Carrillo González & N. Patarroyo Rengifo. (Eds.), *Derecho, interculturalidad y resistencia étnica* (pp. 168-183). Universidad Nacional de Colombia.
- Crecente Dapena, María (2016). Descolonizando la cooperación internacional para el desarrollo: Un análisis del caso español desde las teorías feministas postcoloniales. *Tesis de Master Erasmus Mundus en Estudios de las Mujeres y del Género* (pp. 1-81). Universidad de Oviedo. Recuperado de: https://digibuo.uniovi.es/dspace/bitstream/handle/10651/38439/TFM_Crecente%20Dapena.pdf;jsessionid=CF6446C9398CB5A4F55B1D5B8AE926EF?sequence=6
- Descartes, R. (2018). *Discurso del método para bien conducir la razón y buscar la verdad en las ciencias*. (Pedro Lomba Falcón, Trad.). Trotta. (Trabajo original publicado en 1637).
- Domínguez, Rafael & Lucatello, Simone (2018). Introducción: historizando y descolonizando la cooperación internacional para el desarrollo. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, (120), pp. 7-27.
- Dussel, Enrique (2008). Anti-meditaciones cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. *Tabula Rasa*, (9), pp. 153-197.
- Echeverría, Bolívar (2010). *Modernidad y blanquitud*. ERA.
- Escobar, Arturo (2005). *Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia*. ICANH.

- Fornet-Betancourt, Raúl (2006). *La interculturalidad a prueba*. Wissenschaftsverlag Mainz.
- Grosfoguel, Ramón (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, (19), pp. 31-58.
- Gutiérrez, Doris & Márquez, Álvaro (2004). Raúl Fornet-Betancourt: diálogo y filosofía intercultural. *Frónesis*, 11 (3), pp. 9-39.
- Herrera, Luis; Novillo, Miguel; Castellano, José & Vera, Juan (2019). La interculturalidad desde los planes nacionales del Buen Vivir. *Revista Chakiñan de Ciencias Sociales y Humanidades*, (9), pp. 10-21.
- Mejía González, Loreley; Cujia Berrío, Sileny & Liñan Cuello, Yuly Inés (2021). Desarrollo Sostenible: Crítica al Modelo de Civilización Occidental. *Revista de Filosofía*, 38 (Núm. Especial), pp. 55-73.
- Mejía Navarrete, Julio (2015). Modernidad y conocimiento social. La emergencia de un discurso epistémico en América Latina. *Cinta Moebio*, (54), pp. 290-301.
- Mella, Pablo (2021). La interculturalidad en el giro decolonial. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 26 (93), pp. 242-250.
- Méndez-Reyes, Johan (2021). Apuntes para una pedagogía decolonial e intercultural. *Revista de Filosofía*, 38 (Núm. Especial), pp. 141-151.
- Méndez-Reyes, Johan & Morán-Beltrán, Lino (2014). Pensar más allá de la modernidad eurocéntrica en perspectiva decolonial. *Revista de Filosofía*, 3 (78), pp. 42-55.
- Mignolo, Walter (2003). *Historias locales/diseños Globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Ediciones Akal.
- Restrepo, Eduardo & Rojas, Axel (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Colección Políticas de Alteridad, Universidad del Cauca.
- Sánchez Parga, José (2006). ¿Qué cooperación internacional, para qué desarrollo? Un paradigma neocolonial. *Universitas-XXI: Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, (8), pp. 11-26.
- Seguel, Andrés & Zabala, Ximena (2019). Presentación. Las formas sociales de biociudadanía. *Estudios Atacameños*, (62), pp. 181-183.
- Silva, Alicia (2021). La globalización cultural y las tecnologías de información y las tecnologías de comunicación en la cibersociedad. *Razón y Palabra*, (64), [en línea]. Recuperado de: <http://www.razonypalabra.org.mx/N/n64/varia/asilva.html>
- Tubino, Fidel (2022). Las condiciones del diálogo intercultural según Raúl Fornet-Betancourt. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 27 (99), pp. 1-8.
- Valdés Gutiérrez, Gilberto & León Del Río, Yohanka (2013). Pensar y actuar más allá de los sentidos de la modernidad. *Revista de Filosofía*, 30 (73), pp. 7-32.
- Wainszok, Carla (2016). Pedagogía(s). *Revista Kavilando*, 8 (2), pp. 236-241.
- Walsh, Catherine & Monarca, Héctor (2020). Agrietando el orden social y construyendo desde una praxis decolonial. *Revista Educación, Política y Sociedad*, 5 (2), pp. 171-194.
- Walsh, Catherine (2012). *Interculturalidad crítica y (de) colonialidad*. Editorial Abya Yala.

- Walsh, Catherine (2006). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial. En Á. García Linera & W. Mignolo & C. Walsh (Eds.), *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento* (pp. 21-70). Ediciones del Signo.
- Walsh, Catherine (2005). Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. *Signo y Pensamiento*, XXIV (46), pp. 39-50.
- Wences, Isabel (2021). Interculturalidad crítica y decolonialidad epistémica. Propuestas desde el pensamiento latinoamericano para un diálogo simétrico. *Methaodos, Revista de Ciencias Sociales*, 9 (1), pp. 152-165.

Toma el tren hacia el sur: itinerarios para un encuentro entre los estudios poscoloniales y feministas

Take the Train South: Itineraries for an Encounter Between Postcolonial and Feminist Studies

Agustina Ruiz Bellingeri*

Fecha de Recepción: 20/09/2023

Fecha de Aceptación: 09/10/2023

Resumen: *El artículo pretende realizar un aporte a aquellas investigaciones que observan la construcción de historias, genealogías, corpus de estudio y cánones disciplinares desde una perspectiva feminista. Para ello, propone recuperar algunas de las metodologías de lectura e interpretación planteadas por teóricxs del área de los estudios poscoloniales. La hipótesis que subyace al trabajo es que en el desenvolvimiento de algunas de las propuestas de lectura a contrapelo de la historia emergen estrategias de interpretación que son plausibles de ser reapropiadas en el área de los estudios feministas. En pos de sostener la hipótesis propuesta, el artículo desarrolla, en primer lugar, aquellos elementos que posibilitan el diálogo entre los estudios feministas y pos/decoloniales y retoma algunos de los momentos en los que el problema del sujeto de la representación ha suscitado mayores debates al interior de ambas áreas de estudio. Finalmente, pone en consideración algunas de las estrategias de trabajo con la historia y el archivo factibles de ser retomadas y reelaboradas.*

Palabras

clave: *representación – interpretación – feminismo - poscolonialidad*

Abstract: *The article aims to contribute to those research endeavors that seek to examine the construction of narratives, genealogies, study corpus, and*

* Centro de Estudios Avanzados, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Correo electrónico: agustina.ruiz.bellingeri@mi.unc.edu.ar
ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-9414-7824>

disciplinary canons from a feminist perspective. To achieve this, it proposes to recover some of the reading and interpretation methodologies proposed by theorists in the area of postcolonial studies. The underlying hypothesis of the work is that in the development of certain contrapuntal reading proposals, reveal interpretation strategies that can be appropriated within the realm of feminist studies. In order to support the proposed hypothesis, the article first explores the elements that enable dialogue between feminist and post/decolonial studies, and revisits some of the moments in which the issue of the subject of representation has generated significant debates within both areas of study. Finally, it considers some of the feasible strategies for working with history and archival materials that can be revisited and reworked.

Keywords: Representation – Interpretation – Feminism – Postcoloniality

“Literaturas enteras, / escritas en selectas expresiones / serán investigadas para encontrar indicios / de que también vivieron rebeldes donde había opresión” vaticina Bertold Brecht en “La literatura será sometida a investigación” (Brecht, 1939/2012 p.134). En efecto, el esfuerzo de revisar la literatura, las producciones literarias y los nombres que integran sus *corpus*, cánones y archivos desde diferentes perspectivas ha sido realizado en incontables ocasiones a lo largo del último siglo. La propuesta de este trabajo consiste en revisar algunos de los nudos problemáticos a la hora de emprender una investigación de este tipo desde una perspectiva feminista del sur¹ y los diálogos plausibles de ser entablados con algunas de las líneas conceptuales desarrolladas por los estudios poscoloniales. Así, luego de establecer las bases que posibilitan este diálogo, el artículo se enfoca en los efectos que tuvo la fractura del sujeto de representación en los estudios feministas y poscoloniales, con el objetivo de observar

¹Mariana Alvarado afirma que los feminismos del sur se inscriben en una perspectiva epistemológica crítica con el objetivo de desarticular la neutralidad del conocimiento a partir del análisis de discursos. En este sentido, retoma la noción de pliegue táctico de Nelly Richard en relación al pensar/producir teoría desde el sur, desde la periferia, que implica una decisión política que: “insiste en la proliferación y reconocimiento de relatos alternativos y experiencias disidentes” (Alvarado, 2020; pp. 52-53)

algunos de los desplazamientos interpretativos efectuados en las lecturas y escrituras poscoloniales de la historia para pensar a partir de dicho quiebre. Como es posible deducir de esta breve introducción, la hipótesis que subyace al trabajo es que en el desenvolvimiento de algunas de las propuestas de lectura a contrapelo (Said, 2007) de la historia efectuada por teóricxs poscoloniales emergen estrategias de interpretación que son útiles y pueden ser reapropiadas por los estudios feministas.

Las reelaboraciones, desplazamientos o, como eligen llamarlos Said y Clifford (2015), “viajes entre teorías” son fenómenos que atraviesan a las perspectivas de análisis e implican su transformación en el paso a otros contextos temporales, espaciales o disciplinares. En el afán de entender cómo se producen estos desplazamientos y la potencia que encierran es que Edward Said publica los ensayos *Teorías viajeras* (1982) y *Teorías viajeras revisitadas* [1994] (2015, Parra Triana y Rodríguez Freire) En este trabajo procuro pensar en la potencia de algunos viajes realizados y potenciales de metodologías y conceptos desde los estudios poscoloniales hacia los estudios feministas del sur.

Preguntarse por los lazos entre los estudios feministas y los poscoloniales resulta intrincado y exige, en primera instancia, un breve repaso por algunos de sus hitos fundacionales. Numerosas fechas han sido establecidas como hitos de emergencia y primera formación en ambas áreas: teóricxs feministas reconocen la publicación de *Declaración de los derechos de la mujer* por Olympe de Gouges en 1971 y a *Vindicación de los derechos de la mujer* editado por Mary Wollstonecraft en 1792 como parte de la *primera ola* feminista en Europa y a la edición de *El segundo sexo* de Beauvoir en 1949, entre otros, como momentos de consolidación. Por otro lado, gracias a la labor intelectual de bell hooks y Angela Davis, actualmente se reconocen como momentos de emergencia de los feminismos estadounidenses y negros declaraciones como *¿Acaso no soy una mujer?* de Sojourner Truth publicada en 1863 y el trabajo de la periodista Ida Wells publicado entre fines de 1800 e inicios de 1900 por la lucha contra el segregacionismo y a favor del sufragio femenino.

No obstante, al preguntarnos por los feminismos latinoamericanos resulta difícil

rastrear actos y documentos del mismo espíritu que los publicados en el Norte. Al respecto Francesca Gargallo afirma que las feministas latinoamericanas del siglo XIX existieron: tanto mujeres de la elite que se reunían para publicar periódicos para dar a conocer sus ideas, sus producciones literarias y noticias sobre moda y modales, como maestras organizadas en torno a demandas de una educación igualitaria y trabajadoras que exigían igualdad de pago aun siendo una parte minoritaria de los obreros de la época (Gargallo, 2007).

Sin embargo, las feministas latinoamericanas del siglo XIX e inicios del siglo XX parecieran ser más conservadoras que sus contrapartes estadounidenses y europeas, hecho que Gargallo explica al situar su experiencia histórica y socialmente: los ideales y las luchas nacionalistas, antiimperialistas, autonomistas o socialistas que atravesaban a las sociedades latinoamericanas “confluyeron en atrasar la organización autónoma de las mujeres, por el simple hecho que las mujeres estaban participando políticamente en organizaciones mixtas donde eran tratadas con mayor igualdad que en la sociedad que pretendían transformar con su lucha y en las que eran parceladamente legitimadas” (Gargallo, 2007, p.19). Así las cosas, la historia de los feminismos latinoamericanos y del sur global, cuya emergencia pareciera posterior y, por ende, por fuera de la historización clásica de las olas feministas, se encuentra en una constante reescritura a partir del rastreo del accionar de individuos y colectivos al interior de organizaciones comunitarias a propósito de problemáticas e ideales de tipos diversos.

Luego de este breve y superficial recuento resulta evidente que los inicios y las historias de los feminismos (presentados aquí con criterios geográficos pero plausibles de otras organizaciones) se encuentran fuertemente marcados por acontecimientos político-sociales y en este sentido, se constituyen prácticas teóricas (Boria, 2016).

Diferente es la realidad al interior de los estudios de y poscoloniales, que emergen como áreas claramente delimitadas en las últimas décadas del siglo XX con la publicación de *Estudios de la subalternidad. Escritos sobre la historia y la sociedad sudasiática* (Guha, 1982) y los primeros artículos de Aníbal Quijano sobre la colonialidad del poder a comienzos de los ‘90. Sin embargo, entre quienes podemos

considerar sus antecesores y teóricos más relevantes se encuentran Aimé Césaire, Frantz Fanon o Edward Said, intelectuales involucrados en causas independentistas, antiimperialistas y antirracistas en sus respectivos contextos. Debido al trabajo con su obra y las preocupaciones antirracistas, anticoloniales, antiimperialistas -y marxistas en muchos de los casos- que marcan la agenda intelectual del área poscolonial y decolonial es que podemos entablar un primer vínculo con los estudios feministas, en tanto el principal objetivo en el plano teórico es el desarrollo de epistemologías críticas que logren tensionar violencias estructurales y desigualdades naturalizadas.

Si es posible observar una primera correspondencia entre áreas en torno a sus motivaciones y objetivos, otra se produce en el desenvolvimiento de sus trayectorias. Esto se debe al desarrollo de improntas fuertemente interdisciplinarias, que en la actualidad facilitan diálogos a partir de las discusiones al interior de cada zona de estudio: historia, filosofía, literatura, antropología, educación y economía, entre otras son espacios de intervención tanto de los feminismos como de los estudios pos y decoloniales. De hecho, los vínculos entre los feminismos y las teorías pos y decoloniales no son una novedad: en textos de gran relevancia de autores del Grupo de Estudios Subalternos² como Ranajit Guha, Dipesh Chakrabarty y por supuesto, Gayatri C. Spivak, el movimiento feminista y la teoría feminista aparecen como referencias ineludibles. Es posible especular que, por otro lado, en su afán inicial por diferenciarse de producciones teóricas leídas como provenientes de Europa y Estados Unidos, lxs autorxs del área de estudios decoloniales decidieran no recuperar aportes de los feminismos. Más allá de esto, poco después autoras que enmarcaron su producción intelectual en esta área se posicionaron como feministas y desarrollaron su producción intelectual desde esta perspectiva. Entre las más relevantes se encuentran María Lugones, Ochy Curiel y Yuderkys Espinoza.

Vámonos de viaje

² De aquí en más, GES.

En *Teorías viajeras* (2015) Said distingue cuatro fases o etapas recurrentes en el desplazamiento de las teorías que inician con un conjunto de circunstancias en las que la teoría ingresa al discurso y, posteriormente, atraviesa diversos contextos hasta alcanzar un tiempo y lugar en el que su relevancia se actualiza. A esta instancia le sigue un tercer momento, en el cual un conjunto de condiciones produce aceptaciones y resistencias a la perspectiva de análisis recuperada y finalmente, el proceso culmina con la transformación de esa teoría, que es indefectiblemente afectada por el contexto inédito, su nueva posición y usos (Said, 2015, p.12). Si la emergencia de la teoría siempre responde a un orden político-social y, simultáneamente, su cualidad central es viajar, transgredir límites, permanecer en exilio, los desplazamientos de la teoría esconden peligros y potencialidades. Como lo demuestra Edward Said en sus lecturas de Lukács y las reapropiaciones de las mismas realizadas por Williams, Adorno, o Fanon, las adaptaciones corren el riesgo de eliminar la función insurgente de la teoría, que pierde fuerza en nuevos usos y hasta puede convertirse en una especie de dogma teórico con pretensiones abarcativas que exceden su poder de interpretación de la realidad; en sus palabras: “la teoría es una respuesta a una situación social e histórica específica de la que forma parte un acontecimiento intelectual. De modo que lo que es conciencia insurgente en un caso se vuelve visión trágica en otro...” (Said, 2015, p.26). Empero, en los viajes también reside la oportunidad de que una teoría pensada para un contexto específico y ya superado recupere su potencia transgresora. Es que, al mover la teoría a un nuevo escenario, a nuevas situaciones sin pretensiones generalizadoras, o retomando aspectos específicos, como un movimiento o una voluntad epistemológica la teoría puede revigorizarse. La hipótesis de este trabajo es que, si bien existen explícitas filiaciones entre los estudios feministas y los poscoloniales, realizadas como ya mencioné, por feministas que se posicionan en el marco de los estudios pos/decoloniales y por autores del área pos/decolonial que recuperan la tradición

feminista³, este vínculo puede profundizarse para reconsiderar algunos de los problemas epistemológicos que atraviesan a los feminismos contemporáneos.

Al pensar en el viaje de algunos conceptos o métodos y su consecuente adaptación se vuelve evidente que la misma sería facilitada por el amplio terreno que estas áreas tienen en común. La academia estadounidense, que de hecho suele nuclear a los estudios feministas, pos y decoloniales y antirracistas bajo el paraguas de los Estudios culturales, de acuerdo al devenir específico que esta área de estudios ha tenido en el ámbito norteamericano, ha dado cuenta de la capacidad de articulación entre corrientes. Sin embargo, resuena ante su accionar la advertencia de Said acerca de los peligros de domesticar una teoría o actuar dogmáticamente con relación a su perspectiva sociopolítica. Al respecto resultan pertinentes intervenciones como la de García Canclini en *El malestar en los estudios culturales* (1997) o la de Nelly Richard en *Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana* (2005) que si bien, apuestan a los Estudios culturales como área de estudio transdisciplinaria y articuladora advierten sobre el rumbo que esta ha tomado.

Uno de los puntos que hace posible la convivencia de áreas de orígenes disímiles en un mismo campo es la pregunta por la configuración de “otredades”. ¿Qué implica ser otrx, minoría, subalternx? No obstante, existen otras formas de establecer relación entre áreas de estudio que no tienen precisamente que ver con su objeto.

En el marco de los análisis feministas de la cultura el trabajo con materiales de diferentes índoles suele estar atravesado por conceptos clásicos -y en permanente reelaboración- como género, patriarcado, sexualidad o diferencia, entre otros. Estos análisis, que por su perspectiva permiten iluminar aspectos relativos a las dinámicas específicas de relación y configuración de los géneros en las sociedades, pueden ser enriquecidos incorporando otras perspectivas que se han desarrollado a la par y muchas

³O, de hecho, procuran leer las luchas emancipatorias de las mujeres en la historia de modos que previamente habían sido ignorados, tal es el caso de Guha en *Las voces de la Historia* o de Chakrabarty en algunos de los capítulos de *Al margen de Europa*.

veces, en un estrecho vínculo. En este sentido, las operaciones críticas realizadas en el marco de los estudios pos y decoloniales han probado ser clave para pensar la historia y la actualidad del Sur global. En sus desarrollos dos problemas aparecen con insistencia: el primero acerca del sujeto de representación y, el segundo acerca de los métodos de interpretación. En este trabajo procuro explorar cruces potenciales entre estos problemas y, por ende, las construcciones teóricas que de ellos devienen bajo la premisa de que el encuentro entre ambas áreas permite entablar discusiones, reelaborar conceptos y realizar indagaciones creativas.

Suenan palmas en la playa, es que perdimos al sujeto

Pensar la historia, la construcción de *corpus* o el desarrollo de genealogías ha sido una de las grandes preocupaciones tanto de los feminismos como de los estudios pos/decoloniales. El sujeto de representación del feminismo en su emergencia como movimiento político en los siglos XVIII y XIX fue la mujer de acuerdo a las definiciones dadas por la biología. De hecho, la pregunta “¿Acaso no soy una mujer?” (1851) formulada por Sojourner Truth apela a esta noción para poner en jaque los sentidos asociados a otra noción aparentemente biológica⁴ como la raza. En el siglo XX, esta idea fue sujeto de dos discusiones simultáneas: el constructivismo cultural del concepto de mujer desarrollado por Beauvoir en Francia y la crítica a la noción universal de mujer, inherentemente blanca, burguesa y heterosexual iniciada por los feminismos latinoamericanos, negros, lésbicos, *queers* y materialistas en Estados Unidos, y Latinoamérica. Estos debates pusieron en cuestión la categoría monolítica de mujer y provocaron que el sujeto del feminismo entrara en quiebre. En 1990 Judith Butler publica *El género en disputa* (2007) y condensa las preguntas que atravesaban a la academia acerca del sujeto del feminismo, ofreciendo una respuesta posible. Elijo

⁴La mención acerca de lo aparentemente biológico en la raza y el género procuran aludir a los desarrollos de Quijano en (2000) y la reelaboración de esta idea por María Lugones (2008).

retomar su trabajo por considerarlo una referencia ineludible en los estudios feministas desde su publicación, al punto de marcar parte de su devenir. En su propuesta, Butler realiza una crítica a las políticas de la identidad que impregnan parte de los feminismos: “La teoría feminista ha asumido que existe cierta identidad, entendida mediante la categoría de las mujeres, que no solo introduce los intereses y los objetivos feministas dentro del discurso, sino que se convierte en el sujeto para el cual se procura la representación política” (Butler, 2007, p.45). En su perspectiva, la representación tiene una doble implicancia: por un lado, un término operativo que pretende ampliar la visibilidad o la legitimidad, y por otro, implica una función del lenguaje que muestra o distorsiona aquello considerado verdadero acerca de las mujeres. Desde su perspectiva, el feminismo se encuentra en la paradoja de tomar como sujeto de la representación política un sujeto originado en el seno de las mismas estructuras que procura cuestionar. Por otro lado, toda definición del concepto de mujer muestra ser excluyente, en este marco afirma que “La división en el seno del feminismo y la oposición paradójica a él por parte de las mujeres a las que dice representar muestran los límites para las políticas de identidad” (Butler, 2007, p.50). Butler aboga también en contra de las definiciones de la mujer como sujeto feminista estratégico, ya que la exclusión es un resultado de esta definición que, si bien no es intencional, tiene consecuencias. Así, el feminismo no debe rechazar su labor política de representación, pero sí elaborar una crítica a las construcciones identitarias y liberarse de la necesidad de construir una base única y constante. En este sentido, la labor política de representación se realizaría partiendo de una concepción que desnaturalice la categoría de mujer: “Tal vez, paradójicamente se demuestre que la representación tendrá sentido para el feminismo únicamente cuando el sujeto de las mujeres no se dé por sentado en ningún aspecto” ⁵(Butler, 2007, p.51).

Las páginas iniciales de *El género en disputa* se encuentran atravesadas por una

⁵Es importante mencionar que en el marco de la inespecificidad de la noción de mujer una de las respuestas ensayadas se vincula a la categoría de “intersección” planteada por Crenshaw (1989/2012) para comprender el entramado de opresiones que condicionan la experiencia de los sujetos: género, raza, clase, orientación sexual, etc. El uso de esta categoría, pensada en sus orígenes en el marco del ámbito legal, se extendió rápidamente y en la actualidad tiene un rol central en muchas de las propuestas teóricas de los feminismos del sur y de numerosos movimientos sociales y políticos.

discusión relevante para los feminismos de las últimas dos décadas del siglo XX que, con sus reconfiguraciones, sigue vigente en la actualidad: la cuestión de la diferencia y la igualdad, las luchas en materia de políticas de identidad y en contra de estas cruzan hoy en día a la práctica teórica feminista⁶. Este debate no solo se da en los feminismos si no que da cuenta de un clima de época que afecta, con sus particularidades a otros desarrollos del área de las humanidades y las ciencias sociales. De hecho, Butler da cuenta del diálogo con otrxs intelectuales del momento: "Hay discusiones continuas sobre si mi obra o la de Homi Bhabha, Gayatri Chakravorty Spivak o Slavoj Zizek pertenece a los estudios culturales o a la teoría crítica..." (Butler, 2007, p.40). Las asociaciones, además de ilustrar un estado de la cuestión en la academia de la época, resultan lógicas por las preocupaciones que los aúnan. Particularmente en los casos de Spivak y Bhabha la pregunta por la representación es fundamental si observamos sus vínculos con el GES. El grupo, dirigido en sus inicios por Ranajit Guha parte de la pregunta acerca de las posibilidades de representación del subalterno en la historia, sin dudas cercana a la preocupación butleriana por la visibilidad política de lxs sujetxs del feminismo. De hecho, en *Las voces de la historia*, conferencia dada por Guha en 1993 el historiador indaga sobre el lugar otorgado en la escritura de la historia colonial de la India a las mujeres participantes en las insurgencias revolucionarias, a las que coloca en el lugar de "voces bajas", que en las historias nacionalistas cumplen un lugar instrumental y no de agencia en el devenir de los hechos. La escritura de Guha, fuertemente influenciada por sus lecturas de Marx y, posteriormente, por las de Gramsci y orientada a revisar las escrituras de la historia llevan a que su discurrir acerca de la representación sea radicalmente diferente al de Butler. Empero, su voluntad de cuestionar la historiografía elitista de la India a partir de una lectura a contrapelo, de inspiración saidiana, podría ser comparada con la voluntad de cuestionar diversas historiografías nacionales y disciplinarias -o historiografías disciplinarias nacionales- caracterizadas como patriarcales por diversas estudiosas feministas (Franco, 1986;

⁶Para pensar estos debates en el marco de los feminismos latinoamericanos resulta de gran utilidad el trabajo de Nelly Richard (1996).

Robinson, 1998; Doll Castillo, 2002; Alvarado, 2017). El cuestionamiento de Guha a la representación se configura en base a los conceptos de hegemonía y subalternidad gramscianas (Guha, 2002) en la que el *pueblo*, es decir los grupos subalternos se distinguen por estar sujetos a condiciones de explotación “la mayoría de sus protagonistas, esto es, obreros y campesinos, y del trabajo, manual e intelectual respectivamente, de los pobres urbanos no industriales y de los segmentos más bajos de la pequeña burguesía” (Guha, 2002, p.39). La tarea de Guha y de los integrantes del GES será la de visibilizar el accionar de los grupos subalternos, dotarlos de una voz dentro de la historia.

Es difícil pensar, hasta el momento, en viajes teóricos. Hay influencias, claro está, y un estado del discurso que atraviesa muchas de las preocupaciones intelectuales de fines del siglo XX. El trabajo de Butler y el de Guha y muchxs otrxs integrantes del GES, parecen extrañamente emparentados en sus preocupaciones. Serán las reformulaciones realizadas por Spivak atravesadas por la voluntad de realizar una lectura marxista, feminista y deconstruccionista tanto de la historia como de producciones culturales y problemas contemporáneos las que llevan al problema de la representación a un nuevo estadio. La poscolonialidad para la autora no se dedica (o no debería dedicarse) al estudio de un pasado colonial, sino que es una condición global contemporánea (2010) de tránsito del colonialismo al neocolonialismo, es decir del imperialismo territorial al imperialismo económico, político y cultural surgido en el último siglo. En este sentido, la autora considera que ciertos sujetos poscoloniales se recodifican y se apropian de la posición del “informante nativo”.

La categoría de informante nativo proviene de la etnografía y es utilizada para pensar los procedimientos mediante los cuales lxs subalternxs son excluidos de la resistencia⁷. Esta formulación del problema del subalterno constituye un desvío de la

⁷ En este marco, el nombre de el o la informante nativa es encriptado y esto habilita la deshumanización que hace posible el proyecto civilizatorio al imposibilitar una relación ética, que permite su repudio del orden simbólico. El repudio implica dos operaciones, la primera es el ingreso del sujeto al plano simbólico y el segundo, su expulsión del mismo, que implica que el sujeto reaparecerá en lo Real. En la expulsión del informante nativo el texto por ellos enunciado es reescrito por los sujetos que son la norma de lo humano, los sujetos occidentales europeos (Spivak, 2010).

línea de análisis planteada hasta el momento por los integrantes del GES, debido a que la operación de reconstrucción del rol de los subalternos en la historia de la conformación de la nación es reemplazada por la reconstrucción de la posibilidad de borramiento de estos sujetos en el pensamiento occidental. Pero, además, es crítica de la búsqueda del informante nativo como sujeto étnico no atravesado por la historia y accesible como objeto de investigación, es decir, de la búsqueda esencialista de sujetos de minorías representativos de su tradición, figura creada por las disciplinas europeas e inexistente en la realidad. El informante nativo es una figura discursiva inexistente, una posición del sujeto no asumible debido a la artificialidad de su construcción.

Spivak retoma de Jameson la concepción de la historia como el relato del modo de producción, un relato donde lxs informantes nativxs no están representadxs o no son representables. En este sentido, aparecen en el discurso cuando son necesarixs como instrumentos, agentes o testigxs, no es posible encontrar su voz, su testimonio, “entre el patriarcado y el imperialismo, entre la constitución del sujeto y la formación del objeto, la figura de la mujer desaparece” (Spivak, 1998, p.41). El problema ya no es si las subalternas pueden hablar, si no cómo crear las condiciones de posibilidad para escucharlas.

Es evidente en el trabajo de Spivak la preeminencia de las teorías de la enunciación para pensar las posibilidades de la representación, entendida no solo como visibilidad sino como posibilidad de dar sentido al mundo. En sus desarrollos, la inestabilidad del sujeto de la representación alcanza un punto máximo, ya que la subalternidad no es una condición inherente, sino una posición de enunciación que tiene a su alta dificultad para ser recepcionada como condición principal⁸. Las posiciones de lxs sujetxs se reconfiguran en diferentes contextos y el esfuerzo está puesto en observar en cada situación qué sujetxs son visibles, qué sentidos del mundo logran hacerse oír y

⁸En *Crítica a la razón poscolonial* (2010) Spivak afirma que el trabajo teórico enfocado en revelar las determinaciones de raza, clase y género en las prácticas sociales reduce la sobredeterminación a la suma de determinaciones múltiples. Es posible pensar que, a través de este posicionamiento, la autora entabla una discusión con las teorías de la interseccionalidad. Así, apunta a encontrar maneras de pensar las determinaciones múltiples como una figuración, un determinarse de otro modo, que permita romper con la violencia epistémica que fractura los discursos en la posmodernidad.

cómo transformar estas condiciones, en el marco de una práctica teórico-política que rebasa las caracterizaciones del sujeto del feminismo tal como había sido entendido hasta el momento.

Caminanta sí hay camino: desplazamientos hermenéutico-metodológicos en el trabajo con la temporalidad

Los desarrollos de los estudios pos y decoloniales para pensar la representación implican aportes relevantes para quienes procuran reconstruir historias, pensar genealogías o plantear la cuestión de la visibilidad y el sujeto de representación al interior de los feminismos. En este apartado entran en consideración algunas de las estrategias de trabajo con la historia y el archivo que considero factibles de ser retomadas y reelaboradas para complejizar el análisis de lo social más allá de las potencias, los intereses y conflictos que suscitan aún hoy las políticas identitarias⁹. La articulación resulta verosímil en el momento en que se hace evidente que ambas áreas de estudio se preguntan acerca de la capacidad de representación, en tanto visibilidad, de sujetxs inestables. Si bien el rescate de nombres propios de excludxs de la historia es una tarea importante y vastamente puesta en práctica para la conformación de genealogías diversas, las metodologías de lectura e interpretación recogidas dan lugar a exploraciones innovadoras.

Las trayectorias y los posicionamientos de lxs teóricos aquí recuperados son de procedencias disímiles y no pretendo homogeneizar sus posturas ni sugerir su asimilación. No obstante, su trabajo confluye en la medida en que realizan una crítica epistemológica y se enfocan en pensar metodologías de interpretación situada. A la luz de los planteos de Clifford y Said, lo que sugiero aquí son viajes posibles, en concreto,

⁹Sin dudas las políticas de la identidad han sido y son necesarias y productivas en el marco de luchas sociales y en términos de reconocimiento y consecución de derechos para la población. Sin embargo, en el ámbito académico y artístico han tenido efectos dispares en términos de visibilidad y reconocimiento. Un ejemplo es la creciente publicación de historias de las mujeres y disidencias, antologías de mujeres escritoras, pintoras, músicas, etc. que sólo alcanzan a quienes tienen intereses específicos en ellas.

desplazamientos de marcos metodológicos que constituyen herramientas de interpretación que considero es útil recuperar, y, por qué no, reelaborar en la práctica teórica feminista.

Como ya he mencionado, la estrategia más utilizada a la hora de pensar en ampliar la representatividad en las historias disciplinares o identitarias implica recuperar nombres propios que han sido obviados de un canon determinado¹⁰. Este impulso, que atraviesa la tradición feminista latinoamericana¹¹ y europea desde fines del siglo XIX emerge también en la filosofía latinoamericana de la mano de Arturo Roig. En su crítica al canon filosófico como filosofía de la historia de la modernidad colonial desarrolla una propuesta metodológica denominada *ampliación metodológica* (Roig, 1993). Hacer una historia de las ideas desde América Latina implica para Roig transformar el sujeto histórico del pensamiento filosófico: el intelectual. Fuertemente atravesado por la teoría del discurso, propone ampliar el concepto de filosofema para hacer ingresar formas discursivas latinoamericanas que no emergen del ámbito académico, pero, aun así, son de vital importancia. Esta metodología produce necesariamente rupturas en el relato de la historia de la filosofía moderna, eurocéntrico y centrado en el sujeto individual, para empezar a pensar un nosotros a la luz de las filosofías de la liberación. El movimiento implica transformar los criterios de valoración y cuestionar la centralidad de ciertas categorías excluyentes para empezar a observar qué es lo que necesitamos pensar de Latinoamérica. Una estrategia similar ha tenido lugar dentro de los feminismos que critican cánones patriarcales o falocentros¹². En el campo de las literaturas, por ejemplo, la voluntad de hacer

¹⁰ Pienso aquí en el trabajo de los feminismos que intentan recuperar el rol de mujeres, mujeres negras, latinoamericanas, lesbianas, transexuales, travestis, etc. en determinado tiempo, lugar o disciplina.

¹¹ Un ejemplo de esto es el discurso pronunciado en 1895 en el Ateneo de Buenos Aires por Clorinda Mato de Turner titulado “Las obreras del pensamiento en la América del Sur”, en el que recupera el trabajo y los nombres de mujeres latinoamericanas.

¹² El término es utilizado por primera vez por Derrida en *El factor de la verdad*, una lectura crítica de Lacan en la que fusiona los términos falocentrismo y logocentrismo: “El término, retomado por las feministas (...) ha venido a significar todo lo que de represivo y opresivo tiene la cultura (entendida en su sentido más amplio) tradicional (entendida en su sentido más tradicional) o patriarcal” (Olivares, 1997; pp. 48-40)

ingresar al ámbito de lo literario al género epistolar, diarios íntimos, o textos publicados en la prensa permitió la lectura de escritos firmados por mujeres en épocas en las que - se suponía- escribían poco y nada (Ramos, 2003). Podríamos nombrar a esta operación como una ampliación metodológica en tanto se transforma aquello que es factible de ser considerado literatura para dar lugar a voces silenciadas. Esta coincidencia da cuenta de cuán cercanos han estado, en cuanto a preocupaciones y metodologías, los estudios feministas y las apuestas descoloniales.

Si la ampliación metodológica filosófica o feminista es una herramienta para reinsertar en la historia aquellos nombres y tradiciones que quedan por fuera de los cánones, podemos preguntarnos por los efectos que estas incorporaciones tienen y por la potencia de otras estrategias, menos centradas en sujetxs, individuales o colectivos. En relación con esto, Chakrabarty (2008) se pregunta sobre los efectos de la incorporación de las “minorías” a la historia entre 1960 y 1980 realizados por Hobsbawm y Thompson, pero también por las académicas feministas: “Las intervenciones feministas de las dos últimas décadas también han producido un impacto incuestionable sobre la imaginación histórica contemporánea” (Chakrabarty, 2008, p.144). Estas historias dieron lugar al descubrimiento de numerosos personajes y acontecimientos, pero el conflicto radica en pensar si la inclusión de esas minorías provocó alguna transformación en el método y la disciplina histórica en la incorporación de nuevos relatos: “¿Hay experiencias del pasado que no puedan ser capturadas por los métodos de la disciplina, o que al menos muestren los límites de la misma?” (Chakrabarty, 2008, p.154). Ante esta situación pone en crisis la noción de minoría y elige pensar en términos de pasados menores o subalternos a aquellas experiencias del pasado que resultan marginales sin pertenecer exclusivamente a identidades minoritarias o grupos subalternos: “Están marginados no debido a intención consciente alguna sino por representar momentos o puntos en los que el archivo de que se sirve el historiador desarrolla cierto grado de reluctancia respecto de los objetivos de la historia profesional. En otras palabras, se trata de pasados que se resisten a la historización” (Chakrabarty, 2008, p.147). Ante la marginalidad, la propuesta de

Chakrabarty es no domesticar los acontecimientos para hacerlos ingresar en la buena historia, una historia que sigue los protocolos disciplinares que hacen posible su exclusión, sino construir otro modo de hacer, subversivo, que dé cuenta de los límites metodológicos de la disciplina y abra una brecha que supere las necesidades de la democracia representativa (Chakrabarty, 2008).

Pensar desde la brecha apunta a dar cuenta de la pluralidad, de la imposibilidad de asimilación de ciertos acontecimientos a la historia tal como es pensada actualmente y traer los hechos del pasado al presente en tanto se piensa qué puede decirnos aquello que no cabe en los límites de la historia. Esto implica sin duda dislocar los presentes, romper con las cronologías habituales “la escritura de la historia ha de asumir implícitamente una pluralidad de tiempos que coexisten, una dislocación del presente consigo mismo. Hacer visible esa dislocación es lo que los pasados subalternos nos permiten hacer” (Chakrabarty, 2008, p.157). En su propuesta, los pasados subalternos no son un escollo que hay que adaptar en pos de una inteligibilidad en el marco de las grandes historias, sino potencia de ruptura con relatos hegemónicos. De este modo, permite observar cómo ciertas prácticas y, pensando en los feminismos, ciertas luchas perviven aun cuando aparezcan como anacrónicas, cómo la continuidad a partir de la cual pensamos la historia se encuentra en realidad plagada de fisuras hasta entonces imposibles de ser observadas. La invitación es a pensar nudos temporales y dar cuenta de las relaciones entre pasado y presente, interpelar la temporalidad moderna y detectar la pervivencia de prácticas y voces que otras formas de hacer historia no nos permiten observar.

Roig y Chakrabarty observan en el estado de la cuestión de sus disciplinas la dificultad del ingreso de nuevas voces o acontecimientos debido a las propias, y no inocentes, dinámicas de funcionamiento. Las opciones que se presentaron en un principio eran las de adaptar esas voces para que sean audibles en el relato histórico moderno-colonial. Sin embargo, ambos deciden utilizar herramientas metodológicas de raigambre hermenéutica para ir más allá, el primero, en pos de transformar los límites disciplinares, el segundo para evidenciarlos y subvertir la práctica historiográfica.

Mario Rufer y Valeria Añón comparten el diagnóstico acerca de los silenciamientos en “Lo colonial como silencio, la conquista como tabú: reflexiones en tiempo presente” (2018). Rufer y Añón apuntan a señalar la articulación entre el presente de las sociedades latinoamericanas con el silencio fundante acerca de lo colonial, “cuyos tentáculos llegan a una producción de conocimiento organizada en torno de paradigmas modernos, etnocéntricos poderosa mancuerna del sistema-mundo capitalista.” (Añón y Rufer, 2018, p.110). En su artículo se destacan dos metodologías de trabajo con relación al silencio. La primera, más conocida, implica observar los silencios de lo no narrado y las instancias en las que se produce la elisión en la producción histórica: la producción de las fuentes, la producción del archivo, la producción de narrativas y la producción de historias. Estas instancias, que no se dan de manera consecutiva, actúan a modo de capas que dan lugar al silenciamiento.

Por otro lado, en coincidencia con Chakrabarty, los autores plantean la necesidad de reconocer la permanencia de lo colonial, poniendo en quiebre la noción moderna de tiempo -lineal, causal, singular- y abrevan por una historia de las discontinuidades y conexiones. Se preguntan “¿Cómo escudriñar la imaginación histórica para comprender esa especie de interferencia arcaica en el presente?” (Añón y Rufer, 2018, p. 125). Los autores retoman a Patrick Wolfe y Antonio Carlos de Souza Lima para cuestionar la noción de acontecimiento histórico y difuminar sus límites, procurando pensar su persistencia, “En la medida en que el tiempo lineal y vacío de la modernidad coloca la diferencia en el pasado histórico, impide percibir la repetición, la prohíbe, la transforma en el tabú interdicto a la imaginación histórica” (Añón y Rufer, 2018, p. 126). Lo interesante de su propuesta es que se enfocan en los efectos opresivos que posibilita una lectura lineal del archivo que deposita acontecimientos en un pasado claramente delimitado cuando estos, de manera reconfigurada, se reeditan continuamente. Entonces, aquí no procuran ampliar la representación de colectivos, sino observar los efectos que tiene en el presente de los sujetos la adhesión incuestionada a un paradigma histórico moderno occidental que se sirve de la historia, el archivo y la ley para dar lugar al tabú que impide la percepción de principios de

organización del presente de ya larga data. En contra de ello es que hacen un llamamiento a escribir “con una imaginación temporal crítica y de algún modo post (o contra) colonial” (Añón y Rufer, 2018, p.128). Pensando en la escritura de una historia feminista, lxs autores observan que una escritura feminista de la historia reclama una nueva imaginación de la experiencia temporal, en tanto no implicaría simplemente insertar actores y acontecimientos en la serie temporal tal y como la conocemos, sino replantear por completo “las secuencias analíticas de la historia, de la temporalidad homogénea de la política y del Estado y de la propia evolución del capitalismo” (Añón y Rufer, 2018, p.117)

Toma el tren hacia el sur, que allá te irá bien

En un contexto en el que las inquietudes acerca de la producción artística e intelectual de integrantes de colectivos sistemáticamente excluidos de historias y *corpus* disciplinarios no dejan de crecer, el trabajo para dar respuesta a las demandas de reconocimiento e inclusión ha tomado caminos diversos (Ruiz Bellingeri, 2022). La proliferación de publicaciones en torno a estas temáticas alcanza a la población con intereses particulares al respecto, pero, en muchos casos, este reconocimiento e inclusión no se replica fuera de estos ámbitos específicos. Este problema motivó, en sus inicios, las lecturas y relaciones desarrolladas en este trabajo.

Los efectos de un cruce como el aquí planteado, entre las metodologías y hermenéuticas de los estudios poscoloniales y las prácticas teórico-políticas de los feminismos, aún deben ser explorados. Las propuestas de trabajo con la historia y el archivo retomadas realizan desplazamientos que dan cuenta de formas de exclusión, invisibilidad o silenciamiento, así como de la inclusión -problemática o posible y deseable- de sujetos inestables y no esencialistas. Las lecturas realizadas parten del trabajo con textos programáticos con un alto compromiso con los efectos políticos y sociales de la producción crítica de conocimiento. Este compromiso, que también atraviesa a los feminismos desde su emergencia es el que hace posible pensar en viajes,

en desplazamientos teóricos productivos, especialmente para pensar en pasados y presentes feministas con potencia subversiva. La exhortación es a reconocer las similitudes en algunos de los movimientos realizados y a retomar en el marco de los feminismos las propuestas filosófico/historiográficas producidas por teóricxs del sur global, con la expectativa de encontrar nuevas sendas y, sin duda, nuevos interrogantes.

Referencias bibliográficas

- Alvarado, Mariana y De Oto, Alejandra (2017). *Metodologías en contexto: intervenciones en perspectiva feminista poscolonial latinoamericana*. CLACSO.
- Alvarado, Mariana (2020). *Feminismos del sur: Recorridos, itinerarios, junturas*. Prometeo.
- Añón, Valeria, y Rufer, Mario (2018). Lo colonial como silencio, la conquista como tabú: reflexiones en tiempo presente. *Tabula Rasa*, (29), pp. 107-131.
- Boria, Adriana (2016). Operaciones de la teoría feminista. En Boria, Adriana y Boccardi. Facundo. *Prácticas teóricas 2: el lugar de la teoría*. CEA
- Brecht, Bertold (2012). *Poemas y Canciones*. (Vicente Romano, Trad.) Madrid: Alianza Editorial. Versión original publicada en 1939.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa*. (María Antonia Muñoz García, Trad.). Paidós Ibérica.
- Chakrabarty, Dipesh (2008). *Al margen de Europa*. (Alberto E. Álvarez y Araceli Maira, Trads.) Tusquets.
- Clifford, James (2015). Teoría viajera reconsiderada. En Parra Triana, C. y Rodríguez Freire, R. *Cuadernos de teoría y crítica # 1. Teorías viajeras*. (Rodrigo Zamorano, Trad.) Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
- Crenshaw, Kimberlé (2012). “Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color”. En Platero Méndez, R. L. *Intersecciones: Cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. (Raquel Platero y Javier Sáez, Trads.) Bellaterra. Versión original publicada en 1989.
- Doll Castillo, Dolly (2002). Escritura/literatura de mujeres: Crítica feminista, canon y genealogías. *Revista Universum* (17), pp. 83-90.
- Franco, Jane (1986). *Apuntes sobre la crítica feminista y la literatura*. *Hispanamérica*, 15(45), pp. 31-43.
- García Canclini, Néstor (1997). El malestar en los estudios culturales. *Fractal. Revista Trimestral*, 2 (6) pp. 45-60.
- Gargallo, Francesca (2007). Feminismo latinoamericano. *Revista venezolana de*

- estudios de la mujer*, 12 (28).
- Guha, Ranajit (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. (Gloria Cano, Trad.). Editorial Crítica.
- Lugones, María (2008). Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial. En W. Mignolo (Comp.), *Género y descolonialidad* (pp. 13-54). Ediciones del signo.
- Moi, Toril (1988). *Teoría literaria feminista*. (Amaia Bárcena, Trad.). Editorial Cátedra.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. CLACSO.
- Olivares, Cecilia (1997). *Glosario de términos de crítica literaria feminista*. El colegio de México.
- Ramos, María Dolores (2003). “Historia de las mujeres, saber de las mujeres: la interpretación de las fuentes en el marco de la tradición feminista”. En *Feminismo/s 1* pp. 19-32. Universidad de Alicante.
- Richard, Nelly (1996). Feminismo, experiencia y representación. *Revista Iberoamericana*, 62, 733-744.
- Richard, Nelly (2005). Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana. *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO.
- Robinson, Lilian (1998). Traicionando nuestro texto. Desafíos feministas al canon literario. En E. Sullà (Ed.), *El canon literario* (pp. 115-137). Arco Libros.
- Roig, Arturo Andrés (1993). *Rostro y filosofía de América Latina*. EDIUNC.
- Ruiz Bellingeri, Agustina (2022). “Amenazar el archivo, amenazar desde el archivo. Estrategias feministas de intervención sobre lo decible”. *Boletín de Arte* (24), Facultad de Artes. Universidad Nacional de La Plata
- Said, Edward Wadie (2007). *Orientalismo*. (María Luisa Fuentes, Trad.). Penguin Random House.
- Said, Edward (2015). *Teoría viajera*. En Parra Triana, C. y Rodríguez Freire, R. *Cuadernos de teoría y crítica # 1. Teorías viajeras*. (Rodrigo Zamorano, Trad.). Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1998). “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”. (José Amícola, Trad.) *Orbis Tertius*, 3 (6), pp. 175-235. Recuperado de <https://www.orbistertius.unlp.edu.ar/article/view/OTv03n06t01>
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2010). *Crítica de la razón poscolonial: hacia una crítica del presente evanescente*. (Marta Malo de Molina, Trad.) Madrid: Akal.
- Truth, Sojourner (1851). “¿Acaso no soy una mujer?” Recuperado de <https://www.afribuku.com/feminismo-negro-estados-unidos-sojourner-truth-acaso-es-clavitud/>

Los aportes de la perspectiva decolonial al análisis de los movimientos sociales. El caso de la Coordinadora Nacional de Trabajadores y Trabajadoras NO+AFP de Chile (2012-2019)

Contributions of the Decolonial Perspective to the Analysis of Social Movements. The Case of the Coordinadora Nacional de Trabajadores y Trabajadoras NO+AFP de Chile (2012-2019)

Verónica Soto Pimentel*

Fecha de Recepción: 20/09/2023

Fecha de Aceptación: 15/10/2023

Resumen: Este artículo presenta los aportes de la perspectiva decolonial al análisis de los movimientos sociales, e indaga en los saberes que la Coordinadora NO+AFP utilizó para disputar el sistema de pensiones de capitalización individual chileno entre 2012 y 2019. Para ello, se reconstruye la trayectoria de este movimiento mediante una metodología cualitativa y la realización de entrevistas en profundidad y análisis de contenido. Se identifican los saberes de la Coordinadora que emergen de las opiniones de sus protagonistas, de saberes científicos y de los significados materiales e ideales que tienen sus reclamos, en el marco de un sistema previsional impuesto desde la lógica modernidad/colonialidad.

Palabras

clave: doxa – episteme – significados - capitalización individual - pensiones

* Docente e investigadora del área Estado y Políticas Públicas de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales sede académica Argentina y becaria posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con sede de trabajo en el Instituto de Investigaciones Sociales sobre América Latina de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Este artículo es resultado de una investigación financiada por una beca doctoral otorgada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina. Correo electrónico: vsoto@flacso.org.ar
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4391-3427>

Abstract: *In this article I present the contributions of decolonial perspective to the analysis of social movements and I investigate the knowledge that the “Coordinadora NO+AFP” used to dispute the Chilean pension system, based on the individual capitalization, between 2012 and 2019. To do this, I reconstruct the trajectory of this movement through a qualitative methodology, in-depth interviews, and content analysis. I identify the knowledge of the “Coordinadora” that emerges from the opinions of its protagonists, from scientific knowledge, and from the material, and ideal meanings that their claims have, in the frame of implementation of a pension system from the modernity/coloniality logic.*

Keywords: *Episteme – Doxa – Meanings - Individual Capitalization – Pensions*

Atravesamos como humanidad una profunda crisis derivada del proyecto civilizatorio de la Modernidad, cuya expresión más acabada es el capitalismo y su modelo de progreso y desarrollo sin fin y asalto continuo al entorno natural, que está devastando aceleradamente las condiciones de vida en la Tierra. Esto amenaza no sólo la sobrevivencia humana, sino también otras formas de vida (Lander, 2019).

Esta crisis no se limita al conflicto capital/trabajo, sino que abarca lo que el ecologismo y el feminismo llaman el conflicto capital/vida: el capital se apropia no sólo del plusvalor del trabajo, sino también del trabajo gratuito y feminizado que sustenta la reproducción de la fuerza laboral a un costo menor del que tendría si se adquiriese en el mercado (Pérez Orozco, 2021). Además, el capitalismo concibe a la naturaleza como un recurso para el crecimiento económico, negando los límites físicos del planeta y apropiándose de los recursos que pertenecen a futuras generaciones (Pérez Orozco, 2015; 2021), obteniendo ganancias mediante la depredación ecosistémica. Es un modelo “en conflicto estructural con la vida del planeta”, siendo inherentemente ecocida (Pérez Orozco, 2021, pp. 55-56).

En este momento crítico, la humanidad precisa urgentemente de la diversidad “de culturas, formas de conocer, pensar y vivir, como fuentes de alternativas para responder a esta crisis civilizatoria” (Lander, 2019, p.15). Empero, las modalidades

hegemónicas de conocimiento, que fundamentan epistemológicamente este modelo, excluyen las respuestas para superar esta crisis que no se alineen con la reproducción del capitalismo y que cuestionen los supuestos y relaciones de poder que han conducido a la humanidad a esta crisis (Lander, 2019).

En este artículo se describen las interpretaciones que la perspectiva decolonial ofrece para desentrañar este problema epistemológico y de supervivencia planetaria, y sus aportes al análisis de los movimientos sociales, para indagar una arista menos explorada por las teorías clásicas centradas en aspectos estratégicos (como la teoría de la movilización de recursos y oportunidades políticas) e identitarios (como la teoría de los nuevos movimientos sociales): los saberes que usan los movimientos sociales para resistir proyectos civilizatorios impuestos mediante la lógica modernidad/colonialidad. Esto es, que prometen el bienestar universal (modernidad), que en realidad sólo beneficia a una minoría, a costa del empobrecimiento de una mayoría (colonialidad), deslegitimando o invisibilizando los conocimientos y propuestas alternativas para salir de esta contradicción (Lander, 2019; 2005; Escobar, 2010^a; Flórez-Flórez 2015; Flórez-Flórez y Olarte-Olarte 2023; Soto Pimentel, 2021). Para ver la potencialidad de este aporte, en este artículo se analiza, desde la perspectiva decolonial, el caso de la Coordinadora NO+AFP.

Para ello, la primera parte de este escrito desarrolla dos conceptos centrales de la perspectiva decolonial: la colonialidad del saber y la diferencia colonial. Posteriormente, explica que a partir de ellos los saberes de los movimientos sociales se comprenden como emergentes de un modelo de producción basado en una forma hegemónica de construcción de conocimiento que implica dos procesos paralelos:

la supresión sistemática de los conocimientos y las culturas subordinadas (...) por la modernidad dominante; y la necesaria emergencia, en el mismo choque, de conocimientos particulares moldeados por esta experiencia, que tiene por lo menos el potencial de convertirse en los lugares de articulación de proyectos

alternativos y de permitir una pluralidad de configuraciones socionaturales.
(Escobar, 2010b, pp. 28-29).

Posteriormente, se aclara por qué esta mirada es adecuada para analizar un movimiento social cuyos saberes estarían anclados en la modernidad.

La segunda parte, describe la trayectoria de la Coordinadora Nacional de Trabajadores y Trabajadoras NO+AFP, entre 2012-2019. Un tercer apartado reflexiona sobre los saberes utilizados por esta organización para resistir y disputar el sistema de pensiones chileno; un sistema de capitalización individual y administración privada instaurado en 1981 que opera bajo la lógica modernidad/colonialidad. Cerramos este artículo con las reflexiones finales.

Marco conceptual y aspectos metodológicos

La perspectiva decolonial plantea que la humanidad enfrenta una crisis sistémica y planetaria derivada del proyecto civilizatorio de la Modernidad y su máxima expresión, el capitalismo, un modelo de crecimiento ilimitado que enriquece a una minoría mediante la explotación productiva y reproductiva y la depredación ecosistémica. Es urgente, pues, contar con propuestas alternativas, pero las corrientes dominantes de conocimiento que fundamentan epistemológicamente este modelo excluyen respuestas que desafíen su reproducción (Lander, 2019).

Según la perspectiva decolonial, esto se explicaría por una de las dimensiones de la lógica modernidad/colonialidad con la que operaría el proyecto civilizatorio de la Modernidad, la colonialidad del saber¹, una construcción del conocimiento

¹ El proyecto civilizatorio de la Modernidad dice relación con la lógica de poder modernidad/colonialidad que emergió con los procesos de conquista y colonización de América y que sobrevivió a la independencia de las naciones (Quijano, 2005; Mignolo, 2014). Permite responder por qué la implementación del capitalismo, que promete el bienestar universal, es decir la modernidad, se acompaña de procesos de empobrecimiento y destrucción planetaria, es decir, de colonialidad. Porque “la colonialidad no es lo opuesto de la modernidad, es su hermano gemelo escondido en el ático [...]”. Por lo tanto, mientras que la retórica de la modernidad anuncia siempre la salvación, el progreso, la

eurocentrada, surgida durante los procesos de conquista y colonización de América con la “capacidad de presentar su propia narrativa histórica como el conocimiento objetivo, científico y universal y su visión de la sociedad moderna como la forma más avanzada –pero igualmente normal– de la experiencia humana” (Lander, 2005, p. 12). En efecto, dichos procesos se justificaron en la superioridad del conocimiento racional sobre otras formas de comprensión, como los mitos, la magia o la religión. La razón, separada del mundo y del cuerpo, construía saberes verdaderos y objetivos, relacionándose con lo conocido al modo sujeto/objeto (Restrepo y Rojas, 2009). La constitución del sujeto racional se consideró la única causa del desarrollo de la modernidad europea, sus instituciones y la centralidad de Europa en el comercio mundial a partir del siglo XVI.

Consecuentemente, la Modernidad se consideró el estadio más avanzado de la humanidad, imponiéndose, así como patrón civilizatorio y deber ser universal (Castro-Gómez, 2005; Quijano, 2005). Con ello, se establece una diferencia colonial entre saberes legítimos y no legítimos para aportar a la construcción del proyecto civilizatorio de la Modernidad, deslegitimando todo conocimiento no racional/moderno/científico como un obstáculo para su desarrollo o porque puede generar incluso retrocesos (Mignolo, 2003).

De este modo, la auto-concepción del colonizador como superior y más avanzado por su naturaleza racional legitimó la negación, incluso con la violencia, de las formas de conocimiento y patrones de producción de sentido de los pueblos de la “barbarie” para que pudieran salir de su primitivismo o atraso (Lander, 2005). Convirtieron sus saberes “en ignorancia, en superstición, en un no conocimiento” por su carácter no racional (Restrepo y Rojas, 2009, p. 63); fueron aniquilados; o expropiadas cuando eran funcionales al desarrollo de la sociedad moderna y del capitalismo mundial. También se negó todo saber que tensionara la hegemonía de la

civilización, el desarrollo; la puesta en acción de las ideas que la retórica promueve, conduce a la explotación, el racismo, la desigualdad, la expropiación, la injusticia, etc.” (Mignolo, 2014, p. 9). En este sentido, la modernidad no supera a la colonialidad, sino que van siempre juntas. Otras dimensiones de esta lógica son la colonialidad del poder (Quijano, 2005) y la colonialidad del ser (Maldonado Torres, 2010).

sociedad moderna racional, reprimiendo o invisibilizando una serie de experiencias culturales y epistemológicas que emergieron de la negación de su existencia como alternativas a los proyectos civilizatorios.

Otro rasgo de la colonialidad del saber fue su eficacia para borrar “las relaciones entre la ubicación epistémica del sujeto que produce conocimiento, el conocimiento generado y sus articulaciones con procesos de dominación, explotación y sujeción” (Restrepo y Rojas, 2009, p. 65). El relato que Europa elaboró sobre la constitución de la modernidad y el comercio mundial entre los siglos XVI y XVIII, partió del supuesto de que eran productos propiamente europeos, autogenerados gracias a la naturaleza racional de su cultura. Empero, éstos habrían estado precedidos por la violencia, e incluso el exterminio, que esa misma sociedad procuró sobre las comunidades originarias de América, despojándola de sus riquezas y formas de producción y reproducción material, simbólica y epistemológica que fueran funcionales al desarrollo de Europa (Dussel, 2014). La negación del colonizado como sujeto de razón justificó el despojo material y espiritual de América por los colonos bajo la promesa de un futuro de bienestar y desarrollo (la modernidad) e invisibilizó que dicha explotación y despojo (la colonialidad) era necesaria para el enriquecimiento de quiénes pertenecían a la civilización moderna y de quien jugaba el rol de héroe civilizador (Mignolo, 2003).

Esta lógica de construcción de conocimiento, arraigada en los procesos de conquista y colonización de América, persistiría en las ciencias sociales hegemónicas, impidiendo abordar las causas de la crisis civilizatoria y deslegitimando las propuestas alternativas para solucionarla (Lander, 2015; Castro-Gomez y Grosfoguel, 2007). Lo hace excluyendo los conocimientos de los pueblos del sur y los grupos subalternos por considerarlos no racionales, obstruyendo las posibilidades de transformación social que éstos podrían aportar, y bloqueando posibles transformaciones sociales que desafíen la lógica modernidad/colonialidad.

La perspectiva decolonial propone construir unas ciencias sociales ancladas en el diálogo de saberes, integrando en el mismo espacio académico diferentes formas culturales de conocimiento, para legitimar y visibilizar alternativas que desde la

conquista han brotado para resistir y confrontar el proyecto civilizatorio de la Modernidad². Los llama “saberes otros” para distinguirlos de aquellos hegemónicos que los niega, no por una diferencia cultural, sino que desde una diferencia colonial. Es decir, desde una clasificación deliberada y funcional a partir de saberes autoconcebidos como superiores y más avanzados por su naturaleza racional (Mignolo, 2003).

La perspectiva decolonial se presenta así mismo como un saber otro que cuestiona la naturalización del pensamiento único y desoculta sus consecuencias, como vía para encontrar otros pensamientos, otras sociedades (Mignolo, 2014). Con ellos, no pretende instaurar un nuevo paradigma de conocimiento único, sino construir uno “de las variadas oposiciones planetarias al pensamiento único” (Mignolo, 2007, p. 33). Estas oposiciones comparten la crítica de la modernidad desde la experiencia de la colonialidad y el ser negadas como “posibilidad de razón, de pensamiento y de pensar el futuro” (Mignolo 2003, 20).

En este marco, la perspectiva decolonial ha enriquecido el análisis de los movimientos sociales. Primero, permitiendo destacar críticamente una arista menos explorada en el campo: la capacidad de estos actores de construir saberes que se oponen al pensamiento único y que germinan de la diferencia colonial y la lógica modernidad/colonialidad (Flórez Flórez y Olarte Olarte, 2023; Soto Pimentel, 2021). Este análisis se efectúa identificando “los procesos, las formaciones y los órdenes hegemónicos asociados con el sistema mundo (moderno y colonial a la vez)”, haciendo visible, “desde la diferencia colonial, las historias, subjetividades, formas de conocimientos y lógicas de pensamiento y vida que desafían esta hegemonía” (Walsh, 2007, p. 104, citado en Escobar, 2010b, p. 194).

Segundo, porque combate para que estos saberes sean considerados con el mismo estatuto de legitimidad que aquellos que se construyen bajo la lógica de la razón moderna, para lo cual propone colapsar la frontera moderna entre *doxa* (opinión de

² En efecto, Mignolo señala que ya desde el siglo XVI comenzaron a gestarse otras interpretaciones sobre la conquista que emergieron de los procesos de dominación y negación moderno/colonial. Para profundizar en estas producciones ir a Mignolo (2003).

activistas de los movimientos sociales) y episteme (conocimiento científico custodiado por académicos que los estudian) (Flórez-Flórez y Olarte-Olarte, 2023). Siguiendo a Kusch, esto significaría que cuando hablamos de opinión y conocimiento “no anunciamos dos distintos modos de pensar, sino dos aspectos de un solo pensar” (2008: 21). También es reconocer que la opinión es una fuente de significados que dan sentido al existir y, en parte, surgen del existir mismo, sirviendo para “clasificar desde un punto de vista cualitativo lo que está ocurriendo y legitiman además esa valoración” (Kusch, 2008: 28). Por otra parte, significaría que los saberes racionales no son exclusivos de la ciencia, ni la opinión una fuente de saber exclusiva de los movimientos sociales. Consecuentemente, los movimientos sociales pueden producir saberes basados tanto en la opinión como en la ciencia.

En tercer lugar, para la perspectiva decolonial los movimientos sociales pueden ser considerados en el mundo científico no sólo como “objetos de conocimiento”, sino también como sujetos creadores de conocimiento legítimo que puede, incluso, tener el potencial para contribuir a solucionar problemas que la academia y los gobiernos, por años, no han podido resolver, incluso en términos de sobrevivencia planetaria (Escobar, 2014; 2010b; PCN y GAIDEPAN, 2018).

Los saberes otros de los movimientos sociales se pueden identificar en los significados de sus demandas y reclamos. Éstos, siguiendo a Simmons (2014), pueden estar constituidos materialmente, es decir, por las reivindicaciones centrales que hace un movimiento (por ejemplo, la demanda por el acceso a la tierra de comunidades campesinas rurales o la legalización del matrimonio igualitario por parte de la comunidad LGBTIQ+); y por ideas que “indexan y generan significados más allá del hecho [material]” que demandan dichos movimientos (515) (por ejemplo, la demanda por el acceso a la tierra puede significar también el sí mismo de la comunidad). Por último, estos saberes otros pueden sistematizarse en proyectos sociales de mayor complejidad, como, por ejemplo, propuestas legislativas, económicas, territoriales y de defensa de derechos en directa relación con las experiencias histórico-culturales de

quienes componen las organizaciones (Soto Pimentel, 2021; Soto Pimentel y Gradin, 2023).

En definitiva, hacen parte de los movimiento sociales una serie de saberes y significados que son clave para explicar sus demandas y reclamos y que acompañan también sus formas de organización y relación con el sistema político. Así, se puede afirmar que, junto con sus luchas materiales y simbólicas, se dan luchas epistemológicas para disputar la hegemonía conceptual de modelos modernizantes y de desarrollo impuestos sobre ellos (Soto Pimentel, 2021).

La perspectiva decolonial apunta a una lectura no eurocéntrica de los movimientos sociales pues observa en la mayoría de las teorías del campo una cierta excepcionalidad al hablar de Latinoamérica: “si bien parten de que la función primordial de todo movimiento contemporáneo es mostrar los límites de la modernidad, entienden que los movimientos latinoamericanos no pueden cumplir tal función, debido a que la región todavía carece del suelo moderno donde afincarla” (Flórez-Flórez, 2015, p. 19-20). Tendrían poco potencial para denunciar la crisis de la modernidad y ofrecer alternativas a ella. También hay una tendencia a evaluar las luchas de la región como carencias o fracasos, cuestionando la autonomía de los movimientos del sur frente al Estado o su constitución como genuinos movimientos sociales (Flórez-Flórez, 2015; Flórez-Flórez y Olarte-Olarte, 2023).

Flórez-Flórez señala que la salida a esta crítica no es desechar las teorías clásicas. Siguiendo a Mignolo (2003) propone un giro decolonial: cambiar los términos del debate para captar cómo los movimientos latinoamericanos han subvertido los límites de la modernidad, pero tal y como se ha instalado en la región, desplazando las preguntas sobre si éstos, en comparación a los movimientos del norte, son o no críticos de la modernidad, son o no movimientos sociales, son o no capaces de transformar la realidad (Flórez-Flórez, 2023; 2015; 2007; 2005). Para ello, plantea “acompañar a los pueblos en sus luchas, haciendo esfuerzos de no imponer formas academicistas de interpretación de la realidad, basándose en los saberes populares y que propone posibilidades complementarias de comprensión” (PCN y GAIDEPAN, 2018, s/p;

Escobar, 2010b). E, incluso, proponen construir el conocimiento con los movimientos sociales (Flórez-Flórez y Olarte-Olarte, 2020).

El objetivo de este artículo es describir los saberes que utilizó la Coordinadora Nacional de Trabajadores y Trabajadoras NO+AFP entre 2012 y 2019 para disputar el Sistema de Capitalización Individual (SCI) chileno, un sistema de pensiones individual y administración privada. Para ello, se reconstruye su trayectoria, pues estos conocimientos se abordan como emergentes del ejercicio de la colonialidad del saber y de la diferencia colonial por parte de diferentes gobiernos que impulsan la permanencia del sistema de pensiones vigente. Esta reconstrucción se realizó mediante una investigación cualitativa basada en: 8 entrevistas en profundidad, entre septiembre y octubre de 2019, a referentes de las principales organizaciones que componen la Coordinadora –la Confederación de Sindicatos Bancarios y Afines (Confederación Bancaria), Confederación nacional de funcionarios de la salud municipal (CONFUSAM), Federación Nacional de Profesionales Universitarios de los Servicios de Salud (FENPRUSS), el Colegio de Profesores y la Coordinadora de Sindicatos del Comercio y Servicios Financiero– y análisis de contenido de fuentes secundarias creadas entre 2012 y 2019: producciones escritas, orales y audiovisuales de la Coordinadora publicadas en sus redes sociales y sitios webs, y notas de prensa en diarios digitales nacionales acerca de la Coordinadora.

Entre los principales resultados de esta investigación se infiere que los saberes basados en la experiencia del mal funcionamiento del SCI, junto con los saberes científicos sobre la seguridad social que acumula la Coordinadora durante su trayectoria, fungen en una sistematización conceptual de mayor complejidad: una propuesta técnica para un sistema de pensiones público, de reparto, solidario, tripartido y con un fondo de reservas técnicas, que asegure pensiones dignas para todas las personas mayores. A su vez, los significados materiales e ideales que tienen sus reclamos, les permiten discutir la calidad de la democracia en Chile y visibilizar los obstáculos que tienen para incidir en las discusiones sobre reforma previsional, lo cual interpretan como consecuencia del esfuerzo del poder político y económico por acallar

y deslegitimar sus propuestas, de modo tal de mantener su poder y enriquecimiento a costa de las cotizaciones de los y las trabajadoras.

En estos resultados radica la pertinencia de la perspectiva decolonial para analizar un movimiento social cuyas propuestas alternativas estarían “ancladas en la modernidad”. En efecto, se ha cuestionado la utilización de esta perspectiva, pues sería adecuada sólo para el análisis de “movimientos decoloniales”, como las comunidades originarias y sus cosmovisiones no-modernas. La Coordinadora NO+AFP no entraría en esta categoría, pues construye saberes y propuestas basadas en sistemas de protección social típicamente modernos ¿Cómo pueden entonces desafiar la Modernidad?

La respuesta es que, por una parte, como señala Quijano (2005), no todo saber moderno es colonial. Este refiere a una racionalidad específica “que se hace mundialmente hegemónica colonizando y sobreponiéndose a todas las demás, previas o diferentes, y a sus respectivos saberes concretos, tanto en Europa como en el resto del mundo” (p. 2), y que tiene como fin reproducir el proyecto civilizatorio moderno/colonial del capitalismo. Como veremos, la propuesta técnica de la Coordinadora por un nuevo sistema de pensiones moderno, apunta en dirección opuesta a estos objetivos.

Por otra parte, esta perspectiva es adecuada porque busca identificar saberes otros que emanan de la experiencia de la colonialidad y se oponen al pensamiento único. Como se observará, los conocimientos construidos por la Coordinadora emergen de las promesas incumplidas del sistema de pensiones chileno que fue impuesto en 1981 en dictadura, desde la lógica modernidad/colonialidad: la capitalización individual y la administración privada de las pensiones aseguraría el bienestar universal de las personas mayores, ya que ponía como único responsable de la pensión futura al trabajador, evitando la evasión contributiva. Además, se podía libremente definir el fondo de inversión más rentable para depositar los ahorros. Esto redundaría en jubilaciones iguales o superiores al 80% del sueldo en actividad. A su vez, esta

inversión permitiría el desarrollo y crecimiento del país, lo que contribuiría positivamente al sostenimiento del sistema de pensiones y sus prestaciones.

Sin embargo, con el tiempo, estas promesas se fueron desvaneciendo, y mientras la mayoría de los jubilados y jubiladas percibía bajas pensiones, dejando a parte importante en condiciones de pobreza e indigencia (es decir en la colonialidad), los beneficios de la capitalización de los fondos previsionales beneficiaban a los dueños de las administradoras de fondos de pensión, que obtenían cuantiosas ganancias a costa de los aportes de los y las trabajadoras (modernidad). La mantención del SCI como único pilar obligatorio del sistema previsional, fundamentado en su importante aporte para el desarrollo del país, daría cuenta también que alcanzar la “modernidad” sólo es posible manteniendo las condiciones de colonialidad de las personas jubiladas, y no superándolas (Soto Pimentel, 2021).

En este sentido, la propuesta de estudiar la Coordinadora NO+AFP desde la perspectiva decolonial es adecuada en cuanto sus saberes pueden ser considerados como contribuciones significativas al paradigma “de las variadas oposiciones planetarias al pensamiento único”. Esto permite, además, corrernos, como propone Juliana Flórez Flórez, de las preguntas sobre la capacidad transformadora de los movimientos sociales en relación al desempeño de los movimientos de países desarrollados, y observar sus contribuciones para cuestionar el proyecto civilizatorio de la Modernidad tal y como éste fue instalado en la región, destacando su capacidad de construir saberes y proponer proyectos alternativos para disputar la condición de subalternidad en la cual han sido puestos.

La propuesta de este artículo es novedosa y relevante porque la perspectiva decolonial permite enriquecer y complejizar los paradigmas clásicos de análisis de los movimientos sociales mayormente focalizados en cuestiones identitarias y estratégicas. En efecto, diversos autores afirman que estos paradigmas han dado por supuesta la importancia del conocimiento y sus significados en la acción colectiva, aun cuando son esenciales para comprender los reclamos y luchas de los movimientos sociales (Della Porta y Diani, 2015; Simmons, 2014; Snow, 2004).

Trayectoria de la Coordinadora NO+AFP (2012-2019)

La trayectoria de la Coordinadora NO+AFP se divide en tres etapas, respondiendo a los cambios de estrategias que escogieron para alcanzar sus fines, y marcadas transversalmente por la percepción de sus referentes de que sus acciones son invisibilizadas por los medios de comunicación, el poder político y económico, requiriendo continuamente idear acciones para mantener sus demandas vigentes.

Antecedentes y constitución de la Coordinadora NO+AFP

La conformación de la Coordinadora NO+AFP tiene sus antecedentes, según las y los referentes, primero, en un proceso de concientización creciente de que el SCI no aseguraba “buenas pensiones”, en el cual fue crucial su rol como dirigentes sindicales que les permitió conocer las bajas pensiones que iban recibiendo los y las asociadas. Este fenómeno, en un principio, se interpretó como un efecto de transición al nuevo sistema, de personas que habían cotizado también en el sistema de reparto.³ Pero, “la condición paupérrima que son las pensiones en Chile”, se empezó “a ver a medida que más gente se jubilaba por el sistema de capitalización”.⁴ Segundo, en las “batallas previsionales” sectoriales por el “daño previsional” generado por las políticas de descentralización implementadas durante la dictadura. Es el caso de las y los profesores y personal de la salud que pertenecían a la administración nacional y fueron trasladados a la administración municipal, causándoles una importante merma en los ahorros previsionales. Para una de las referentes entrevistadas, esta lucha por el daño previsional “fue el puente preparatorio para lo que será la Coordinadora NO+AFP”.⁵ Tercero, en el rol determinante que tuvo la Confederación Bancaria y su principal referente Luis Mesina, en el inicio de la lucha para terminar con las AFP, siendo los primeros en salir

³ Referente-1 CONFUSAM, entrevista, 24/9/2019.

⁴ Ídem.

⁵ Referente-2 ANEF, entrevista, 2/10/2019.

a la calle a explicar lo que significaba el sistema y que el SCI era la fuente de las bajas pensiones. De hecho, a partir de 2008, producto de la crisis financiera mundial que había producido enormes pérdidas en los ahorros previsionales, y hasta 2010, esta organización protagonizó protestas contra las AFP por su responsabilidad en las pérdidas, conformó un Frente Amplio de Trabajadores en defensa de los ahorros previsionales,⁶ hizo pedidos de restitución de fondos perdidos e interpuso demandas a las AFP, y llamó a los gobiernos a responsabilizarse por estos problemas (Confederación Bancaria, 2010; 2008a; 2008b). En todas estas acciones, enarbolaba la demanda por el fin de las AFP y de la especulación con los ahorros previsionales.⁷

Por otra parte, el proceso de conformación de la propia Coordinadora como movimiento, según diferentes documentos (Coordinadora NO+AFP, s.f.; Confederación Bancaria, 2012⁸), inicia en 2012 con iniciativas para reagrupar a actores del mundo sindical, social, económico y político en torno al tema de las pensiones: en marzo se realizó el Seminario “Sistema Previsional (AFP) y el despojo a los Trabajadores Chilenos”, discutiéndose las problemáticas del SCI y sus contradicciones, la situación de los y las pensionadas actuales y futuras y las posibles soluciones. Se señaló la necesidad de unión entre los y las trabajadoras, movimientos sociales y la ciudadanía, y de salir a la calle para luchar, y alcanzar los cambios deseados. En abril se realiza en Santiago el seminario “En la búsqueda de una nueva previsión, NO+AFP”, y el Movimiento “Ciudadanos por una Previsión Justa y Digna” de la ciudad de Rancagua convocó a dirigentes sociales, sindicales y políticos, para reafirmar el compromiso para terminar con las AFP. Se conformó el Movimiento por la Seguridad Social y la Previsión de la ciudad de Concepción que aglutinaba a diferentes sindicatos en la región del Bío-Bío. En Talcahuano emergió la Coordinación por NO más AFP y en defensa de las Mutuales. Posteriormente, siguieron experiencias similares en otras ciudades como Valdivia, Valparaíso y Arica.

⁶ Principios de este movimiento: <http://piensachile.com/2008/11/chile-por-la-defensa-de-nuestros-ahorros-previsionales/>

⁷ Mesina, L. Declaración fuera del Ministerio del Trabajo y Previsión Social Chile, 2008.

⁸ Bertin, J. (Dirección). (2012). Documental "No+AFP" [Película].

El 5 de junio de 2013 se realiza en Santiago el encuentro multisindical “A terminar con las AFP”, organizado y convocado por las sindicales Confusam, Fenpruss, Anef y la Confederación Bancaria (Resumen, 2013). Allí elaboraron un diagnóstico del sistema de pensiones, sus problemas, posibles soluciones y revisaron la experiencia internacional. Discutieron estrategias para elaborar una propuesta técnica y realizar movilizaciones, difusión y propaganda (Resumen, 2013).

Este encuentro culmina con la constitución de la Coordinadora. En la declaración fundacional se afirma que con la implementación del sistema de pensiones actual se han confiscado las “cotizaciones de los trabajadores, creando una fuente de capital disponible para financiar inversiones de los grandes grupos económicos”. Que el sistema ha sido exitoso en la “expropiación de parte del salario de los trabajadores en beneficio de una minoría de saqueadores, a quienes el Estado chileno ha entregado plena protección”. Que la causa de las bajas pensiones es que el sistema está “fundado en el principio de capitalización individual para el mercado especulativo”, y que su función no es otorgar pensiones, siendo una “industria de la especulación en el mercado financiero con los ahorros de los trabajadores”. Consecuentemente, quienes trabajan han perdido y visto vulnerados sus derechos, mientras que los dueños de las AFP siempre han ganado utilizando su dinero.

A partir de este diagnóstico emergen los principales reclamos de la Coordinadora: la eliminación de las AFP, la recuperación de los fondos de pensiones de los y las trabajadoras, y que el Estado se responsabilice por el daño previsional provocado. Finalmente, se comprometen “a trabajar de forma unitaria para ayudar a la movilización de los trabajadores habiéndose conformado una coordinación nacional permanente”.⁹

Visibilización pública, incidencia política y construcción de la propuesta técnica (2013-2016)

⁹ Declaración fundacional: <https://resumen.cl/articulos/nace-amplia-coordinacion-sindical-para-terminar-con-las-afp>

Un segundo momento en la trayectoria de la Coordinadora es entre 2013 y 2016, marcado por la visibilización pública del movimiento, la incidencia política y la elaboración de una propuesta para la creación de un nuevo sistema de pensiones.

Hasta el año 2016, pese a la realización de marchas e intervenciones para visibilizar la demanda por NO+AFP y la participación de la Coordinadora en el debate previsional convocado por el gobierno de Bachelet en 2014 para reformar el sistema previsional, el movimiento no tenía aún visibilidad pública. La adquiere, según las entrevistas, en 2016 con el “caso Myriam Olate”¹⁰, que generó grandes marchas ciudadanas contra las AFP sin precedentes en todo Chile. Según una referente, si bien estas marchas no fueron convocadas sólo por la Coordinadora, sino también por grupos desarticulados que luego fueron desapareciendo, ésta “hace como de vocera y parlante de este momento de indignación popular, y, luego, [logra] tomarse y apropiarse de esa indignación, de ese descontento, de seguir promoviendo la acción colectiva”.¹¹

En efecto, ante la respuesta del gobierno de Bachelet a las movilizaciones de diseñar una reforma previsional mediante un “gran pacto nacional”, la Coordinadora jugó de interlocutora de la ciudadanía para exponer ante la mandataria “razones fundadas para pedir el término del SCI y los principales lineamientos de una propuesta de reemplazo por un verdadero sistema previsional basado en el reparto solidario y con aporte tripartito”,¹² agregando que seguirían “activos y movilizados hasta conquistar un sistema previsional que otorgue pensiones dignas a todos los chilenos y chilenas”.¹³ Ahora bien, este lugar lo ocupó la Coordinadora no sin esfuerzo, pues, acorde a los y las referentes, la Presidenta en principio se reunió sólo con los dueños de las AFP, y derivaba a la Coordinadora a encontrarse con la Ministra del Trabajo. Por ello, luego del encuentro presidencial, la Coordinadora declaró estar disponible para el llamado a

¹⁰ Una persona, relacionada con la clase política, que recibió una millonaria pensión del Sistema de Reparto de Gendarmería sin contar con los requisitos mínimos para ello

¹¹ Referente-1 ANEF, entrevista, 10/9/2019.

¹² Coordinadora No+AFP, Publicación de Facebook, 2016b.

¹³ Ibid.

un “gran acuerdo nacional de la presidenta”, pero que ello suponía “que quienes deben estar en el debate son justamente los propietarios de esos recursos”.¹⁴

El 2016 estuvo marcado por “un conjunto de movilizaciones impresionantes, que forzaron incluso al gobierno a plantear reformas previsionales, pero que en definitiva solamente dieron más aliento al sistema de AFP”.¹⁵ De hecho, la presidenta Bachelet afirmó por cadena nacional que la demanda de la Coordinadora era justa y legítima, y que las pensiones eran un problema. Pero propuso una reforma que, si bien introducía elementos de reparto al sistema previsional, reincorporando el aporte patronal e incrementando el porcentaje de cotización en un 5% adicional que iría a un fondo de ahorro colectivo, mantenía como pilar obligatorio el SCI.

Es por ello que, ese mismo año, la Coordinadora pone en marcha una de las estrategias planteadas en el momento de su creación: “tener una respuesta, una alternativa frente al sistema previsional de capitalización individual ..., basada en los principios de la seguridad social y en particular de la solidaridad y el reparto”.¹⁶ Esto rompía con lo que para ellos y ellas caracterizaba a muchos movimientos sociales que denuncian, se oponen, “pero pocas veces levantan alternativas claras frente a lo que están denunciando”.¹⁷ Por ello, la Coordinadora “no es solo NO+AFP, sino también elaboradora de una forma técnica alternativa, verdadera, para dar solución al drama que viven los pensionados y pensionadas en Chile”.¹⁸

Esta propuesta se basó en la convicción de que quienes debían estar en el debate sobre las pensiones, para que un “acuerdo nacional sea realmente democrático”, eran los “verdaderos dueños de los fondos previsionales” que como tales no podían “quedar ajenos a una decisión respecto al uso de [sus] fondos”.¹⁹ La elaboración de la propuesta fue:

¹⁴ Mesina, Luis., Declaración tras solicitar reunión con presidenta Bachelet, 2016a.

¹⁵ Op. cit. Referente-2 ANEF.

¹⁶ Referente FENPRUSS, entrevista, 3/9/2019.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Referente-2 CONFUSAM, entrevista, 10/10/2019.

¹⁹ Coordinadora NO+AFP, Declaración pública NO A LA AFP ESTATAL, 2016a.

consecuencia de cientos de reuniones, de debates, foros y seminarios donde han participado también cientos de dirigentes, trabajadores y ciudadanos comunes. Recoge el aporte y la reflexión de miles de compatriotas que con sus distintas miradas han aportado a la creación de conocimiento en un tema en que precisamente involucra al conjunto de la sociedad en esta materia. También recoge el aporte de investigaciones, reflexiones que por años vienen efectuando desinteresadamente muchos intelectuales y estudiosos de diversas disciplinas, que han comprendido que la seguridad social [debe ser] entendida como un derecho fundamental.²⁰

El diagnóstico de la Coordinadora fue que el SCI estaba fracasado, sus pensiones eran insuficientes y la capitalización individual no respetaba los principios de la Seguridad Social, ni los de la propia Constitución chilena. Por ello, propone eliminar el SCI creando un nuevo sistema de seguridad social moderno, universal, “de reparto, solidario y con financiamiento tripartito de trabajadores, empresas y Estado” (Coordinadora NO+AFP, 2016, p. 22), basado en la igualdad y en las pensiones concebidas como un derecho humano garantizado por el Estado.

El objetivo de la propuesta técnica era mejorar sustancialmente las pensiones actuales y hasta el 2100, cautelando el equilibrio fiscal, pero siendo funcional a “dar amparo a las personas en estado de necesidad” y no del mercado (Coordinadora NO+AFP, 2016, p. 13). Para ello, se contempla la creación de un fondo de reservas técnicas “que garantiza el pago de las obligaciones del sistema en eventuales períodos de estrés financiero” y el impacto del envejecimiento de la población (Coordinadora NO+AFP, 2016, p. 22). Las inversiones del fondo tendrán criterios éticos, evitando inversiones especulativas de alto riesgo, y contribuyendo “al desarrollo de la economía y al desarrollo del país”.²¹ Una nueva institucionalidad, la Administradora de Seguridad

²⁰ Mesina, L., Presentación propuesta previsional NO+AFP, 2016b.

²¹ Ibid.

y Previsión Social, administrará y gestionará los fondos de capitalización individual acumulados hasta el cambio del Sistema y los compromisos de pago de pensiones.

Esta propuesta se presentó con un análisis técnico y macroeconómico que describió las bajas pensiones otorgadas por el SCI, la situación de pobreza de los/as jubilados/as, y demostró financiera y económicamente que un sistema totalmente diferente era posible y sustentable. Propuso un plan de transición para que la transformación no generara desequilibrios económicos, e igualmente pudieran aumentarse las pensiones “hoy”.

Estrategias y acciones para mantener la vigencia de la demanda NO+AFP (2017-2019)

Este tercer y último período de la trayectoria de la Coordinadora se caracteriza por el esfuerzo de la organización por mantener vigente la demanda por NO+AFP en un año electoral y, posteriormente, durante el gobierno de Sebastián Piñera, donde preveían que, por su talante neoliberal, habría aún menos espacios para disputar el sistema de pensiones.

En marzo de 2017 se realiza la cuarta Marcha NO+AFP, y en abril Bachelet anuncia la reforma previsional (que enviará al parlamento en agosto). Ésta, manteniendo el SCI, incrementaba el porcentaje de cotización a cargo del empleador, pero se reducía el porcentaje destinado a ahorro colectivo al 2%. Los y las voceras de la Coordinadora expresaron que esta propuesta no mejoraba las pensiones hoy, mantenía la “filosofía” de la capitalización individual, contraria a los principios de la seguridad social, e incumplía “el clamor de la ciudadanía que exige un cambio profundo para garantizar seguridad social y pensiones dignas” (Coordinadora NO+AFP, 2017, p. 1). Así, “el gobierno se pone del lado... de los grandes grupos económicos que seguirán disponiendo de nuestro ahorro para el financiamiento de sus negocios y no al pago de pensiones” (Coordinadora NO+AFP, 2017, p. 2).

Ante este escenario, para reforzar el reclamo por NO+AFP, se realiza un plebiscito para consultar si la ciudadanía quería continuar con las AFP. Esta herramienta no era institucional pues no existe en la Constitución, pero lo describen como un acto democrático con toda la legitimidad “que le da la organización y la lucha por una causa tan necesaria como es la del sistema de pensiones para Chile”.²² Se fundamentaba en el derecho de la ciudadanía a pronunciarse sobre materias que son vinculantes con la condición humana,²³ como una forma de empoderar a la gente, de restituir la soberanía al pueblo, ya que la “soberanía debe descansar en la voluntad popular y ese es el principio fundamental que nos anima”.²⁴ Según la Coordinadora, el plebiscito se autogestionó con apoyo de organizaciones de la sociedad civil, sin aportes del Estado o partidos políticos, para mantener la autonomía del movimiento.

En la votación de octubre de 2017 participaron casi un millón de personas, y un 98% votó a favor de terminar con las AFP. Pero pese a su éxito, según las entrevistas, fue escasamente cubierto por los medios de comunicación hegemónicos, influido también por el inicio de la campaña electoral presidencial. No obstante, rescatan que esta estrategia permitió que sus demandas estuvieran presentes en el debate electoral y que las y los candidatos tuvieran que definirse respecto a qué proyecto previsional proponían, o si querían continuar con el SCI. Señalan que el plebiscito desafió a quienes dicen que la gente no quiere terminar con las AFP, sino que lo que quiere son mejores pensiones.²⁵

Con la asunción en marzo de 2018 del gobierno neoliberal de Sebastián Piñera (2018-2022), y su propuesta de reforma previsional, la cual, basándose en el principio de la propiedad de los trabajadores sobre sus ahorros, incrementaba el porcentaje de cotización a cargo del empleador al 4%, recursos que irían directamente a cuentas individuales, no de ahorro colectivo, la Coordinadora previó un recrudescimiento de la invisibilización del movimiento y sus demandas, siendo fundamental, como señalaron

²² Espinoza, C., Lanzamiento Plebiscito No+AFP, 2017.

²³ Mesina, L., Trasmisión en vivo de la Coordinadora No+AFP, 2017a.

²⁴ Mesina, L., Lanzamiento plebiscito No+AFP, 2017b.

²⁵ Oradora, Lanzamiento IPL NO+AFP, 2018.

en la totalidad de las entrevistas, mantener un constante estado de movilización y visibilización de la propuesta técnica, comprometer a la ciudadanía con la demanda por NO+AFP y sumar nuevas estrategias para incrementar su conocimiento público. Para ello acordaron la construcción de una Iniciativa Popular de Ley (IPL) y la implementación de la “estrategia jurídica”.

La elaboración de una IPL, basada en la propuesta técnica, se acordó en el tercer Congreso Nacional de la Coordinadora en enero de 2018.²⁶ La IPL tampoco es una herramienta institucional en Chile, sólo el ejecutivo tiene la iniciativa legislativa cuando implica gasto público, como lo es una reforma previsional. Según las entrevistas, no está estipulado en la Constitución el derecho para que el pueblo haga proyectos para garantizar sus derechos, mejorar su calidad de vida o generar políticas públicas y presentarlas en el parlamento.

Con la IPL se pretendía “devolver al pueblo, a los ciudadanos, a los trabajadores la capacidad legislativa, secuestrada por una constitución espuria e impuesta, que impide a los ciudadanos ser partícipes de la construcción de las leyes que le afectan”.²⁷ Para sus referentes, también era otra forma de romper con la creencia de que los movimientos sociales sólo protestan, sin hacer propuestas.

La metodología de elaboración de la IPL contempló la participación ciudadana en todo el país (entre junio y noviembre de 2018), mediante encuentros sociales, cabildos, o una página web. Las discusiones versaron sobre un anteproyecto de ley, basado en la propuesta técnica, y temáticas pre-establecidas por la Coordinadora (principios de la seguridad social, edad de jubilación, tipo de pensiones, administración y destino de fondos, desigualdad de género). Se registraron 735 cabildos en todo el país, diez mil participantes y más de dos mil horas de discusión y deliberación.

Según la Coordinadora, este proceso participativo permitió refrendar la propuesta técnica, complementarla en aspectos específicos que no se explicitaban, y

²⁶ Hasta octubre de 2019 la Coordinadora realizaba encuentros nacionales entre sus organizaciones y la ciudadanía, tales como, congresos bianuales y conferencias anuales de planificación de actividades.

²⁷ Mesina, L., Discurso Lanzamiento IPL NO+AFP, 2018a.

movilizar a las bases para que promovieran, defendieran y replicaran la propuesta y el proyecto de ley en diferentes espacios.²⁸ Fue un nuevo instrumento “de educación y movilización ciudadana..., [de] mayor legitimidad en la permanente comunicación con la gente”²⁹ y de profundización de la democracia, en un país “donde la democracia se ha concentrado en algunas instituciones del Estado y en ir votar por representantes cada una cierta cantidad de años”.³⁰ En marzo de 2019 la Coordinadora presentó en los patios del Congreso de la Nación la IPL. El proyecto fue recibido por parlamentarios y parlamentarias afines y, según las entrevistas, no salió en los medios de comunicación.

En enero de 2019 (durante la Conferencia Nacional de la Coordinadora NO+AFP) se acuerda realizar la acción “estrategia jurídica”,³¹ la que tuvo como objetivo cuestionar el principio fundante de la reforma previsional del gobierno de Piñera, la propiedad privada, y evidenciar la “contradicción y mentira” con la que opera el SCI: “si bien es cierto que nos dicen que los fondos son nuestros... nosotros no podemos hacer uso de esos fondos”.³² Aun cuando “la Constitución política del Estado de Chile, la constitución de Pinochet, dice que existe el derecho de propiedad privada, y el DL 3500, y las AFP dicen, y el gobierno dice y el Superintendente de Pensiones dice que el fondo de ahorro es de los trabajadores... eso no es realidad”.³³

Para demostrarlo, como relatan en las entrevistas, bajo el argumento de la propia contraparte, de que los ahorros previsionales son de propiedad de quienes trabajaban, que son inversores e inversoras en la industria, accionistas de los grandes ahorros del país, “gracias a que la propiedad..., estaría garantizada con todo el tema de AFP”,³⁴ se llamó a las personas pensionadas en dificultad económica a solicitar a las AFP la restitución de sus fondos para solventar su supervivencia. Pero, como habían previsto,

²⁸ Abufón, Presentación metodología IPL NO+AFP, 2018^a.

²⁹ Op. cit., Mesina, 2018.

³⁰ Mesina, Discurso Cierre de campaña Iniciativa Popular de Ley NO+AFP, 2018b.

³¹ Op. cit., Referente-2 CONFUSAM.

³² Op. cit., Referente-2 ANEF.

³³ Op. cit. Referente-1 CONFUSAM.

³⁴ Op. cit. Referente-2 CONFUSAM.

las AFP rechazaron la petición, poniéndolas en jaque ¿los fondos eran realmente propiedad de los/as trabajadores?

Un segundo paso de la estrategia jurídica fue en julio de 2019, cuando, con la colaboración de la Fundación Casa Común, interpusieron 14 recursos de protección en las Cortes de Apelaciones de las capitales regionales del país, solicitando que determinaran si las y los trabajadores eran propietarios y propietarias de los fondos previsionales y si las administradoras estaban obligadas a devolvérselos. Si la respuesta era no, como señala una de las entrevistadas, “le demostramos a todo el pueblo de que nos vinieron engañando treinta y siete años diciendo que los fondos son nuestros, pero no son nuestros en realidad porque nadie dispone, nadie decide ni nadie de los trabajadores goza de su ahorro, los únicos que se enriquecen y se aprovechan de eso son las sociedades anónimas”.³⁵

Del total de recursos presentados –correspondientes a personas militantes de la Coordinadora– ocho fueron admisibles. Esto demostraba, para la Coordinadora, que “hay una controversia, la propia Corte de apelaciones tiene diferentes criterios para abordar esta petición”.³⁶ En dos de ellos, se solicitó al Tribunal Constitucional que se pronunciara sobre “la eventual inaplicabilidad por inconstitucionalidad del decreto ley N3500 [decreto que rige el SCI]” pues “su aplicación... produciría una norma que generaría un efecto jurídico contrario a la Constitución, afectando el derecho de propiedad” de los recurrentes sobre los fondos previsionales (Nogueira Alcalá, 2019). En el fallo se señalaba que había una

evidente contradicción frente al derecho de propiedad que tiene el trabajador respecto de la capitalización individual... [en tanto] no puede utilizarla en su propio beneficio para salir de una insolvencia sobreviniente... [, y] con la garantía constitucional... [del] Estado que supervigile el adecuado ejercicio del

³⁵ Dirigenta Coordinadora de Sindicatos del Comercio y Servicios Financiero, entrevista, 10/10/2019.

³⁶ Mesina, L., Campaña #esmiodedidoyo, 2019.

derecho a la seguridad social, lo que evidentemente en este caso no se da. (Rol 2797-2019, Corte Antofagasta).

Para las personas entrevistadas era muy difícil que el Tribunal Constitucional fallara declarando inconstitucional el SCI (de hecho, no lo hizo), pero, esta estrategia ponía nuevamente la demanda por NO+AFP en el espacio público y los medios de comunicación. Como señaló uno de los entrevistados, esta estrategia abrió “un debate muy intenso, el gobierno, los empresarios, todo el mundo está opinando del tema, los medios de comunicación están hablando sobre este tema, porque hemos nuevamente puesto en cuestión el sistema de pensiones”.³⁷ Otra de las entrevistadas señaló que “esto va marcando precedentes y va también generando despertar en la gente”.³⁸ Y como este alegato duraría muchos meses, ya era potente la estrategia “en el sentido de poner el tema a la vista, y que no sigan tapándolo”.³⁹

La Coordinadora postuló que no buscaba solucionar el problema previsional sacando la totalidad o parte de los ahorros previsionales, porque esta era una salida individual, y la seguridad social debía ser solidaria y colectiva. Lo que buscaba era que, si el Tribunal fallaba a favor de los/as trabajadores, ellos pudieran “imponer que se forme un nuevo sistema de pensiones, donde haya una pensión básica solidaria para que todos tengamos una pensión más justa, más digna”.⁴⁰ Y si se fallaba en contra, se develaba que hay “en Chile derechos de propiedad en letra grande para los grandes empresarios, y derechos de propiedad en letra pequeña para los trabajadores y trabajadoras”.⁴¹

En definitiva, el fin era cuestionar los cimientos de un sistema basado en “premisas falsas”, pues el decreto que da origen a la ley de capitalización individual, no respeta el derecho constitucional a la propiedad privada, ni el de seguridad social.

³⁷ Op. cit., Referente-1 CONFUSAM.

³⁸ Op. cit. Referente-2 ANEF.

³⁹ Op. cit., Referente-2 CONFUSAM.

⁴⁰ Dirigente Colegio de Profesores, entrevista, 16/9/2019.

⁴¹ Op. cit. Mesina, 2019.

Entonces, en cualquiera de los dos casos, se refrendaba que “el sistema de capitalización individual, es un sistema de ahorro forzoso, es un modelo que no está en condiciones de entregar pensiones a la gente al término de su vida laboral, pensiones dignas”.⁴²

Posteriormente, el 6 de octubre, la Coordinadora convocó a una nueva marcha por NO+AFP, y tenían otras estrategias de acción para cumplimentar los objetivos que se había propuesto a inicios de 2019. Pero, el 18 de octubre de 2019 ocurre el “estallido social”, un proceso inédito de multitudinarias protestas y movilizaciones a nivel nacional, iniciadas por estudiantes secundarios en reclamo por el alza del pasaje en el transporte público y que durará con más o menos intensidad hasta marzo de 2020 con las medidas de aislamiento por el COVID19. Estos acontecimientos marcaron un cambio de rumbo en la agenda de la Coordinadora, teniendo que adaptar sus estrategias de acción e incidencia.

Saberes de resistencia de la Coordinadora NO+AFP

A lo largo de la trayectoria de la Coordinadora NO+AFP observamos saberes que contribuyen a su constitución y desarrollo, fundamentan sus reclamos y disputan la hegemonía del SCI.

En la etapa de antecedentes y constitución se da un proceso de acumulación de saberes que surgen del “existir mismo” y le “dan sentido a la existencia”, sentido que inspirará la lucha por un cambio al sistema previsional. Efectivamente, precedió la conformación de la Coordinadora un proceso de concientización sobre las fallas del SCI, basado en la experiencia de los trabajadores que al jubilarse recibían bajas pensiones y de las batallas previsionales del personal docente y salud. Adicionalmente, se acuñaron conocimientos técnicos proporcionados por la Confederación Bancaria sobre el funcionamiento del sistema financiero y su relación con los ahorros

⁴² Op. cit. Referente-1 CONFUSAM.

previsionales, fundamentales para comprender el porqué de las bajas pensiones y la necesidad de terminar con el SCI.

Cuando se organizan los seminarios y encuentros entre 2012 y 2013 para discutir y elaborar propuestas para resolver la problemática previsional, se identifica la incorporación de saberes técnicos y basados en la opinión provenientes de las/os trabajadoras/es, los movimientos sociales, los sindicatos y políticos. Estos encuentros culminarán con la constitución de la Coordinadora como movimiento y el reclamo por NO+AFP, cuyo significado material es la eliminación de las AFP, la recuperación de fondos previsionales y la reparación del daño previsional por parte del Estado.

Ya fundada la Coordinadora, entre 2013-2016 se construye la propuesta técnica, la cual nace de los procesos de movilización por NO+AFP y de la exclusión del gobierno en sus proyectos de reforma previsional de esta demanda. Sistematiza una serie de conocimientos provenientes tanto de la opinión de “miles de compatriotas y sus distintas miradas” respecto del sistema de pensiones como de investigaciones que fundamentaron técnica, socioeconómica y estadísticamente la creación de una nueva institución para la protección social en la vejez anclada en la seguridad social, la solidaridad, el reparto y el equilibrio fiscal.

La propuesta técnica mantiene los significados materiales acuñados en la etapa fundacional, e incorpora significados ideales asociados con que quienes deben estar en el debate sobre las pensiones son los dueños de los ahorros previsionales, y con la necesidad de romper con la creencia de que los movimientos sociales sólo reclaman, pero no hacen propuestas, significados que también estará presente en las estrategias posteriores.

En el último período de su trayectoria se puede determinar la reformulación del reclamo por NO+AFP mediante la realización de un plebiscito ciudadano y la creación de una iniciativa popular de ley, cuya elaboración, si bien recuperó la propuesta técnica, se “mejoró con la opinión de la ciudadanía” mediante cabildos y encuentros de discusión. En ambas iniciativas, al ser herramientas políticas inexistentes en la Constitución chilena, destaca su significado ideal: restituir la soberanía al pueblo,

empoderarlo, para que ejerza su derecho a participar, opinar y hacer propuestas políticas sobre temas que le interesan o le afectan, sobre todo cuando éstas no están alineadas con los partidos políticos o los gobiernos.

El reclamo tras la estrategia jurídica y la restitución de fondos, también significa algo más que recuperar ahorros para solventar la crisis de sobrevivencia. Cuestiona el concepto de propiedad privada que fundamenta el SCI mostrando sus contradicciones: si los fondos previsionales no eran extraíbles ¿cómo podía defenderse la propiedad privada sobre éstos? Ello debatió la universalidad del principio de propiedad, pues mientras las sociedades anónimas accedían a los ahorros previsionales y se enriquecían, los y las trabajadoras no podían hacer uso ni goce de éstos. El reclamo de restitución de fondos no significaba que se devolvieran los ahorros, sino que la salida al problema previsional no debía ser individual, sino colectiva.

Estos saberes y significados permitieron cuestionar que el SCI era el único camino para obtener buenas pensiones, evitar la quiebra del sistema y mantener una economía vigorosa, al presentar una propuesta que, basada en el sentir de la ciudadanía respecto a la problemática previsional, mostraba técnica y económicamente cómo era posible alcanzarlo mediante un sistema de reparto y ahorro colectivo. La defensa de un nuevo sistema de pensiones basado en el concepto de jubilación como un derecho disputaba la concepción del sistema previsional como un mecanismo de ahorro individual, para presentarlo como uno de protección social que, para garantizar derechos requiere de la articulación de una serie de elementos que van más allá de las personas y su capacidad de ahorro. Consecuentemente, se disputa “quien” es el garante de la pensión para la vejez, incorporando en ese rol al Estado. Con la construcción de estos saberes se buscó potenciar una democracia participativa donde el pueblo y la gente participaran de lo público más allá del voto, cuestionando los canales y actores institucionales para ello en Chile, los cuales no contemplan mecanismos de participación ciudadana para proponer reformas previsionales.

Los saberes utilizados por la Coordinadora, también fueron una forma de resistir a la constante invisibilización y deslegitimación de sus demandas y propuestas, y

denunciar que el SCI era, más que un mecanismo de ahorro para las personas jubiladas, un mecanismo para expropiar y confiscar los ahorros previsionales como una fuente de recursos para el desarrollo del mercado de capitales y grandes grupos económicos, en desmedro de la calidad de vida de las personas jubiladas. Consecuentemente, para la Coordinadora, que la Constitución chilena no admitiera cambios propuestos por la ciudadanía, que las reformas previsionales de Bachelet y de Piñera conservaran el SCI, y que los medios de comunicación no visibilizaran propuestas alternativas al actual sistema de pensiones, reflejaría el intento de proteger, por encima de los intereses de los y las trabajadoras y personas jubiladas, los intereses del poder económico y político que allí se concentra.

Conclusiones

El objetivo de este artículo fue analizar los aportes de la perspectiva decolonial al análisis de los movimientos sociales mediante la identificación de los saberes que utilizó la Coordinadora NO+AFP, entre 2012 y 2019, para resistir y confrontar la imposición desde la lógica modernidad/colonialidad del SCI chileno. Esto significó suponer que este movimiento y sus conocimientos nacían de la colonialidad del saber y la diferencia colonial ejercida por un proyecto previsional que afirma que la capitalización individual es el único camino para alcanzar el bienestar universal de las personas mayores (modernidad), aun cuando su implementación empeora sus condiciones de vida y deslegitima o niega las propuestas alternativas para superar esta situación (colonialidad).

Este supuesto lo confirmamos en el hecho de que el propio movimiento describe su constitución y construcción de sus saberes como consecuencia de la experiencia de colonialidad que viven sus integrantes. Por una parte, por la experiencia de trabajadores y trabajadoras que una vez que se jubilan quedan en condiciones de pobreza e indigencia, mientras que los dueños de las AFP se enriquecen con sus ahorros. Por otra parte, porque la Coordinadora observa que sus propuestas quedan en un lugar de

negación y deslegitimación por parte de la clase política y la elite económica, grupos de poder que quieren mantener los beneficios que les ha traído el SCI y, por ende, no están dispuestos a transformarlo en beneficio de los y las jubiladas.

Reafirmamos pues la pertinencia de la perspectiva decolonial para el análisis de este movimiento social, y destacamos la contribución de este artículo al desarrollo de la misma. Primero, porque con este escrito buscamos visibilizar y reconocer los saberes de la Coordinadora como aportes legítimos para contribuir al debate científico y de las políticas públicas, y su potencial para ofrecer soluciones alternativas a la crisis civilizatoria. Para evitar “imponer formas academicistas de interpretación de la realidad” en el cumplimiento de este objetivo, la descripción de la trayectoria de la Coordinadora, como lugar de emergencia de sus conocimientos, se basó en la experiencia de sus protagonistas, siendo fundamental la recurrencia constante a citas de sus reflexiones, definiciones y afirmaciones.

Un segundo aporte es haber situado el potencial transformador de las propuestas de la Coordinadora, considerando el proyecto civilizatorio de la Modernidad tal y como se ha instalado en este caso particular. Así, en su trayectoria, procuramos dar cuenta de que los deseos de transformación del sistema de pensiones, no pasan por superar la forma moderna de la protección social para la vejez, sino por realizarla, pero por fuera de su concepción neoliberal. En este sentido, la modernidad promovida por la Coordinadora (con minúscula), se distingue claramente del proyecto civilizatorio de la Modernidad (con mayúscula) pues se inspira en el respeto a los derechos humanos, la justicia y equidad social, y la redistribución de las riquezas.

Todas estas conclusiones, en tercer lugar, refuerzan el afán decolonial por reconocer a los movimientos sociales como sujetos de conocimiento, aun cuando quedarán para investigaciones futuras el que este reconocimiento se vea reflejado en la construcción de conocimientos con la Coordinadora NO+AFP, como plantean algunos investigadores decoloniales. Por último, permite destacar que parte del devenir de este actor son una serie de saberes y significados que son clave para explicar sus demandas

y reclamos, y que acompañan su organización interna y su relación con el sistema político.

Por último, podemos confirmar que, junto a sus luchas materiales por mejorar la calidad de las pensiones mediante la eliminación de las AFP, y sus luchas simbólicas por ser reconocidos como actores legítimos para participar e incidir en el diseño de las reformas previsionales, se dan luchas epistemológicas para disputar la hegemonía conceptual de un sistema de pensiones impuesto sobre ellos desde la colonialidad del saber y la diferente colonial. En efecto, la construcción de una propuesta técnica que fundamenta que un sistema de reparto, solidario y de financiamiento tripartido es viable sin poner en riesgo la sustentabilidad del sistema y el desarrollo del país, se constituye como una sistematización conceptual compleja que permite disputar directamente a los principios que fundamentan el SCI como única vía posible para alcanzar buenas pensiones.

Referencias bibliográficas

- Castro Gómez, Santiago (2005). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'. En E. Lander, (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp.145-162). CLACSO.
- Castro Gómez, Santiago (2015). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En Z. Palermo (Ed.), *Des/decolonizar la universidad* (pp.69-84). Del Signo.
- Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (2007). Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En S. Castro-Gómez, y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp.9-23). Siglo del Hombre.
- Confederación Bancaria (2008^a). *Dirigentes sindicales de distintas áreas protestan contra pérdidas multimillonarias de ahorros previsionales*. La Bancaria Chile. <https://bancariachile.cl/dirigentes-sindicales-de-distintas-areas-protestan-contra-perdidas-multimillonarias-de-ahorros-previsionales/>.
- Confederación Bancaria (2008^b). *Trabajadores chilenos protestan contra las AFPs en pleno seminario de gobierno y patrones*. La Bancaria Chile. <https://bancariachile.cl/trabajadores-chilenos-protestan-contra-las-afps-en-pleno-seminario-de-gobierno-y-patrones/>

- Confederación Bancaria (2010). *Demanda contra la AFP Habitat*. La Bancaria Chile. <https://bancariachile.cl/demanda-contra-la-afp-habitat/>
- Confederación Bancaria (s/f). *Los trabajadores dicen NO a las AFP*. La Bancaria Chile. <https://bancariachile.cl/los-trabajadores-dicen-no-a-las-afp/>
- Coordinadora NO+AFP (s.f). *¿Quiénes somos?* Coordinadora NO+AFP. <https://coordinadoranomasafp.cl/quienes-somos/>
- Coordinadora NO+AFP (2016). *Nuevo sistema de pensiones para Chile*. Santiago: Coordinadora Nacional de Trabajadores y Trabajadoras NO+AFP.
- Coordinadora NO+AFP (21-5-2021). *Carta abierta a la presidenta de la república*. Coordinadora NO+AFP. <https://www.facebook.com/coordinadora.nacionaldetrabajadores/>
- Della Porta, Donatella y Diani, Mario (2015). Introduction: the field of social movements studies [Introducción: el campo de los movimientos sociales]. En D. Della Porta y M. Diani (Eds.), *The oxford handbook of social movements* (pp.1-30). Oxford University. Doi: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199678402.013.61>.
- Dussel, Enrique (2014). Eurocentrismo y modernidad (introducción a las lecturas de Frankfurt). En W. Mignolo (Ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 63-75). Del Signo.
- Escobar, Arturo (2010a). “Afterword”. En W. Mignolo y A. Escobar, *Globalization and the decolonial option* (pp. 391-400). Routledge
- Escobar, Arturo (2010b). *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Envió Editores. Doi: <https://doi.org/10.2307/j.ctvpv504m>
- Escobar, Arturo (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. UNAULA.
- Flórez Flórez, Juliana (2005). Aportes postcoloniales (latinoamericanos) al estudio de los movimientos sociales. *Tabula Rasa*, pp. 73-96.
- Flórez Flórez, Juliana (2007). Lectura no eurocéntrica de los movimientos sociales latinoamericanos. Las claves analíticas del proyecto modernidad/colonialidad. En S. Castro Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp.243-266). Siglo del Hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Flórez Flórez, Juliana (2015). *Lecturas emergentes. El giro decolonial en los movimientos sociales*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Flórez Flórez, Juliana y Olarte-Olarte, María (2020). Por una política de lo turbio. Prácticas de investigación feministas. En C. Lopez-Jimenez, (Ed.), *Investigar a la intemperie. Reflexiones sobre métodos en las ciencias sociales desde el oficio* (pp.15-58). Pontificia Universidad Javeriana.
- Flórez Flórez, Juliana y Olarte Olarte, María (2023). Decolonizing approaches to Latin American social movements. En F. Rossi, (Ed.), *The oxford handbook of Latin American social movements* (pp.123-140). Oxford University.

- Kusch, Rodolfo (2008). *La negación en el pensamiento popular*. Las cuarenta.
- Lander, Edgardo (2005). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp.11-40). CLACSO.
- Lander, Edgardo (2015). ¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos. En Z. Palermo (Ed.), *Des/decolonizar la universidad* (pp.41-68). Del Signo.
- Lander, Edgardo (2019). *Crisis civilizatoria. Experiencias de los gobiernos progresistas y debates en la izquierda en la izquierda latinoamericana*. Calas.
- Maldonado Torres, N (2010). On the colony of being: contributions to the developed of a concept. En *Globalization and the decolonial option*. Routledge, pp. 94-124.
- Mignolo, Walter (2003). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal.
- Mignolo, Walter (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel (Edits.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar.
- Mignolo, Walter (2014). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Del Signo.
- Nogueira Alcalá, Humberto (2019). *Informe sobre recurso de inaplicabilidad por inconstitucionalidad de los artículos 23, 34 y 51 del decreto ley N°3500*.
- PCN y GAIDEPAN (2018). *Ubuntu: una invitación para comprender la acción política, cultural y ecológica de las resistencias afroandina y afropacífica*. Clacso.
- Pérez Orozco, Amaia (2015). La sostenibilidad de la vida en el centro... ¿y eso que significa? En L. Mora Cabello de Alba y J. Escribano Gutiérrez, *La ecología del trabajo: el trabajo que sostiene la vida* (pp.71-100). Bomarzo.
- Pérez Orozco, Amaia (2021). El conflicto capital-vida: aportes desde los feminismos. *Trabalhonecessário*, 19(38), 54-66.
- Quijano, Aníbal (2005). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). CLACSO.
- Restrepo, Eduardo, y Rojas, Axel (2009). *Introducción crítica al pensamiento descolonial*. Universidad Javeriana.
- Resumen (2013). *Nace amplia coordinación sindical para terminar con las AFP*. Resumen. <https://resumen.cl/articulos/nace-amplia-coordinacion-sindical-para-terminar-con-las-afp>
- Simmons, Erica (2014). “Grievances do matter in mobilization” [Los reclamos sí importan en la movilización]. *Theory and Society* 43(5), 513-546.
- Snow, David. (2004). Framing processes, ideology, and discursive fields [Procesos de marcos, ideología y campos discursivos]. En D. Snow, S. Soule y H. Kriesi (Eds.), *The blackwell companion to social movements*. Blackwell.

Soto Pimentel, Verónica (2021). *Movimientos sociales en resistencia a reformas previsionales neoliberales: un análisis decolonial de la Coordinadora Nacional de Trabajadores y Trabajadoras No+AFP de Chile y del Frente de Personas Mayores de Argentina en el periodo 2015-2019*. Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires.

http://repositorio.sociales.uba.ar/items/browse?advanced%5B0%5D%5Belement_id%5D=39&advanced%5B0%5D%5Btype%5D=is+exactly&advanced%5B0%5D%5Bterms%5D=Soto+Pimentel%2C+Ver%C3%B3nica

Soto Pimentel, Verónica y Gradin, Agustina (2023). “Protestas, gestión y legislación. Una mirada sobre el carácter propositivo de la CTEP-UTEP de Argentina en el periodo 2020 – 2021”. *Miriada* (19).

Un diálogo teórico entre la filosofía de Jacques Rancière y el pensamiento postcolonial de Achille Mbembe

A Theoretical Dialogue Between the Philosophy of Jacques Rancière and the Postcolonial Thought of Achille Mbembe

Facundo Zannier Glückstern*

Fecha de Recepción: 29/09/2023

Fecha de Aceptación: 28/11/2023

Resumen: *El artículo pretende continuar las discusiones acerca del racismo y sus conceptualizaciones, a partir de un diálogo entre la filosofía política y los estudios postcoloniales. Para ello considera fundamentalmente la obra Jaques Rancière, El desacuerdo. Política y filosofía (1996) que podríamos ubicarla dentro de la filosofía política, y la de Achille Mbembe, Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo (2016) correspondiente a los estudios postcoloniales. A partir de este intercambio, el texto examina críticamente las interpretaciones de los autores sobre dos cuestiones claves en la filosofía política: la dominación y la emancipación, en torno a las prácticas coloniales y sus distintos modos de resistencia.*

Palabras clave: *Colonialismo – Distribución de lo sensible – Dominación – Política – Emancipación*

Abstract: *The article aims to continue the discussions about racism and its conceptualizations, based on a dialogue between political philosophy and postcolonial studies. To this end, it fundamentally considers the work of Jaques Rancière, El desacuerdo. Política y filosofía (1996) that we could place within political philosophy, and Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo (2016) by Achille*

* Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de la República (UDELAR) y maestrando en Ciencia Política por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Investigador en Facultad de Derecho (UDELAR-CSIC). Correo electrónico: facundozannier.1995@gmail.com
ORCID: 0009-0008-9442-2912

Mbembe corresponding to postcolonial studies. Based on this exchange, the text critically examines the authors' interpretations of two key issues in political philosophy: domination and emancipation, around colonial practices and their different modes of resistance.

Keywords: *Colonialism – Distribution of the sensible – Domination – Politics - Emancipation*

“El conocimiento de las razones de la dominación no tiene poder para subvertir la dominación; siempre hace falta haber empezado a subvertirla; hace falta haber empezado por la decisión de ignorarla, de no hacerle caso. La igualdad es una presuposición, un axioma de partida, o no es nada.” (Rancière, 2013, p. 17)

La conversación que plantea el artículo entre la teoría postcolonial y la filosofía política representa, en realidad, un encuentro que ya tuvo lugar. El largo y fragmentado trayecto de la teoría postcolonial ha logrado construir su propio lenguaje y consolidar un campo de estudio a través de la incorporación de múltiples disciplinas (Mezzadra, 2008; Mellino, 2008). La filosofía política es una de ellas. Sin embargo, el carácter interdisciplinario de esta literatura implica una selección de conceptos y perspectivas, así como la exclusión de otros. En este sentido, el trabajo vuelve a este encuentro centrándose en algunas categorías como la de *política, dominación, irrupción y emancipación* para reflexionar sobre el racismo, pero, sobre todo, interpelar las maneras en que conocemos sus distintas manifestaciones desde la filosofía política. Para ello focaliza su atención en la obra de Achille Mbembe *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo* (2016) y la de Jacques Rancière *El desacuerdo. Política y filosofía* (1996). Asimismo, se integran al análisis otros escritos e intervenciones puntuales de distintos autores para acompañar los razonamientos del texto.

El artículo no busca establecer una relación jerárquica entre estos cuerpos

teóricos, donde la filosofía política explique o explicita las ideas del pensamiento postcolonial. De hecho, la recepción crítica de algunas categorías de la filosofía política por parte de los postcoloniales ha permitido su problematización y reformulación. De este modo, la crítica al racismo que elabora Mbembe habilita un pensamiento profundo sobre los límites de los conceptos de la filosofía política. En pocas palabras, mi intención es observar los aspectos complementarios y tensiones entre estos enfoques teóricos.

A su vez, debemos tener en cuenta que estos autores están pensando temas similares, principalmente en lo que concierne a la dominación, la representación, los espacios de la presencia, la irrupción y la emancipación.¹ Por esta razón, en ocasiones sus argumentos aparecen claramente distinguidos, mientras que, en otros pasajes, sus lenguajes y miradas se entrecruzan para interpretar la realidad del racismo y el colonialismo. De todas formas, el trabajo se esfuerza por incorporar un lenguaje cercano a la filosofía política.

Luego de una breve introducción a la obra de Mbembe (2016) y Rancière (1996), el texto se organiza en cuatro secciones temáticas que intentan retomar las discusiones sobre la dominación y la emancipación. Para eso se detiene en el significado de la dominación, las interpretaciones acerca de la disposición de los individuos al sometimiento de un orden, la democracia consensualista contemporánea y la interrupción de las formas de dominación como elemento constitutivo de la emancipación.

Aproximación a la obra de Jacques Rancière

Para acercarnos al pensamiento de Rancière en *El desacuerdo* (1996) utilizaremos su propio resumen en *11 tesis sobre la política* (2012), que permite un ordenamiento de su teoría general. Debemos advertir que esta introducción a su obra se acota a los fines e

¹ Es importante advertir desde un comienzo, que en no se encuentran referencias de Rancière en la obra de Mbembe, ni viceversa.

intenciones de artículo.

En su libro *El desacuerdo* (1996), Rancière se propone indagar sobre el significado de lo que entendemos por “política”. De allí se derivan algunas discusiones relacionadas con: la filosofía y su negación (aparentemente constitutiva) de la política, especialmente en el mundo antiguo; el desacuerdo como racionalidad propia de la política y la igualdad como su principio fundamental; los órdenes policiales que distribuyen las partes de la sociedad; y, por último, el momento político como interrupción del orden. Es decir, la aparición de la democracia y el *demos* como sujeto político.

Lo primero que debemos reconocer en la política es su aparición repentina y no necesaria. Esta “sucede siempre como un accidente recurrente en la historia de las formas de dominación” (Rancière, 2012, tesis 7). La irrupción de la política supone una ruptura específica dentro del orden policial, es decir, de la lógica que distribuye lo visible y lo invisible. No se trata de un evento que enfrenta partes sociales ya constituidas, sino que es una acción que evidencia y desnaturaliza la estructura que ordena esas mismas partes, bajo distintos discursos como el de lo “natural” o lo “normal”. Es una verificación de la estructura que ordena las partes sociales de forma jerárquica y desigual.

La distribución sensible del orden policial tiene como principio condicional la ausencia de vacío y su suplemento (Rancière, 2012). La cuenta de las partes identificadas de una sociedad siempre es (pretendidamente) justa y completa. Evita dar lugar al error o las ausencias. No obstante, hay algo que este régimen de dominación no va a poder contar. Su cuenta se desarrolla necesariamente con fallas, excesos que no logra incluir: es una cuenta imposible. Este suplemento necesario, posee el nombre de *pueblo*², y supone la condición de posibilidad de los márgenes que delinean el espacio sensible. “Pueblo” no es entonces el nombre de una de las partes o una identidad presente, sino “la parte que no tiene parte”, la cuenta de los incontados (Rancière, 1996).

² El autor señala que el pueblo puede tomar distintos nombres como el de “proletario”, “mujer”, “obrero” o inclusive “pueblo”.

Se trata de un sujeto específico que no es visible hasta el momento que interrumpe con su accionar la distribución que establece cierto orden. De allí que la política es sobre todo subjetivación política: es la encarnación de una acción y un proceso.

Por otra parte, Rancière (2012) entiende que “la democracia no es un régimen político” (tesis 4), sino que es la ruptura misma que practica la política y formula un sujeto y espacio particular. La democracia –como operación de la política– es la puesta en escena del “supuesto de la igualdad de cualquiera con cualquiera” (Rancière, 1996, p.32) sobre el que descansa la fundación de un régimen de dominación que distribuye sus partes desigualmente. El *pueblo*, como la parte de los que no tienen parte, evidencia la real igualdad, el espacio común, debajo de las lógicas que producen como natural cierto orden asimétrico. En consecuencia, la política verifica la igualdad en forma de litigio, en el enfrentamiento entre partes no verdaderas ni verificadas, por un lado, y la lógica policial, por otro. Aquí surge una comunidad que no tenía parte y que solo existe cuando demuestra el recorte de la experiencia sensible sostenida por el orden policial (Rancière, 1996).

La política devela un conflicto constituido dentro del orden mismo. Por eso, la demostración de la igualdad no puede ser sino bajo la forma de conflicto al interior de la misma estructura que delimita un campo de la presencia. La política dirá Rancière (1996) no es otra cosa que la disputa por su propia visibilización.³ Nombrar el conflicto, evidenciarlo, muestra en última instancia, las partes ausentes. Por ende, el sujeto que irrumpe existe solo como la distorsión misma de la política.

Aproximación a la obra de Achille Mbembe

El libro de Mbembe, *Crítica de la razón negra* (2016) reflexiona acerca de lo que el autor denomina como “la razón negra”. El texto recorre distintos momentos históricos

³ Otra de las paradojas de la política, se observa cuando, según Rancière (1996), su operación inventa una comunidad hasta el momento irreal y ausente. Pero, la demostración de su inexistencia dentro de un campo de experiencia es lo que paradójicamente, muestra su existencia.

para observar cómo la razón negra prevalece –no sin transformaciones– durante siglos y a través de complejo entramado de vínculos y poderes que reproducen y regulan las relaciones coloniales. Según su lectura, la dominación colonial europea logró instituir una estructura ficcional para validar y legitimar su opresión sobre los cuerpos creados como negros. Este imaginario produce sujetos negros a través de diversos mecanismos y dispositivos (políticos, culturales, económicos e institucionales) que perpetraban las lógicas de racialización.

En el mismo sentido, Mbembe (2016) analiza cómo las categorías “negro”, “África”, “raza” se inscribían en las narrativas coloniales para demarcar este campo imaginario que prevalece hasta nuestros días. Su mirada otorga un lugar importante a las formas de dominación que se manifiestan en el terreno del saber, es decir, a los esquemas del pensamiento que fundamentan las opresiones racistas. No obstante, el autor comprende a los discursos, saberes, narraciones y voces, inscriptas en relaciones de explotación y de este modo, imbricadas con la realidad material (Mbembe, 2016).

Desde esta mirada, occidente comienza a construirse y pensarse como centro del mundo durante las expediciones en el nuevo continente americano hacia fines del siglo XVI (Mbembe, 2016). La esclavitud africana en el Atlántico fue el núcleo de esta dinámica comercial que ensamblaba Europa-América-África. “El negro”⁴ pasaba a constituirse como un objeto-mercancía para su comercialización y explotación, bajo este marco de reconocimiento. A su vez, esta acción no solo moldeaba las fronteras para diferenciarse del Otro externo (“África” y “el negro”) sino que construía y resguardaba la identidad del sí mismo europeo.

Sin embargo, en la actualidad, este ejercicio del poder encarnado por el neoliberalismo se expande hacia pueblos que exceden los límites de África. Implica una generalización de la experiencia africana bajo el colonialismo para abarcar a diferentes individuos y culturas. Así, esta pantalla sobrevive inclusive sin apelar al nombre “negro” o los rasgos biológicos y fenotípicos que justificaban las relaciones jerárquicas.

⁴ Se debe advertir que Mbembe utiliza el término “el negro” como el signo que representa a los sujetos racializados, surgido a partir de la intervención colonial.

La matriz colonial deviene en lo que el autor identifica como “racismo sin raza”.

Esta lógica racista se actualiza bajo otros ordenamientos como la “ideología de la seguridad” que instituye fronteras entre los cuerpos protegibles, de aquellos que suponen una amenaza al modo de vida occidental y por ende, considerados desechables (Mbembe, 2011). Esta forma de operar del colonialismo deja entrever el trasfondo del racismo, que responde en última instancia a la generación de lo distinto, del Otro no-identico y no-humano (Spivak, 2011; Mbembe, 2016).

Lecturas sobre la dominación

Para dar inicio a esta exploración teórica me pregunto sobre los aspectos en común o las similitudes entre ambos autores en torno a la noción de dominación. ¿Existe alguna relación entre lo que Rancière (1996) entiende por “orden policial” y el modo en que se manifiesta el colonialismo para Mbembe (2016)?

Mbembe (2016) en su lectura del colonialismo observa un mundo dividido, fraccionado en partes, donde las figuras “negro”, “raza” y “África” juegan un papel fundamental en este ordenamiento. Esta distribución de las partes que produjo el fenómeno colonial se caracterizó por la representación racializada de determinados cuerpos y pueblos que llevaban la marca de lo distinto, de un Otro que “amenazaba” al sujeto europeo-occidental. Sin embargo, este ejercicio que implicó la identificación, cosificación y exclusión de los cuerpos negros no era meramente discursivo, sino que respondía al proceso de despojo y desarraigo por la trata de esclavos entre los siglos XVII y XIX, en el marco del proceso colonial. Siguiendo esta perspectiva, pero utilizando la terminología de Rancière (1996), podríamos sostener que cada una de las *partes* asignaba las funciones que se consideraban “innatas” para las distintas identidades dentro de la comunidad imaginada por occidente. Esta regulación iba necesariamente acompañada del establecimiento de fronteras (móviles) que delimitan el espacio terrenal e imaginario (Mbembe, 2011). La ubicación de los cuerpos racializados bajo el orden colonial parece convertir a la teoría de Rancière (1996) en un

análisis casi descriptivo de la realidad esclavista, pero también, del sistema racista actual.⁵

La instalación de este vínculo entre el sí mismo europeo y los seres racializados sucedía a través de una fábula que permitía a los conquistadores esquivar lo concreto (personas de origen africano) y representarlo para sus propias finalidades (Mbembe, 2016). Este es un punto muy importante si lo visualizamos desde la lectura de Rancière (1996) dado que, el despliegue del colonialismo parece actualizar el sistema filosófico de Platón.

El *logos* platónico –desde su punto de vista— no significa contar con la capacidad de la palabra, sino que refiere al marco que clasifica la emisión de sonidos y distingue los cuerpos que argumentan de los que producen gemidos. En el caso que nos interesa analizar, podríamos pensar a los nombres África y negro no solo como las designaciones que marcan a los cuerpos “salvajes”, sino como las categorías que ordenan el espacio de la presencia. Es decir, aquellas que definen los límites de la comunidad (la imagen de la unidad) y sus divisiones internas (Rancière, 1996; 2009).

El colonialismo es también una invención. Es la creación imaginaria de una naturaleza social que dará un *arkhé* a la comunidad como resultado del borramiento de las voces racializadas. Rancière (1996) permite iluminar este argumento cuando señala: “el orden social se simboliza expulsando a la mayoría de los seres parlantes a la noche del silencio o el ruido animal de las voces que expresan agrado o sufrimiento” (p.36). En estos términos, la fundación del reparto desigual que moduló el colonialismo imposibilitó a las personas racializadas (incluso hasta el presente) moldear su propio mundo (Mbembe, 2016; Spivak, 2019). El lugar del negro será concebido desde ese momento a través de este gran marco ficcional que lo crea como gobernado, circunscrito al lugar que pertenece “naturalmente” para el funcionamiento del naciente capitalismo

⁵ Debemos advertir que, si bien puede identificarse un lenguaje abstracto en el libro de Rancière (1996), su elaboración teórica nace de su profundo estudio sobre el discurso de los obreros en Francia, durante las revoluciones de 1830. Accedemos a su investigación en su libro titulado *La noche de los proletarios: archivos del sueño obrero* (Rancière, 2010).

(Mbembe, 2016).⁶

El colonialismo mediante sus dispositivos encubre y disuelve la realidad de los pueblos que somete. Los vuelve extranjeros de sí mismos, fragmenta sus historias y su tiempo, atomiza su espacio y resquebraja sus relaciones sociales para construir una identidad homogénea (África o negro) que simplifique su complejidad (Mbembe, 2016; Spivak, 2019). La formación de las partes sociales se hace explícita en el racismo. Existe una lógica del cercado que divide, organiza, fija y distribuye la multiplicidad de los cuerpos esclavizados (Mbembe, 2016). La *lógica racista* podría concebirse desde la mirada de Rancière (1996) como la regla que organiza el espacio de lo sensible y define las zonas habilitadas para la circulación de aquellas personas que llevan la huella del colonialismo en sus cuerpos.

Sin embargo, los distintos regímenes de dominación y el cálculo que implementan para ordenar las partes, nunca se fundamentan en los mismos principios, ni emplean las mismas herramientas para la distribución del espacio y el tiempo. De esta manera, se vuelve necesario reconocer las formas particulares de la violencia, inscrita en el cálculo y conteo de las partes (Rancière, 1996) que ejecuta el colonialismo. Detrás de este mecanismo regulador se halla la preocupación de los conquistadores en prevenir y protegerse del peligro que supuestamente implicaba la figura del negro. Es un instrumento de seguridad que persigue el objetivo de inmovilizar y neutralizar la amenaza externa de ese mundo inhumano, que no tendría ninguna relación con occidente (Mbembe, 2011). Traspasar esos límites impuestos (la parte asignada) implica para estos cuerpos –aun en la actualidad– la deportación, el encarcelamiento o su muerte (Mbembe, 2016).⁷

⁶ Si bien la esclavitud se encuentra fuertemente vinculada al capitalismo, es un error interpretar esta práctica de sometimiento reducida totalmente a la economía, es decir, a la maximización de los beneficios y la explotación eficiente de la mano de obra. En primer lugar, porque el capitalismo no es solo un sistema económico, y en segundo, porque la esclavitud se dirigía también al sostenimiento del orden y al cumplimiento y obediencia de ese régimen (Buck-Morss, 2013). Este razonamiento respeta la relativa independencia de la política, elemento fundamental en la obra de Rancière (1996).

⁷ El análisis de los modos particulares de dominación no equivale al abandono de una perspectiva universal, sino que intenta construir vínculos entre los procedimientos particulares y su función en la totalidad de un orden social.

La teoría que elabora Rancière (1996) también nos permite indagar sobre otra de las manifestaciones del poder colonial: la producción de su propio ocultamiento. Es decir, su capacidad de borrar su propia intervención fuera de la historia (Mbembe, 2016; Spivak, 2011). Así establecía como normal ciertas narrativas que fijaban las caracterizaciones adjudicadas a los pueblos conquistados. Por ello, “negro”, “África” y “raza” son significantes que según Mbembe (2016) carecen de memoria. Podríamos argumentar desde la perspectiva de Rancière (2016) que el desgarramiento de la temporalidad del colonizado y sus modos de experimentar el tiempo, no solo son desplazados, sino sumergidos bajo el recorte sensible que impone el colonialismo. Es decir, la estructura que reglamenta los modos de *aparecer*, de *hacer* y de *ser*, definidas por una idea particular del espacio y el tiempo (Rancière, 1996).

A partir de los razonamientos esbozados podemos afirmar que, el negro, el racializado, el que aúlla, el no humano, no existe previamente al orden que caracteriza su ser. De acuerdo con la perspectiva de los autores, su lugar como excluido no es una consecuencia de la estructura organizativa de una comunidad, sino que es la propia comunidad la que se funda a través de las exclusiones. En este sentido, la implantación de un campo de lo presente: instituye las partes incluidas y excluidas, organiza su distribución e identifica los cuerpos que se corresponden “naturalmente” a cada uno de esos lugares (Rancière, 1996).

No obstante, para el caso del racismo es importante indagar a fondo la íntima elación entre el ordenamiento de sus partes y el espacio de la presencia. Dado que conformar una identidad y ser reconocido, significa estar representado bajo los márgenes de la presencia, pero no necesariamente, devenir visible.

El negro en el texto de Mbembe (2016) no se configura como una mera ausencia. En el lenguaje de Rancière (1996) podría pensarse esta identidad como la producción de un cuerpo invisible al interior del campo de la experiencia que ordena lo que se ve y lo que no.⁸ Por eso, “el negro” *es*, solo en la medida en que ingresa dentro de los

⁸ Las palabras de Laclau y Mouffe (2015) son pertinentes para esta observación. Los autores exponen en su obra: “el lugar de la negación es definido por los parámetros internos de la propia formación.” (p.183).

márgenes inteligibles que lo nombran y lo convierten en una especie de entidad fantasmal, presente y ausente al mismo tiempo. Este gesto de la representación que produce y ubica a los esclavos es al mismo tiempo una forma de volver irrepresentable los cuerpos que vivieron la dominación del colonialismo (Spivak, 2011). Esta máscara que se posa sobre la realidad de las personas sometidas a la esclavitud evidencia una operación imaginaria: la asignación de apariencias⁹ que se sustenta en la ausencia de relación con lo distinto, y la creación de siluetas que permiten su identificación, en el marco de un proceso económico de explotación y desarraigo.¹⁰ “Raza es, entonces, aquello que hace posible a la vez dar nombre al excedente y afectarlo al derroche y al gasto sin reservas” (Mbembe, 2016, p.79). Por lo tanto, todo lo que integra esta representación de la totalidad, sus partes, identidades, fronteras, técnicas de legitimación y exclusión, e inclusive las propias concepciones del tiempo y el espacio, no pueden ser concebidas fuera de la historia.

Estos últimos argumentos exponen en gran medida las explicaciones que encuentra Rancière (1996) sobre la dominación. Los marginados viven una situación paradójica. Al mismo tiempo que son incluidos en un *común* (aportan su cuota o lugar a la comunidad), se les niega su participación y relega la palabra (Ruby, 2011).

Acerca de la disposición a someterse a orden de la experiencia

En su texto Rancière (1996) indaga sobre la disposición de las personas a someterse a un régimen particular y ocupar la parte que le corresponde. Asimismo, su texto no ofrece una explicación detallada que fundamente las razones o condiciones que la llevan a naturalizar su lugar en la sociedad. Aunque análisis teórico permite una apertura para pensar los mecanismos específicos que sostienen distintos sistemas de dominación para

⁹ Estas apariencias escapan a lo concreto (es decir, a las personas que se les asigna una raza), pero al mismo tiempo “participa de y se manifiesta inmediatamente en lo sensible” (Mbembe, 2016, p. 75).

¹⁰ Un ejemplo esclarecedor acerca de este ocultamiento de las propias relaciones de dominación es la conversión de los términos “esclavitud” y “libertad” en metáforas, abstrayéndolos de la realidad histórica que los vio nacer (Buck-Morss, 2013). Es decir, un gesto que intenta volver innombrable la subyugación de los colonizados, convirtiéndolos en algo ausente.

legitimar sus prácticas. Percibimos esto cuando el autor interpreta los regímenes de dominación atados a su momento histórico y, por lo tanto, contingentes. Por esta razón, es conveniente desarrollar las explicaciones de Mbembe (2016) sobre los procesos que suceden bajo la lógica del colonialismo.

Lo primero que debemos tener en cuenta en su análisis es que la disposición a ocupar un lugar dentro de la estructura racista nunca es natural ni previa a la intervención colonial. Ella misma construye su modelo pedagógico para legitimar sus prácticas de dominación, con el objetivo de que los sometidos aprehendan y normalicen el lugar que les adjudica. Desde la perspectiva de Mbembe (2016) la opresión de las personas racializadas sucede como resultado de un entramado complejo de representaciones, discursos y relatos, que generan en el subordinado una pérdida de sí mismo. Estas siluetas e imágenes que arrojan al colonizado se actualizan constantemente en su cotidianidad, generando una aparente fijación de su identidad que lo conducen a desconocerse.¹¹ Por lo tanto, no se trata únicamente de mandatos obedecidos, sino de la interiorización de marcos epistémicos que guían el reconocimiento del “negro” y lo llevan a concebirse como aquello que no es (Mbembe, 2016; Spivak, 2011). Para su completa efectividad, el régimen debe gobernar todos los momentos de la vida de sus súbditos, de forma que no exista lugar ni condiciones para los momentos disruptivos que evidencien su ordenamiento jerárquico (Rancière, 1996). La captura del tiempo y transformación de la temporalidad de los excluidos es sin dudas, uno de sus componentes más fuertes (Rancière, 2013).

Rancière (1996) es quizá más descuidado respecto a las condiciones que permiten el establecimiento de los sistemas de dominación. Es decir, las relaciones sociales y formas de opresión sedimentadas que operaban previamente. El autor desatiende en cierta medida la importancia del contexto histórico donde se revelan nuevas formas de sometimiento. Esto podría conducirnos a interpretar un nuevo orden

¹¹ La estructura de dominación atraviesa profundamente el inconsciente del colonizado para clausurar o más bien, desplazar, sus capacidades de ver, escuchar, tocar, sentir y quizás, aún más importante, la de imaginar (Mbembe, 2016).

como un evento extraordinario que se impone desde el afuera absoluto. Sin embargo, este es un punto crucial en la obra de Mbembe (2016). Según su lectura, la incorporación de las normas coloniales no pudo ser el resultado de la simple imposición del otro extranjero que irrumpe en la vida de los conquistados. Dado que, por un lado, esta concepción invalida el accionar de las personas racializadas e invisibiliza sus modos de resistencia frente a la violencia, el desarraigo y la explotación colonial. Por otro, la dominación colonial sería incomprensible sin un análisis exhaustivo de los modos en que incorporaba ideas, discursos y creencias de los pueblos conquistados.

Si bien la intervención colonialismo puede ser entendida como un acontecimiento, también supuso un proceso discontinuo y difuso de negociaciones e intercambios (Spivak, 2019). Su ejercicio de dominio captaba particularidades del territorio conquistado, las cuales brindaban un sentido conocido para los subordinados. Mbembe (2016) fundamenta cómo el colonialismo utilizó algunas creencias arraigadas a la sociedad previo a su intervención como, por ejemplo, el culto materialista que constituyó “el sustrato cultural a partir del cual la ideología mercantil se desarrolló a la vez como poder sobre la vida (necromancia, invocación de espíritus, brujería) y figura sobre la abundancia” (p.191). De algún modo, esta forma de conceptualizar al sistema de dominación complejiza la relación entre gobernantes y gobernados, que se presenta de un modo más rígido en la obra de Rancière (1996).¹²

Posdemocracia como forma de dominación

Distintos autores han criticado el discurso multicultural (Segato, 2007; Žižek, 1998; Brown, 2019) sin embargo, Rancière (1996) en su teorización sobre la “posdemocracia” o democracia consensual, enfatiza ciertos elementos que son importantes en esta

¹² Sería bueno también contraponer estos modos de interpretar al colonialismo con la postura teórica de Carl Schmitt (2009). Podríamos preguntarnos si la noción de amigo-enemigo daría cuenta de todas las complejidades inmersas en la práctica colonial como sistema de dominación. Parecería que el esquema que elabora Schmitt simplifica las distintas formas en las que se expresa este poder. Sin embargo, Mbembe (2016) incorpora otro de los textos del autor, *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del «Jus publicum europaeum»*, por sus explicaciones históricas que le permiten justificar su punto de vista.

discusión. Brevemente, la posdemocracia para Rancière (1996) es un régimen que se esfuerza por la inclusión de todas las partes, por eliminar todo lugar vacío dentro de este orden particular. Su dominación se basa en la masiva producción o conteo de identidades visibles o invisibles, para clausurar las posibles interrupciones políticas. En último término, la posdemocracia que interpela Rancière (1996) es un orden policial que pone a disposición múltiples dispositivos para continuar la cuenta de la totalidad al actualizar el número de las partes que integran la sociedad. Paralelamente, el discurso consensualista y multicultural de la posdemocracia interpreta lo excluido como un afuera pleno y absoluto. Lo que borra este discurso es la interdependencia entre el afuera y lo que se piensa incluido.

Este último planteo nos permite contemplar un aspecto importante sobre las relaciones de dominación coloniales. La democracia consensual persigue la utopía de la cuenta ininterrumpida que actualice y armonice las partes sociales, pero no podría hacerlo sin generar nuevas exclusiones que permitan este permanente movimiento de inclusión. Por un lado, el régimen posdemocrático convierte las demandas que denuncian su ordenamiento desigual y las incorpora en su estructura (Rancière, 1996). Cada “parte de los sin parte” que surge e interrumpe el conteo y distribución jerárquica de cierto orden, se vuelve una identidad reconocida para el Estado y sus mecanismos de identificación. Esto, a su vez, esencializa y homogeniza a los sujetos políticos que denunciaban las desigualdades sociales, para clausurar los modos en que se presentaba como algo distinto: una entidad que no podía ser representada como una parte al interior de la comunidad imaginaria.

Pero también, en segundo lugar, esta repartición particular de lo sensible muestra su costado más violento, represor y restrictivo al reintroducir las viejas prácticas del colonialismo (Mbembe, 2016) bajo la “ideología de la seguridad” (Mbembe, 2016). En la actualidad, según esta perspectiva, los estados democráticos liberales promueven guerras contra enemigos que actualizan las lógicas coloniales esclavistas y de ocupación, las cuales podrían denominarse como “prácticas de zonificación” o “lógica del cercado” (Mbembe, 2016). Esta ideología procura la

creación de fronteras y zonas que distinguan los cuerpos protegibles, de aquellos que suponen una amenaza (Mbembe, 2011). Como resultado de este ejercicio, quienes no logran ingresar dentro del campo protegible, son convertidos en objeto de extracción, ocupación, captura y depredación. Se trata para Mbembe (2016) de una nueva organización del poder que generaliza la “condición negra” en el mundo y promueve un *racismo sin raza*. El neoliberalismo finalmente, se presenta como un nuevo orden de dominación que conjuga las prácticas de exclusión con el discurso tolerante e inclusivo de las democracias liberales (Mbembe, 2011; Rancière, 2018).

El mismo autor da cuenta de una multiplicidad de formas de conteo del orden policial actual (aún sin utilizar este lenguaje) que obedece al aumento de la digitalización y al uso de datos biométricos. El cuerpo parecería transformarse en una parte con partes diminutas en su interior, capaces de revelar su asignación racial, de verificar su potencial amenaza y determinar su legalidad o ilegalidad, especialmente si se trata de personas migrantes (Mbembe, 2011, 2016).

Según las palabras de Rancière (2018) “la maquinaria consensual debe volver a trazar sin respiro la frontera de los espacios y la ruptura de los tiempos” (p. 12). Es mediante el ejercicio de la violencia que este régimen limita los espacios y desplaza las guerras fuera del mundo consensual y el tiempo presente. Por lo que, la profundización y radicalización de los mecanismos de conteo no surgen únicamente para la inclusión de las identidades en la posdemocracia, sino para configurar ciertas exclusiones que constituyen a esta operación aparentemente conciliadora. Se trata de la institucionalización del sujeto litigioso, oculta en una nueva forma del conteo que elimina los límites de lo representable y por ende, anticipa las posibilidades del despliegue político (Rancière, 1996).

La sublevación negra como momento político.

Mbembe (2016) utiliza un lenguaje muy similar a la teorización de Rancière (1996) en algunos fragmentos donde caracteriza la emancipación negra como un espacio de

ruptura que distorsiona el orden de una comunidad y evidencia los principios que fundamentan sus jerarquías.

El filósofo camerunés reconoce en las sublevaciones de los esclavos un primer momento que comienza con la interrogación del sí mismo. Es decir, la puesta en duda de su identidad bajo las preguntas: “¿quién soy yo?” y “¿soy aquello que dicen que soy?”. Vale la pena citar con sus palabras el significado que le adjudica a esta interpelación del Yo: el negro manifiesta “que no se encuentra allí donde se dice que está, y mucho menos, allí donde se lo busca; aquél que, por el contrario, se encuentra allí donde no se piensa que está” (p. 69). Esta última cita nos coloca muy cerca del pensamiento de Rancière (1996). Este comprende a la subjetivación política atada a un proceso de *desidentificación* del lugar natural que ocupan los cuerpos y el modo en que se distribuyen los lugares sociales. Para Mbembe (2016) la cura requiere de la confesión, es decir, de asumir al otro en sí mismo y reconocer el sometimiento de la maquinaria ficcional-estructural del colonialismo.¹³ Sin embargo, este desaprendizaje que lleva a cabo el colonizado es indeterminado y contingente (Fanon, 2009).

Por esta razón, Mbembe (2016) sugiere que la emancipación de personas esclavizadas –el lograr ser agente de su historia–, no puede proyectarse como un retorno a “lo original” previo a la intervención colonial.¹⁴ En este sentido, entiende que la pérdida ocasionada por la intrusión colonial es irreparable y debería ser incorporada reflexivamente, dada la imposibilidad de restituir un sujeto negro esencial y ahistórico. Desde la perspectiva de Mbembe (2016) y Spivak (2011) la construcción de una nueva comunidad toma la forma de un pueblo impreciso y heterogéneo, que expone al mismo

¹³ Podría ser relevante traer a escena el pensamiento de Hannah Arendt (2015), que ilumina de manera precisa este argumento. La autora enfatiza en el inevitable dialogo de las personas consigo mismas, al que refiere como el reconocimiento del “el otro sí mismo” (p.57). El momento autocrítico de desidentificación del que hablamos se relaciona con esta conversación interna ineludible que todo individuo lleva a cabo. Esta instancia autorreflexiva, según Arendt, afecta la forma que uno mismo aparece ante otros, el cómo aparezco ante mí mismo y, por último, al modo en que el mundo se nos aparece.

¹⁴ La obra de Laclau y Mouffe (2015) puede fundamentar este argumento cuando afirman que no existe “ninguna necesidad esencial” para que las demandas sociales sean articuladas de una forma preestablecida y por identidades conocidas previo a su accionar.

tiempo, los modos en que sus miembros fueron negados, pero también incluidos dentro de un ordenamiento específico. Afirmar lo negro como sujeto político no es reivindicar una identidad, sino que implica tomar distancia del nombre (y las estructuras que designan nombres) y al mismo tiempo resignificar esta figura, podríamos decir, de un modo político. Este modo de subjetivación no crea sujetos *ex nihilo* (Rancière, 1996), “los construye al transformar unas identidades definidas en el orden natural del reparto de las funciones y los lugares, en instancias de experiencia de un litigio.” (Rancière, 1996, p. 52).¹⁵

El momento político, que comienza con la interpelación de la pantalla que verifica las identidades dentro del campo de la presencia, constata la no-parte de la comunidad. Es, efectivamente, la aparición del complemento, un lugar vacío que no puede contabilizarse porque supone el exceso (imprescindible) que necesita este orden para su establecimiento. Reivindicarse como sujeto político, sumergido dentro de las partes más oscuras que establece el régimen colonial, requiere resistir a su desaparición. En este punto, Mbembe (2016) no podría estar más próximo al filósofo francés cuando establece que “estar protegido requiere una redistribución de lo sensible y de los afectos, de la percepción y de la palabra” (p. 78).

La subjetivación política no se corresponde con una identidad constituida dentro del orden policial, dado que deviene en la acción misma que lo declara como sujeto de la distorsión (Rancière, 1996). Como ya hemos señalado, esta acción implica algo novedoso, pero eso no significa un desligamiento con el pasado, más bien todo lo contrario. Se halla necesariamente anudada a las formas de dominación y representación del espacio sensible, que, sin embargo, no logran registrarlos (Rancière, 2016; Ruby, 2011).

En el contexto del colonialismo, la recuperación de los nombres “negro” y “África” juegan un rol importante en la emancipación. Incluso, podrían considerarse como *objetos del litigio*, disputados por dos lógicas distintas: la de la comunidad y la

¹⁵ Fanon (2009) afirmaba: “Mi piel negra no es depositaria de valores específicos” (p. 188). “De ninguna forma debo deducir del pasado de los pueblos de color mi vocación original” (p. 187).

no comunidad (Rancière, 1996). Por un lado, se encontraba el espacio donde África constituía la “marca de un modo de occidente de presencia en el mundo” (Mbembe, 2016, p. 95) y por otro, la irrupción de África como una fuerza mítica que se deshace del velo que lo encubre y permite el encuentro entre múltiples sujetos negros. Por consiguiente, la recuperación de estos nombres evidencia cierta configuración de lo sensible (la asignación racial de lo distinto, de lo no-idéntico), que a su vez silenciaba y borraba la opresión sobre los esclavizados (Mbembe, 2016). La acción política en los términos que la define Rancière (1996) corrobora este argumento al comprenderla sin objetos propios ni cuestiones que le pertenezcan. Se trata más bien de una actualización de los elementos del orden policial en la forma del litigio, “de una comunidad que sólo existe por la división” (p. 47).

Otro de los aspectos más relevantes que surge del intercambio entre los autores, refiere a los efectos de la manifestación política. Esta acción que interrumpe la regulación de la sociedad crea al sujeto (político) performativamente: el *pueblo* o, en este caso, el *negro*. Este momento, como ya fue señalado, es contingente (Rancière, 1996) e implica en el caso de la sublevación negra una incertidumbre radical del sentido y el saber sobre su propia identidad (Mbembe, 2016). ¿Cómo trazar un origen? ¿Hacia a dónde dirigirse? ¿Qué tradiciones deberían recuperar los proyectos emancipadores que luchan contra el racismo y el colonialismo? Las palabras de Fanon (2009) son realmente contundentes en este sentido:

El problema aquí planteado se sitúa en la temporalidad. Estarán desalienados aquellos *negros* y blancos que hayan rechazado dejarse encerrar en la Torre sustancializada del Pasado. Para muchos otros *negros*, la desalienación nacerá, por otra parte, del rechazo a tomar la actualidad como definitiva (...) De ninguna forma debo dedicarme a hacer revivir una civilización *negra* injustamente olvidada. No me hago el hombre de ningún pasado. No quiero cantar el pasado a expensas de mi presente y mi porvenir. (p. 187).

Un último punto a resaltar sobre el acontecer político en el contexto de la dominación colonial, refiere a la demostración de la existencia del negro como sujeto político y su imposibilidad de ser pensado como un simple desplazamiento de lo invisible a lo visible. Su exhibición como existente no hace otra cosa que demostrar la invisibilización en la que se encontraba sumergido dentro del recorte sensible del colonialismo. Es decir, su existencia suspendida o silenciada, pero al *interior* de un orden. La única parte que puede ocupar este sujeto político mediante su accionar, es un espacio entre iguales, pero en conflicto y desacuerdo con el orden policial (Rancière, 1996). Este espacio lleva el nombre de *democracia* y es el ámbito que demuestra la existencia de dos mundos en conflicto, alojados en uno (Rancière, 1996). En palabras de Rancière (1996), la política confecciona “un espacio de sujeto donde cualquiera puede contarse porque es el espacio de una cuenta de los incontados” (p. 53). Es una acción que produce “una escena pública de locutores no autorizados” (Rancière, 2009, p. 18).

En este sentido, “la parte que no tiene parte”, representa el espacio del sujeto político que interrumpe la cuenta policial y verifica su calidad de invisible (Rancière, 2009), o en el caso del negro, su muerte en vida (Mbembe, 2016). Lo que demuestra la resistencia de los colonizados es la contradicción que los constituye: su ausente-presencia o su calidad de inexistente dentro de un campo de la presencia que así lo determina ¿Cómo es posible afirmar la invisibilización del negro sin antes reconocer su existencia?

Como ya fue señalado, este espacio contingente no predice ninguna formación social en particular. Este punto es relevante para Mbembe (2016) y Rancière (1996) si queremos evitar –desde el saber– la esencialización del sujeto político y convertirlo en una identidad fija o en una parte más del conteo policial.¹⁶ Pero cabe preguntarse si la teoría de Rancière (1996) no esencializa a los sujetos y su lucha emancipadora al

¹⁶ Es importante en cuanto a este punto recuperar una vez más las palabras de Fanon (2009): “No soy prisionero de la Historia. No debo de buscar allí el sentido de mi destino. Debo recordar en todo momento que el verdadero salto consiste en introducir la invención en la existencia.” (p. 189).

determinar un espacio necesariamente de iguales. De hecho, esta lectura podría reintroducir los fundamentos de la fantasía colonial: la esencialización del Otro racializado, el silenciamiento de su voz y la clausura de su agencia histórica (Spivak, 2011).

Sin embargo, este argumento no debería perder de vista el significado que supone para Rancière (1996, 2013) la idea de *igualdad*. Para el autor la igualdad se encuentra siempre debajo de todo régimen que implanta ordenamientos jerárquicos y asimétricos. Pero al mismo tiempo, esta solo tiene lugar cuando la acción política logra exponer las relaciones no simbolizadas bajo ese reparto de lo sensible. En el caso del colonialismo podríamos argumentar que la sublevación negra es la puesta en escena que evidencia y devela los vínculos interdependientes entre amos y esclavos, que la misma narrativa colonial se negaba a aceptar (Mbembe, 2016). Es decir, una relación que se descubre en el mismo acto de aparición del sujeto político (Rancière, 1996).

En último término, desde la perspectiva de Mbembe (2016), el negro y su proyecto emancipador, refundan una nueva continuidad que excede la comprensión “natural” del tiempo y el espacio, así como la distribución de las partes. Esto conduce a la reconstrucción de una nueva interioridad que reformule el pasado y transforme las ficciones que lo sometían, para la imaginación de una historia y proyecto futuro.¹⁷

Últimas reflexiones

El trabajo proponía un diálogo entre el pensamiento de Jacques Rancière y Achille Mbembe, con el objetivo de problematizar las interpretaciones sobre el racismo desde la filosofía política. Pero también, intentaba releer e interpelar, a raíz de este encuentro, las concepciones de dominación, opresión, sometimiento, ruptura y emancipación que propone la filosofía política.

¹⁷ La obra de Friedrich Nietzsche “*La genealogía de la moral*” (1992) es un buen ejemplo de cómo una escritura ficcional sobre los valores revela en último término las narrativas imaginarias detrás del “origen de los valores”

Como vimos en el transcurso del artículo, una de las maneras en que el colonialismo actúa es mediante las representaciones que difunde su estructura imaginaria. Por lo tanto, conocer e intentar desarticular esta forma de poder, implica criticar su campo ficcional, sabiéndonos inmersos y afectados por ese mismo imaginario. Pero, además, supone una vigilancia sobre las propias representaciones que el investigador produce en su práctica de conocimiento (Spivak, 2009, 2011; Ravecca, 2019). En este sentido, quisiera regresar sobre el propósito principal del texto, es decir, el diálogo entre la filosofía política de Rancière y la teoría postcolonial de Mbembe. Específicamente me interesa problematizar la dificultad del encuentro entre un pensamiento más abstracto sobre la dominación y otro que examina una forma concreta de dominación histórica.

Muchas veces los conceptos en filosofía política suelen ser pensados de forma general y abstraída de los sucesos históricos. Esto podría colaborar en la simplificación de las formas de dominación y opresión que suceden en la realidad. Lo que nos conduce a preguntarnos si es posible hablar, conocer o problematizar la dominación en sí misma. O, en el mismo sentido, si la crítica a los modos de dominación puede divorciarse de sus contextos particulares, es decir, del caso específico que le interesa investigar e interpelar.

También supone un problema pensar en una única forma de la crítica, para cada régimen de opresión. Es decir, encontrar para cada orden de dominación una forma específica de la crítica que se le corresponda, para evitar las violencias epistemológicas. Esto, antes que difícil, sería imposible. Siempre que se critica algo, se incorpora necesariamente una forma de la crítica ya presente, que buscaba problematizar otro “objeto”. Siempre existe un momento de abstracción de la crítica, así como de los conceptos utilizados para realizarla. La crítica y sus categorías, si bien nunca pueden comprenderse de forma abstracta, tampoco pueden cerrarse a un contenido u objeto específico que las contenga completamente.

Como se pudo observar en el desarrollo de las distintas discusiones teóricas, los conceptos que elabora Rancière, permitieron repensar los modos en que opera el

racismo e inclusive, interrogar las condiciones que permiten su conocimiento. Su explicación abstracta puede simplificar la realidad concreta de las distintas formas de dominación, pero también tener la suficiente flexibilidad para promover nuevas reflexiones. Al mismo tiempo, las interpretaciones de Mbembe sobre el colonialismo (a través de la utilización de varios conceptos filosóficos), abren la puerta a una reformulación de estos términos.

En síntesis, el artículo intentaba pensar e interpelar al racismo, pero también la forma en que nos aproximamos a conocerlo. Una crítica que no se interpele a sí misma, podría reducir las interpretaciones sobre las relaciones del poder y, en consecuencia, fortalecer las vulneraciones que ejercen ciertas estructuras dominantes. Incluso podría inhibir –tal vez sin ser consciente de ello– las irrupciones políticas, si no dispone de un pensamiento reflexivo y receptivo de los fenómenos que nos presenta la realidad.

Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah (2015). *La promesa de la política*. (Eduardo Cañar y Josefina Birulés Bertran, Trad.). Paidós.
- Brown, Wendy (2019). *Estados de agravio. Poder y libertad en la modernidad tardía*. (Jorge Cano y Carlos Valdés, Trad.). Editorial Lengua de Trapo.
- Buck-Morss, Susan (2013). *Hegel, Haití y la historia universal*. (Juan Manuel Espinosa, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, Frantz (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. (Ana Useros Martín, Trad.). Ediciones Akal.
- Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal (2015). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una racialización de la democracia*. (Ernesto Laclau, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Mbembe, Achille (2011). *Necropolítica*, seguido de, *Sobre el gobierno privado indirecto*. (Elisabeth Falomir, Trad.). Editorial Melusina.
- Mbembe, Achille (2016). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. (Enrique Schumlker, Trad.). Futuro Anterior Ediciones.
- Mellino, Miguel (2008). *La crítica postcolonial. Descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales*. (Alfredo Grieco y Bavio, Trad.). Paidós.
- Mezzadra, Sandro (2008). *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales. Introducción*. Traficantes de Sueños.
- Nietzsche, Friedrich (1992). *La genealogía de la moral*. (Andrés Sánchez Pascual,

- Trad.). Alianza Editorial.
- Rancière, Jacques (1996). *El descuerdo. Política y filosofía*. (Horacio Pons, Trad.). Ediciones Nueva Visión SAIC.
- Rancière, Jacques (2009). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. (Cristóbal Durán, Helga Peralta, camilo Rossel, Iván Trujillo y Francisco de Undurraga, Trad.). LOM Ediciones.
- Rancière, Jacques (2010). *La noche de los proletarios: archivos del sueño obrero*. (Enrique Biondini, Emilio Bernini, Alejandrina Falcón, Trad.). Tinta Limón.
- Rancière, Jacques (2012). 11 tesis sobre la política. [Nuestra bandera: revista de debate político](#), (231), pp. 137-138.
- Rancière, Jacques (2013). *El filósofo y sus pobres*. (Marie Bardet y Nathalie Goldwaser, Trad.). Universidad Nacional de General Sarmiento; INADI.
- Rancière, Jacques (2018). *Crónica de los tiempos consensuales*. (Horacio Pons, Trad.). Waldhuter Editores.
- Ravecca, Paulo (2019). *The politics of political science. Re-writing Latin American experiences*: New York, Routledge.
- Ruby, Christian (2011). *Rancière y lo político*. (Matthew Gajdowski, Trad.). Prometeo Libros.
- Schmitt, Carl (2009). *El concepto de lo político*. Alianza Editorial.
- Spivak, Gayatri (2011). *¿Puede hablar el subalterno?* (José Amícola y Marcelo Topuzian, Trad.). El Cuenco de Plata.
- Spivak, Gayatri (2013). *Explicación y cultura: anotaciones al margen*. En Spivak, Gayatri. *En otras palabras, en otros mundos. Ensayos de política cultural*. (Alcira Bixio, Trad.). Paidós.
- Spivak, Gayatri (2019). *Critica de la razón postcolonial*. (Marta Malo de Molina, Trad.). Ediciones Akal.
- Žižek, Slavoj (1998). *Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional*. En Jameson, Fredric & Žižek, Slavoj. *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. (Moira Irigoyen, Trad.). Editorial Paidós.

El posoccidentalismo, o el hilo perdido de lo decolonial

Post Occidentalism, or the lost thread of the decolonial

Carlos Aguirre Aguirre*

Fecha de Recepción: 20/09/2023

Fecha de Aceptación: 09/10/2023

Resumen: *El artículo se concentra en discutir la noción de posoccidentalismo en los trabajos de Walter Mignolo. En un primer momento, analiza el impacto de la crítica poscolonial en Latinoamérica y sus resignificaciones. Después, estudia el posoccidentalismo propuesto por Mignolo como deriva de un pensamiento fronterizo que complejiza los procesos de globalización del capitalismo colonial. Para ello, el trabajo se detiene en la genealogía posoccidental construida por el semiólogo argentino que está integrada por filósofos latinoamericanos como Enrique Dussel, Leopoldo Zea y Rodolfo Kusch. A partir de esto, la reflexión se concentra en las diferencias y conexiones del pensamiento posoccidental y la crítica poscolonial. Con el fin de establecer las configuraciones teóricas de un “pensamiento de los intersticios”, el estudio se detiene en la relevancia del posoccidentalismo dentro de Latinoamérica y el Caribe a partir de los estudios de Roberto Fernández Retamar retomados por Mignolo. Finalmente, el artículo concluye que el impacto crítico-epistemológico del posoccidentalismo se disuelve por la emergencia de la teoría de la decolonialidad.*

* Doctor en Filosofía (UNC, Argentina). Magíster en Estudios Latinoamericanos (UNCUYO, Argentina). Becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de San Juan, Argentina. Miembro del Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial (CIETP, IECH-UNR), del Instituto de Filosofía Argentina y Americana (IFAA, FFyL-UNCUYO) y de la Red Transcaribe: Red de Estudios Transreales y Transculturales de Centroamérica y el Caribe. Integra proyectos de investigación sobre filosofías críticas de la modernidad y teoría poscolonial (PICT Agencia I+D+i, CICITCA-UNSJ, FFyL-UNCUYO). Sus áreas de investigación son la crítica poscolonial, la filosofía latinoamericana, el pensamiento caribeño y antillano del siglo XX, y los estudios culturales. Ha publicado capítulos de libros y artículos en revistas académicas nacionales y extranjeras. Actualmente está por publicar su libro *La noche de la invención: cuerpo y filosofía en Frantz Fanon y Aimé Césaire*. Correo electrónico: aguirreaguirrecarlos@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7924-9399>.

Palabras clave: *posoccidentalismo – poscolonialidad – pensamiento fronterizo – colonialidad*

Abstract: *The article focuses on discussing the notion of postoccidentalism in the works of Walter Dignolo. At first, it analyzes the impact of postcolonial criticism in Latin America and its resignifications. Afterwards, it studies the postoccidentalism proposed by Dignolo as expression of a border thinking that broods the globalization processes of colonial capitalism. To do this, the work stops at the postoccidentalism genealogy constructed by the Argentine semiologist, which is made up of Latin American philosophers such as Enrique Dussel, Leopoldo Zea and Rodolfo Kusch. From this, the reflection focuses on the differences and connections of postoccidentalism thought and postcolonial criticism. In order to establish the theoretical configurations of a “thought of in-between”, the study focuses on the relevance of postoccidentalism within Latin America and the Caribbean based on the studies of Roberto Fernández Retamar taken up by Dignolo. Finally, the article concludes that the critical-epistemological impact of postoccidentalism is dissolved by the emergence of the theory of decoloniality.*

Keywords: *Postoccidentalism – Postcoloniality – Border Thinking – Coloniality*

Con aciertos, la llamada crítica poscolonial de autores como Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Robert J. C. Young y Edward Said, por solo nombrar algunos, ha desmenuzado la materialidad simbólica de las identidades culturales y políticas instituidas en las zonas afectadas por los discursos civilizatorios europeos. Al hablar de “zona” no nos referimos a un territorio fijo, estático y sedentario, sino, más bien, a un espacio de fricciones, relaciones y yuxtaposiciones que, en su decurso poscolonial, cristaliza ambivalencias y mutaciones que fracturan las arquitecturas homogeneizantes de los colonialismos históricos. En efecto, si bien el problema de la modernidad, o el proyecto socio-cultural de una modernidad de largo alcance, no es algo que resuena con mayores ecos dentro de la crítica poscolonial, sí, en cambio, lo que se encalla en los trabajos de esta perspectiva es la reflexión acerca de identidades fundadas en la clausura y/o la cancelación de múltiples *otredades*. La figura de un Otro autofundado como contra-

relato colonial, como partera de una afirmación identitaria monolítica, se desmonta cuando se detectan los mecanismos dialógicos, las interconexiones y las presencias inerradicables que habitan en una otredad que es difícil concebir desde un relato unitario, y, más aún, que se desplaza como ausencia forcluida que quiebra la voz de autoridad del “sujeto” europeo.

En este orden de asuntos, el vínculo entre lo global y lo local no es un fenómeno cuya génesis es el capitalismo transnacionalizado, sino, por el contrario, un proceso gestado transculturalmente e irremediamente por colonización como momento de globalización del capitalismo europeo. Una dimensión relevante de este proceso es el carácter performático de las identidades migrantes y diaspóricas por la conquista. Contra la idea de que tales identidades son simples rescoldos de la uniformización progresiva del tiempo moderno, Stuart Hall en su pregunta de cuándo fue lo poscolonial indica que un desafío hermenéutico y cultural es intentar fracturar el viejo binarismo “colonizador/colonizado” debido a que la transculturación inaugurada por el encuentro colonial “asume el lugar y la importancia de un gran evento histórico mundial, extendido y de muchas rupturas” (2008, p. 571). Con ello, habita en la pregunta de Hall, gesto perfectamente extensivo a los decursos actuales de la crítica poscolonial, una cuestión referida a cómo pensar el tiempo de la modernidad capitalista y los asincrónicos compases que en él instituyen los espacios afectados por sus discursos civilizatorios. Desde la noción de transculturación, Hall entiende que la colonización no puede ser un elemento secundario, local o marginal dentro de la crítica poscolonial. Por el contrario, la colonización, en el contexto actual, asume formas inesperadas donde lo global y lo local son pilares de una geocultura en los que categorías como “sujeto” e “identidad” devienen conceptos socavados en sus lecturas unitarias y esencialistas. Esto “[n]os obliga a reinterpretar los binarios como formas de transculturación, de traducción cultural, destinados a siempre causar problemas en las oposiciones binarias culturales del «aquí» / «allí»” (p. 568).

La cuestión de la traducción en relación estrecha con los procesos de transculturación remite a un sinnúmero de operaciones, algunas detectadas por Hall,

que desplazan el foco de análisis hacia una evaluación crítica del relato eurocéntrico de la modernidad, y de sus lecturas intraeuropeas (Dussel, 1994), considerando la presencia dominios discursivos que detectan reificaciones y adosamientos culturales que exceden los estudios dedicados a reflexionar exclusivamente los efectos político-económicos de los colonialismos históricos en Latinoamérica y el Caribe. Así, el reparto identitario de la conquista, con la institución de relaciones de fuerza y dualidades ontológicas desprendidas del “universal abstracto” del proyecto moderno europeo (Grüner, 2010), origina transculturaciones, yuxtaposiciones, sincretismos y asimilaciones que lejos de dinamitarse posterior a la ruptura formal con la ex metrópolis, por el contrario, continúan reproduciéndose en el presente. En varios aspectos, Hall da cuenta de un problema epistemológico que también es cultural e histórico, el cual es señalado también por Bhabha al estudiar el problema de la traducción de la diferencia cultural: “Las designaciones de diferencia cultural interpelan formas de identidad que, en razón de su continua implicación en otros sistemas simbólicos, son siempre «incompletas» o abiertas a la traducción cultural” (Bhabha, 2002, p. 199). Acordando con Hall y Bhabha, es imperioso, entonces, entender cómo la conquista y la colonización instituyen zonas de contacto, al decir de Mary Louise Pratt (1992), que en sus variaciones temporales e históricas despliegan un conflicto que está lejos de armonizarse, y que alerta la presencia rispideces y formas de traducción donde la huella del sujeto colonizado quiebra la autoridad del discurso moderno con el que estratégicamente negocia.

En el marco de Latinoamérica y el Caribe, el debate “modernidad/posmodernidad” desmenuzó, bajo diferentes formas y problemas, la institucionalización de lo moderno dentro de sociedades en las que las normalizaciones coloniales siguen desplegándose en diversos planos y formas de sentido: mediante culturas “periféricas” que no seguían los mandatos uniformizadores de la colonización europea, lo cual pone en crisis el centramiento occidental del “pos” de lo posmoderno, o por medio de una disyunción con el tenor globalizante de la industria cultural y los *mass media*. Como pequeña muestra de los alcances de este debate, señala Nelly

Richard que: “No cabría hablar de postmodernidad en América Latina, ya que la misma modernidad se presenta aquí no sólo desigual sino también inconclusa, y no admite por lo tanto el sello concluyente de un «post» que pretende rematar lo moderno en un «después de» (acabamiento y superación)” (Richard, 1993, p. 209). La lectura de Antonio Benítez Rojo acerca del concepto de transculturación de Fernando Ortiz se empeña, contrario a la reflexión de Richard, por detectar un texto posmoderno en el Caribe cuya presencia rompe cadenas semióticas jerárquicas y subvierte las estrategias excluyentes del discurso moderno (1998, p. 185). Como consecuencia de esto, Benítez Rojo indica el metabolismo eurocéntrico de los discursos modernos y posmodernos, lo cual no anula que Ortiz sea un precursor de la posmodernidad en Hispanoamérica (1998, p. 187), pues en su *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* lo que se lee es una deslegitimación de la ciencia positivista de occidente mediante injertos culturales, parodias sincréticas y formas novedosas de leer las transmutaciones del Caribe. Algo parecido analiza Lillian Manzor Coats al leer a las obras de Jorge Luis Borges y Savero Sarduy como reiteraciones que inventan simultáneamente lugares de enunciación a partir de un discurso que circula entre “ruptura y continuidad, simplicidad y complejidad, por el enlace y explotación de diferentes géneros” (1996, p. 30), y que se replantea la construcción de Hispanoamérica (Ibid., p. 29). Tanto Benítez Rojo como Manzor Coats, no así Richard, entienden el discurso hispanoamericano en tanto caldera de dispositivos culturales y estéticos que permanentemente instituyen dudas epistemológicas y ontológicas mediante ejercicios de descentramiento y transculturación de “orden” posmoderno.

De la occidentalización al posoccidentalismo

Bajo lo anterior, y en términos generales, hay dos lecturas que resuenan de forma marginal dentro del debate de lo “pos”, aun cuando la discusión “modernidad/posmodernidad” dejó de resonar con la misma frecuencia que la de principio de la década de los 90: el análisis de Bhabha donde lo posmoderno construye

un cuerpo epistemológico indisociable de los poscolonial, y los estudios de Walter Mignolo en los cuales lo posmoderno y lo poscolonial no dan cuenta de la singularidad semiótica y epistémica de los discursos contramodernos latinoamericanos, siendo más adecuado el término posoccidental el cual tiene una naturaleza particular. Con Bhabha, el locus posmoderno no es evaluado ni desde posmodernidad filosófica de Gianni Vattimo (2007) ni tomando el “hipermodernismo” de Gilles Lipovetsky (2010), sino deteniéndose en los análisis de Frederic Jameson. Esta elección resulta importante en lo que se relaciona a la doble inscripción de los movimientos vernáculos y migrantes de una diferencia cultural que disuelve y/o conflictúa la polaridad de lo global con lo local: por un lado, la transnacionalización de la cultura no es producto de la globalización capitalista, sino una marca de disyunciones temporales que germinan desde una diferencia que descompone la autoridad semántica del capitalismo colonial; y, por otro, la disolución del Yo [*self*] cristaliza una irrepresentabilidad psíquica, cultural y social de un “sujeto” colonial y moderno que no se puede enfrentar a la fuerza de la liminalidad poscolonial de la diferencia (el *entre* o *in-between*). Jameson, según Bhabha, ofrece una resistencia ideológica al concepto de totalidad que permite preguntarse por las dislocaciones, mimesis e híbrides de un Tercer Espacio a partir del cual es posible “reorganizar nuestro sentimiento del proceso de identificación en las negociaciones de la política cultural” (2002, p. 279). Con esto, Bhabha no pretende decir que el encuentro con la teoría posmoderna significa detectar una diferencia enfrascada en un “abismo de la heterogeneidad”, al decir de Christopher Norris (1998, p. 22), sino que asume la necesidad de desmitologizar determinadas apariencias y representaciones que convierten a los desplazamientos culturales en simplificaciones y excepciones de una lógica imperial-logocéntrica. Toda reducción trascendental reproduce un ejercicio del poder que anula maniobras semióticas que provienen de experiencias diseminadas y diaspóricas capaces de idear cadenas asociativas imprevistas e imprevisibles a los ojos del poder colonial. Así pues, lo poscolonial es lo trágico del mundo moderno globalizado; la expresión epistémico-crítica de una cesura temporal planificada por una alteridad que, ni exterioridad ontológica ni un Otro

forcluido del todo, deviene *otredad*.

Por su parte, Mignolo entiende que la teoría posmoderna y la crítica poscolonial son desplazamientos teóricos que se retroalimentan dentro de un ejercicio compartido: una crítica de la modernidad que se limita, de un modo bastante ejemplar, a cuestionar las convenciones necróticas y alterizadoras de la razón occidental. Si bien Mignolo es cauto en afirmar que solo determinados autores posmodernos (Jean-François Lyotard, Gianni Vattimo) desmenuzan los enjambres totalizadores de la razón occidental, existe una resistencia problemática de pensar la modernidad en Latinoamérica desde la óptica de la posmodernidad. Algo similar sucede con la crítica poscolonial. Hay, entonces, una “resistencia que el “poscolonialismo” encontró y todavía encuentra en América Latina y en ciertos sectores de los estudios latinoamericanos” (Mignolo, 2002, p. 848). Así, descentrar la ubicación epistemológica y geográfica del conocimiento se traduce para Mignolo en regionalizar “«posmodernismo» y «poscolonialismo» mediante la invitación a la fiesta de alguien olvidado, el «posoccidentalismo»” (p. 847). La reflexión y los argumentos acerca de la existencia de una crítica posoccidental tiene un empuje inicial en el trabajo de Mignolo *Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales* (1995) a partir del cual, sin aún utilizar la categoría de posoccidentalismo, busca complejizar discursos que sean respuestas a los legados coloniales en Latinoamérica y el Caribe. Tal inflexión epistemológica asume la pertinencia que los trabajos de Enrique Dussel, Leopoldo Zea y Rodolfo Kusch tienen dentro de una crítica poscolonial situada geoculturalmente en las herencias de la colonización. En efecto, según Mignolo, no se pueden subsanar las posibles deudas que Dussel, Zea o Kusch tengan con ciertos marcos filosóficos europeos, aunque sí es viable pasar revista sobre los impactos de estos resortes teóricos dentro de una evaluación severa de los efectos de la occidentalización en las “periferias” de Occidente.

Si bien es acertado lo indicado por Santiago Castro-Gómez acerca de que Mignolo desea argumentar que “análogamente a lo realizado por los poscoloniales indios, también en Latinoamérica han existido teorías que subvierten las reglas del

discurso colonial desde las herencias coloniales hispánicas” (1998, p. 175), resulta un gesto exegético relevante no solo ver lo “análogo” de teorías poscoloniales situadas en Latinoamérica y el Caribe, como también definir zonas epistemológicas a partir de las cuales se deslegitiman los paradigmas universalizantes de una modernidad que, en su fisonomía, metabolismo y esencia, es colonial, sino, más bien, detectar cuáles son las genealogías y especificidades de lo que define por posoccidentalismo. Resulta indisociable reflexionar este pliegue de los trabajos de Mignolo ocluyendo lo que, en *Occidentalización, imperialismo, globalización...* lee como teorías poscoloniales y espacios intermedios de enunciación crítica. En varios planos, es viable entender que el *in-between* de Bhabha es una sistematización del lugar de enunciación en el que se planifican las facultades performáticas de las identidades poscoloniales, como también una zona de desarmonización del conflicto “entre” dicotomías imperiales que han resonado en Latinoamérica y el Caribe modulándose bajo los binarios centro/periferia, civilización/barbarie, occidental/no-occidental, moderno/premoderno, etc. Sin embargo, hay una periodización específica en las herencias coloniales hispánicas y francoimperiales que fecunda una sensibilidad geocultural que resulta problemática leerla desde el poscolonialismo indio, aunque los puntos de contacto sean abundantes. La triada de autores que Mignolo nombra, Dussel, Zea y Kusch, se expande incorporando también a un amplio abanico de análisis que provienen de las más diversas áreas, tales como los de Frantz Fanon, Édouard Glissant, Fernando Ortiz, Gloria Anzaldúa, Haroldo de Campos, Roberto Fernández Retamar, Aimé Césaire y Silviano Santiago, entre otros/as¹.

Ahora bien, sigue siendo una inquietud principal subvertir epistemológicamente la noción de que la razón moderna es generada provincialmente en Europa y Occidente, y con ello, idear, en oposición a lo anterior, un derrotero poscolonial latinoamericano que esquive la tendencia de idear una teoría de la identidad. Por esta razón, dice Mignolo, “que Dussel concibe la filosofía de la liberación como una posición

¹ La lectura de Mignolo sobre los espacios intermedios la hemos analizado con mayor profundidad en un artículo publicado previamente (Aguirre Aguirre, Carlos, 2017).

postmoderna en vez de postcolonial” (1995, p. 30). Esta lectura de Dussel está empujada por generar una tensión, algo que excede al mismo filósofo, de lo que entiende por el “mito de la Modernidad” (Dussel, 1994) con un espacio de enunciación resistente de la occidentalización. Apostando a un cambio de registro dentro de un camino que se vuelve extenso, Mignolo opta, entonces, por recostar a Dussel dentro de una teoría poscolonial en la que su núcleo principal es sentar una crítica de Occidente: “Dussel mantiene posiciones que lo acercan a premisas que reconocemos hoy como postcoloniales (...) no trato de valorar a Dussel cuando se acerca a lo uno o a lo otro. Me interesa más, en cambio, registrar críticas a la occidentalización que se sitúan en distintos espacios hermenéuticos o epistemológicos” (Mignolo, 1995, p. 31). A este nivel se puede leer el hecho de que, al decir de Mignolo, Dussel piense y sienta desde la periferia, y que, aunque esté apegado a los valores y criterios de la modernidad, igualmente abre una perspectiva en la que el contenido emancipatorio de los resortes filosóficos no es un elemento nodal al momento de evaluar los efectos de la colonización, sino, más bien, la desarticulación de formas discursivas que reproducen las taxonomías de Occidente.

Asimismo, lo que evoca la modulación de Dussel como autor poscolonial es la complejidad que Mignolo le asigna a definición de la filosofía de la liberación como filosofía posmoderna, ejercicio, por lo demás, que el mismo Dussel en su debate con Vattimo aclara diciendo que cuando definió a la filosofía liberación buscaba una reflexión “más allá de la totalidad moderna, dominadora”, por eso que “es posmoderna... ¡Años después Lyotard hablará en Europa del problema!” (Dussel, 1999, p. 47). Así, lo posmoderno que Dussel anota en su *Filosofía de la liberación* (1985, p. 9) le sirve a Mignolo de punto de apoyo para discutir con y contra la ubicación geocultural del debate posmoderno en autores como Vattimo y Lyotard, y para la valoración de una lectura poscolonial latinoamericana, más que con el objeto de entender a qué se refiere el filósofo cuando habla de posmodernidad en los 70. Sin embargo, encontrar en Dussel una reflexión similar a la de Bhabha significa rastrear un refugio epistemológico dentro de un debate filosófico y hermenéutico capaz de instituir

un lugar de enunciación y una práctica oposicional a un proceso de occidentalización y globalización que se instituye a partir de 1492 con consecuencias hasta el día de hoy. Es en este marco de análisis que el posoccidentalismo empieza a adoptar mayor espesura para los posteriores debates referidos a la colonialidad del poder, de los cuales no solo formará parte Mignolo, sino también Castro-Gómez, Aníbal Quijano, Nelson Maldonado-Torres, Catherine Walsh y el mismo Dussel.

Esta primera preocupación por la existencia de una teoría posoccidental se puede resumir con la siguiente pregunta: ¿los filósofos latinoamericanos albergan una teorización poscolonial de los intersticios fundados por los procesos de conquista y colonización, y cuyas modulaciones se complejizan con la occidentalización y globalización? Tal interrogante permite sobrevolar no solo las complejidades de la lectura de Mignolo acerca de Zea y Kusch, sino también el alcance sociohistórico y cultural de la readaptación o resignificación de un abanico amplio de teorías anticoloniales y semiótico deconstructivas que se adosan al posoccidentalismo. Esto exige un desmonte de los clásicos estudios hermenéuticos acerca del papel de la filosofía latinoamericana dentro de la Historia universal, como también de las usuales afirmaciones sobre la no existencia de una crítica poscolonial en Latinoamérica y el Caribe. De ahí que lo que empuja el análisis de Mignolo, más que la utilidad del prefijo “pos” o la singularidad ético-emancipadora de los filósofos latinoamericanos, es el hecho de que las críticas de la occidentalización articulan un pensamiento intersticial que pone en entredicho las identidades sedentarias y dicotomías fundadas por la violencia epistémica de los discursos civilizatorios modernos.

El caso de Zea no deja de ser particular, por lo menos la interpretación de Mignolo, ya que su estrategia filosófica y axiológica es el tema de la originalidad del pensamiento latinoamericano dentro de la historia occidental. Dice Zea: “[e]sa dignidad individual y confort material que reclaman para sí los pueblos de origen occidental, los pueblos modernos, no tiene por qué no ser también propios de otros pueblos” (Zea, 1970, p. 34). Con el empleo estratégico de una filosofía de la historia que desarticula los supuestos hegelianos, Zea comprende la expansión de Occidente dentro de

Latinoamérica como fruto de relaciones de dominio y resistencia que ponen en crisis el provincialismo ideológico de Europa. Con ello, el problema de la desarticulación discursiva y la emergencia de agenciamientos múltiples fraguados en la tensión con el logocentrismo occidental resultan procesos soterrados por la insistente búsqueda de una conciencia auténtica, latinoamericana y no occidental que forme parte de un todo histórico y sincrónico. “Será también la comunidad hispanoamericana, o más ampliamente, iberoamericana, la que permita a los pueblos iberos participar en la sociedad moderna, establecida por los pueblos occidentales, sin menoscabar su libertad” (1970, p. 254). Un tipo de lectura que refleja, escribe Mignolo, “una posición ambivalente, aunque tendiente a la celebración, del proceso de occidentalización del globo y de universalización de la cultura” (Mignolo, 1995, p. 27). A partir de esto, se pueden detectar los elementos que vuelven a la lectura de Zea propuesta por Mignolo selectiva al momento de entenderlo en oposición a Dussel y Kusch, sin por esto soslayar el impacto de la lectura del filósofo mexicano en relación a las diferentes formas históricas que asume el proceso de occidentalización a escala global, como así también la tendencia de asociar su trabajo con una escritura que emerge productivamente “desde la marginalización de la barbarie” (Mignolo, 2013).

¿Qué puede deducirse de esto último? En un sentido profundo, Dussel y Kusch, pese a sus distancias, son parte de una teoría poscolonial que sufre mutaciones por un proceso de transnacionalización de la cultura que, si bien tiene su génesis la conquista, asume nuevas complejidades durante la expansión de la ideología occidental. En este orden de asuntos, Kusch, y mayormente su concepto de fagocitosis, resuena en la reflexión de Mignolo en la forma de un pensamiento fronterizo que se contacta con Anzaldúa, Fanon, Santiago y De Campos. Sin entrar en detalles de las asociaciones epistemológicas establecidas entre estos/as autores/as, la línea de argumentación es forzar a Kusch sin detectar las complejidades de una ontología del *estar* de rasgos esencialistas y que reproduce valorativamente binarios estereotipados en la cultura latinoamericana, tales como “pulcritud / hedor” o “inautenticidad/autenticidad”. La filosofía auténtica y americana para Kusch es la de un estado (pre)ontológico; es la que

no se da así misma el Ser, sino el estar del hedor que se funde en lo gravitante del suelo y el paisaje. Empero, aquello no implica que este primer instante de un relevamiento de las respuestas crítica de la occidentalización —de la mano de Dussel, Zea y Kusch— den forma a una crítica poscolonial, que, entre sus perspectivas, se movilice por “ganar lo que fue negado por la occidentalización (entendida «expansión del lugar de enunciación»)” (Mignolo, 1995, p. 39).

Una línea de argumentación que tendrá otras molduras, ocupaciones y relevancias críticas cuando posteriormente Mignolo retoma el concepto de posoccidentalismo a partir de la obra de Fernández Retamar² y desde un análisis afirmativo de los trabajos de Fernando Cornil. Es aquí donde se establece una diferencia sustanciosa entre la crítica poscolonial con la teoría posoccidental, sin anunciar severos desacuerdos o distancias. Lo principal de esta inflexión, aún no en la forma de “giro” como será la crítica decolonial, es romper con enfoques textualistas abriéndose hacia agenciamientos y lugares de enunciación que conectan pliegues verbales, históricos y culturales preocupados por desarticular las herencias coloniales desde un punto de vista alternativo de la modernidad. Como indica Mignolo ([1996] 2002, p. 847) Fernández Retamar en su ensayo *Nuestra América y Occidente* ([1976] 2016) estudia el problema de los vínculos imperiales de Latinoamérica y el Caribe con una occidentalización transnacional modulada en estatutos del saber que encuentran en elaboraciones teóricas regionales capaces de desmontar y subvertir las alterizaciones europeas. De ahí que “«posoccidentalismo» (en vez de «posmodernismo» y «poscolonialismo») es una palabra que encuentra su lugar «natural» en la trayectoria del pensamiento en América Latina, así como «posmodernismo» y «poscolonialismo» lo encuentra en Europa-Estados Unidos y en ex-colonias británicas, respectivamente” (Mignolo, 2002, p. 848). En efecto, Fernández Retamar, desde la lectura de Mignolo, diagrama un gesto semiótico y posicional ubicado “entre” el espacio del sí-mismo y el otro, sin por ello dejar de reconocer en el posoccidentalismo una categoría desde la cual superar y

² Un estudio detallado del posoccidentalismo de Fernández Retamar lo hemos realizado en un trabajo precedente (Aguirre Aguirre, 2020).

sobrepasar la ideología capitalista occidental, y deshacer, sea de paso, la estabilidad binaria de “Occidente” y “Oriente” que resulta cardinal y ordenadora para el pensamiento moderno, su política y su poder. En este orden de asuntos, el argumento de Fernández Retamar goza de una genealogía particular que no se guía por un desencanto epistemológico ni por una extensión del análisis de Said en su *Orientalismo*, sino, por el contrario, se encalla en la existencia, la facticidad y la cultura a partir de la cual tienen su emergencia interpretaciones variadas sobre Occidente partiendo de la pregunta de qué es Occidente cuando se reflexiona desde Latinoamérica.

Aquella genealogía se alimenta del materialismo histórico desarrollado por figuras heráldicas, como José Carlos Mariátegui, Julio Antonio Mella y Rubén Martínez Villena (Fernández Retamar, 2016, p. 256), pero es ante la crisis del capitalismo occidental que el posoccidentalismo viene a prolongar el ideario anticolonial en el campo de la crítica cultural —en tanto que discute y desarticula los ecos coloniales de nuestra modernidad— del espacio latinoamericano y caribeño; comprendiendo a este último como un lugar idóneo para abrir un debate sobre una perspectiva periférica que busca desactivar los disciplinamientos organizados por el Occidente europeo. A partir de esto, indica Fernández Retamar, la posición posoccidental “hace posible la plena comprensión, la plena superación de Occidente, y en consecuencia dota al mundo no occidental del instrumento idóneo para entender cabalmente su difícil realidad y sobrepasarla” (2016, p. 256). No obstante, este argumento todavía no detecta las mutaciones sufridas por una occidentalización que asume nuevos mecanismos de control y subjetivación en el marco de la transnacionalización de la cultura.

Fernández Retamar hace una cartografía de lo posoccidental que se adosa al contexto de las luchas de liberación en Latinoamérica y en lo que posteriormente se define como Sur Global, lo cual no despotencia las posibles derivas “poscoloniales” de su propuesta al momento de reflexionar nuevos agenciamientos que se narran a sí mismos y a contrapelo de los repartos ontológicos de la colonización moderna. El intersticio del que habla Mignolo —el “entre” del espacio del sí-mismo y el otro— desnuda una cuestión crucial de la tarea interpretativa del cubano, donde pensadores

como Martí, Fanon y Césaire son componentes fundamentales de un posoccidentalismo capaz de revelar que en “el interior del mundo occidental nuestro destino es «de simples colonias», y que nuestro porvenir exige *salir* de ese mundo” (Fernández Retamar, 2016, p. 256). Romper el hermetismo de las formas occidentales de conocer y de hacerse a sí mismo implica quebrar el itinerario de la continuidad colonial en sus órdenes macro y micropolíticos, es decir, desarticular las arquitecturas de los estados-nación modernos y trazar estrategias culturales preocupadas por las configuraciones críticas de un pensamiento fronterizo que choca con los significados lógicos, formales y retóricos de la razón moderna.

Por su parte, Coronil reflexiona a Occidente como una “representación”: un mapa imperial fundado en jerarquías y taxonomías ancladas en los discursos civilizatorios del colonialismo. Bajo esto, el intento crítico consiste en “guiar nuestra comprensión hacia la naturaleza relacional de las representaciones de colectividades humanas” (Cornil, 1999, p. 26). Es decir, analizar cómo la dicotomía de lo Mismo y lo Otro construye una imagen global de la *otredad* que impide su movilización, que la paraliza, y, por otro, entender que el gesto crítico no consiste en equiparar los efectos del orientalismo, tal y como lo rastrea Said, y el occidentalismo, sino de comprender de qué forma este último se despliega a escala global atado al metabolismo de un capitalismo transnacional que tiene cierta particularidad en Latinoamérica. Hay tres modalidades en la que el sociólogo venezolano presenta las operaciones de la representación occidentalista: la disolución del Otro por el Yo, la incorporación del Otro al Yo y la desestabilización del Yo por el Otro (Coronil, 1999, p. 27). En consecuencia, las distintas funciones del occidentalismo son viables de ser analizadas desde el lente de una diferencia cultural que, siendo representada y estereotipada, es encallada en las epistemes del capitalismo global en sus funciones etnocéntricas y eurocéntricas. A partir de esto, se puede entender que el argumento de Cornil circunda no solo análisis provenientes de la crítica poscolonial, las elaboraciones de Said y Bhabha fundamentalmente, sino también los aportes de Ortiz, Samir Amin y Tzvetan Todorov, entre otros, los cuales pueden ser conectados con lo que Julia Kristeva entiende como

la represión inconsciente y espectacular del Otro, del extranjero “para nosotros mismos” (1991). Kristeva, después de hacer un repaso sobre las formas de reificación y estabilización de la diferencia por parte del pensamiento moderno ilustrado, indica que siempre suele ser extraña la “experiencia del abismo entre yo y el otro que me disgusta: no siquiera lo percibo, me aniquila quizás porque lo niego” (1991, p. 227). Este abismo retratado y explicado por Kristeva nos habla de un proceso de construcción de la identidad que se funda en la cancelación, forclusión y/o represión de un Otro. A partir de esto, la propuesta de Coronil advierte sobre la presencia/ausencia de una otredad visible y alterizada que resulta imposible de ser pensada se excluye, como agrega Kristeva, “el trayecto de identificación-proyección que yace en la base de mi acceso a la autonomía” (Ibid.). Así, la desestructuración del Yo es producto de que Occidente se dedica a crear su reverso. Por eso que “la preocupación de Occidente por la alteridad puede entenderse como constitutiva de la modernidad misma y no como un subproducto incidental del expansionismo occidental” (Coronil, 1999, p. 46). Desde esta perspectiva, la idea moderna de “sujeto” desde sus momentos fundacionales fue (des)estructurado por los efectos de su historia de dominación. Los lazos conflictivos entre el Yo y el Otro, en consecuencia, habla de un mecanismo de identificación que, a su vez, es de desidentificación, lo cual convierte a la dinámica de las identidades en fenómenos de poder, saber y control que provocan relaciones de fuerza y dominio a escala global.

A la luz del estudio de Coronil y del texto de Fernández Retamar, Mignolo detecta que es posible entender las metamorfosis y los impulsos fronterizos del posoccidentalismo sin recurrir a un enfoque culturalista ni tampoco trasladando mecánicamente la crítica poscolonial a Latinoamérica. La importancia de este enfoque o inflexión radica en el hecho de que en lo “fronterizo” de las teorizaciones relevadas murmura una agencia crítica de la modernidad que proponen nuevas formas de abordar los órdenes de la cultura y la historia, a la par de un examen en el que no se armoniza el conflicto que subyace en las categorías imperiales, al decir de Cornil, sino que lo agudiza, sin por ello recostarse en una esencia u ontología que absorbe el potencial

epistemológico de una diferencia, ya no solo cultura, sino también colonial. “Esto es, la generación de una epistemología de frontera DESDE varios espacios del Tercer Mirado configurado por diferentes legados coloniales, PARA el conocimiento y la civilización planetaria” (Mignolo, 2002, p. 857). En varios planos, el aporte del estudios de Mignolo es hacer hincapié en el carácter situado y geopolíticamente alternativo de una perspectiva “pos” que, si bien al igual que el posmodernismo y el poscolonialismo resulta crítico de la modernidad (salvando sus paradojas y problemas, principalmente en lo posmoderno), enrola una transgresión de los dualismos culturales, políticos y ontológicos que en Latinoamérica y el Caribe paralizan la presencia móvil y performática de la diferencia colonial y/o cultural.

A los fines de presentar la posibilidad de definir un derrotero posoccidental, Mignolo se hace, entonces, una pregunta medular: “¿Cuáles son las posibilidad (sic) de «trascender el occidentalismo» construyendo categorías geohistóricas que no sean imperiales?” (Mignolo, 1996, p. 690). En ausencia de una relación profunda entre la crítica poscolonial y el posoccidentalismo, o lo que en otros trabajos define como razón poscolonial en Latinoamérica (1995), Mignolo, más allá de solo hacer cruces entre Bhabha y Dussel o de “estabilizar” geoculturalmente un pensamiento fronterizo, mide el impacto semiótico, tomando el concepto de Johannes Fabian, de una “dilación temporal” que permite admitir oclusiones enunciativas fundadas por la razón moderna. De ahí la relevancia de un *locus* que, aunque como dice Castro Gómez muchas veces *apela al fundamento* (2011, p. 162), tiende a pensar una ruptura con ciertas reglas de enunciación que norman la construcción de dicotomías jerárquicas y metafísicas. Ya en su *Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área* ([1996] 2002) Mignolo teoriza el eje intersticial del posoccidentalismo tejido en espacios que se encuentran por fuera del control monotópico de la modernidad. El acercamiento a la teoría del Tercer Espacio de Alberto Moreiras (1999) en la que resuena la analítica dusseliana y la deconstrucción derrideana es reformulado por Mignolo en otra clave, con otro decurso, subrayando la potencia epistémica de un extenso camino que fue subalternizado cultural e históricamente no

solo por el pensamiento occidental, sino también por las ciencias sociales y las humanidades latinoamericanas. A diferencia del *in-between* de Bhabha (2002), del entre lugar de Silvano Santiago (2018) e incluso del subalternismo de John Beverley (1995), el pensamiento fronterizo, al decir de Mignolo, se constituye a partir de la extensa historia de la colonialidad en la que entra en escena otra geografía empapada de experiencias culturales afectadas por el eurocentrismo y su lógica de jerarquización racial. Desde esto se traza una distancia con la analéctica de Dussel ya que el intersticio no se puede reflexionar desde una exterioridad del Todo, sino desde una *otredad* que integra de forma alterizada la *mismidad* de occidente, es decir, desde un adentro fronterizo que pone en vilo la solidez de las arquitecturas dicotómicas de la modernidad/colonialidad.

La localización decolonial y la disolución posoccidental

Bajo lo anterior, *Diferencia colonial y razón postoccidental* (2000) es, posiblemente, uno de los textos más provocadores y fecundos de Mignolo, ya que en él, tal y como se señala en su título, se indagan dos cuestiones nodales para el pensamiento latinoamericano y la teoría poscolonial regional: el de la diferencia colonial, es decir, el de una diferencia ya no solo cultural como indica Bhabha, sino también emergida en el arranque mismo de la colonialidad, y a partir de la cual sus ejercicios lingüísticos, culturales y políticos se encuentran cruzados por las marcas de una racialización epistemológica, y el de la razón posoccidental, en tanto localización diferencial del poscolonialismo de Bhabha, Spivak y Said, y como camino alternativo que reflexiona la particularidad de las herencias coloniales en Latinoamérica y el Caribe lejos del paradigma subalternista. Así, la crítica misma da sus vuelcos y reformulaciones sin aún establecer una definición cerrada de la modernidad, incluso cuando Mignolo retoma nuevamente a Dussel, de la mano de Quijano, Immanuel Wallerstein, Donna Haraway, Bruno Latour y Édouard Glissant, entre otros/as.

En tal trabajo, Mignolo declara estar convencido de que “desde Spinoza no es

posible pensar la diferencia colonial más allá de lo que inicio la Escuela de Francfort (sic) tanto en sus versiones oficiales (Adorno, Horkheimer) como en sus prolongaciones disidentes (Benjamin)” (2000, p. 23). El autor parte del hecho de que no hay formas puras de conocimiento, tanto en las propuestas críticas de la modernidad situadas en Europa como en las que se localizan en Latinoamérica y el Caribe, que ya sea de forma explícita o implícita discuten los efectos de la colonialidad. La reactivación de una razón poscolonial implica un ejercicio fundamentalmente epistémico en el que se interviene para superar y discutir las demarcaciones y jerarquías inventadas por Occidente y por el “mito” de la modernidad europea. Lo fronterizo de esta razón, que Mignolo identifica principalmente en Dussel (pese a los problemas ya señalados) también se constituye en el pensamiento feminista chicano, en la estética de la *Relación* de Glissant y en la deconstrucción descolonizadora de Abdelkebir Khatibi. En este marco de lecturas, el problema de la colonialidad alimenta nuevamente las teorizaciones sobre los espacios intermedios o fronterizos en la forma de zonas que ponen en crisis los binarios modernos sostenidos a partir de una geopolítica del conocimiento instituida en la racialización de las subjetividades otras.

Recordemos que para Bhabha es el presente, en toda su densidad y fractura, el que abre una intermediación histórica imposible de acomodar en la teleología del capital (multinacional y translocalizado) y que varía dependiendo de los movimientos furtivos y conflictuales entre lo local y lo global. “La globalidad cultural es figurada en los espacios inter-medios [*in-between*] o dobles marcos; su originalidad histórica marcada por una oscuridad cognitiva; su «sujeto» descentrado significado en la nerviosa temporalidad de lo transicional o la provisionalidad emergente del «presente»” (Bhabha, 2002, p. 161). En efecto, inscribir la pregunta política al interior de una razón posoccidental significa medir los alcances de un *locus* intersticial trifurcado: por un lado, lo “pos” de lo posoccidental no es un “después de Occidente”, sino un marco epistemológico que detecta la marca colonial dentro de los espacios “modernos-occidentales” inclusive después de la caída de los colonialismo históricos; por otro, “posoccidentalismo” y “poscolonialidad” son apuestas diferentes que leen de forma

desigual, aunque no excluyentes entre sí, las activas mutaciones de una agencia subalterna que interrumpe las métricas del sujeto centrado, moderno y racional; y, finalmente, la presencia nueva configuración del saber imposible de traducir desde las representaciones identitarias de la modernidad. En estos planos, es plausible retomar lo que señala Carlos Rincón sobre los efectos de la globalización capitalista: “no hay una absorción destructiva y negadora de lo diferente. La cuestión es mucho más matizada y de mayores alcances” (Rincón, 1995, p. 217). ¿Cuáles son esos matices y alcances de los que habla Rincón? Posiblemente los matices sean aquellas diseminaciones que no siguen las arquitecturas de una contra-externalidad liberadora del Otro, sino, más bien, las interrogaciones abiertas por esa dilación temporal y la estética relacional que subraya Mignolo dentro de los espacios fronterizos.

Ahora bien, la razón posoccidental, sin embargo, no es homogénea, y para constatar esto Mignolo desgrana en tres ejes que conjugan diferentes contestaciones de la modernidad desde los legados coloniales: legados coloniales desde/en el centro de los imperios, legados coloniales en las colonias de asentamiento y legados coloniales en las colonias de asentamiento profundo (Mignolo, 2013, p. 176). Por ejemplo, la conexión de la Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt con el posoccidentalismo se traza a partir de una geopolítica del conocimiento muy particular, es decir, de un ejercicio epistémico cuya ubicación, similar a la de Bhabha, Glissant o Quijano, es la de un espacio soslayado por las gramáticas de la razón moderna en su decurso instrumental-colonial. En lo que respecta a una crítica “intra-europea” de la modernidad, Mignolo resulta conciso al indicar que lo que más le interesa de los posibles vínculos entrettejidos dentro de la razón posoccidental es el tema de la geopolítica de los márgenes, ya sea de los que se instituyen adentro o afuera de Europa. En este caso, la experiencia vivida, apelando a un término de Fanon (2015), es la que le da moldura histórica, y no solo geográfica, a un pensamiento desde y acerca de las fronteras de la razón.

Aquello no erosiona, sin embargo, una complicidad con las lecturas dusselianas sobre los distintos estadios moderno-coloniales, las cuales Mignolo continúa retomando

y analizando, pero, a diferencia del filósofo argentino, lo que intenta es buscar conexiones posibles sin apelar a la noción de exterioridad y sí a la frontera. En consecuencia, la discusión de Dussel, entroncada por analizar las limitaciones de la razón dialógica de Jürgen Habermas, más que destacar las posibles resignificaciones de lo “crítico” de la Teoría crítica, se dedica a establecer una ética del Otro, mientras que Mignolo piensa, por lo menos aún en su *Historias locales / Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (2013), una epistemología de la frontera o de los intersticios lejos de cualquier estabilización de un Otro garante de una trama liberadora.

Ahora bien, el trabajo de Mignolo, como hemos analizado, busca rastrear la potencia cultural-epistémica de lugares diferenciales de enunciación que pongan en cuestión, quizás con distintas intensidades, los procesos de occidentalización de la colonialidad. Dicha afrenta, más que promisoría dentro del pensamiento contemporáneo latinoamericano y caribeño, tiene un nuevo giro; un pliegue que se puede definir como un *giro* dentro del Giro (decolonial), y que consiste en conceptualizar a la decolonialidad a partir de determinados autores/as encastrándolos/as en una especie de “exterioridad” de lo moderno. En *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad* (2010) se pregunta (citamos en extenso):

¿De qué manera la teoría crítica de Max Horkheimer podría ayudarnos a pensar hoy (en un momento en el que “revoluciones” globales y pluriversales están en proceso; en un momento en el que la diversidad y pluri-versidad de las historias locales insurge y disputa el control de la historia universal) las experiencias y subjetividades fronterizas formadas en la coexistencia y los conflictos entre el crecimiento y auge de Occidente y la desvalorización que la perspectiva occidental impuso a otras lenguas, culturas, religiones, economías, formas de organización social, personas, etcétera? ¿En qué podría ayudarnos una teoría crítica que surgiría de la historia interna de Europa misma desde la perspectiva

de los colonizados internos (los judíos) en la historia de Europa desde 1492? ¿Qué debería aspirar a ser la teoría crítica cuando los *damnés de la terre* (los condenados de la tierra) están puestos en la escena junto al proletariado de Max Horkheimer o junto a la actual traducción de proletariado como multitud? ¿Qué transformaciones son necesarias en la Teoría crítica si el género, la raza, y la naturaleza se incorporan plenamente en el marco conceptual y político? Por último, ¿cómo se puede subsumir esta teoría en el proyecto de la modernidad/colonialidad y la descolonización? (Mignolo, 2010, p. 8).

No negamos que las teorizaciones de Mignolo son más que solventes en relación al *Border thinking* y la razón posoccidental. Empero, la operatividad que la crítica, como praxis indeterminada y no resolutive de infamiliaridad, dentro de la decolonialidad tiene el riesgo de agotar su significado intersticial, su potencia de desfundamiento, su carácter de interrupción fronteriza, tal y como lo analiza en varios momentos el mismo Mignolo en relación al posoccidentalismo. La estrategia, en efecto, se resume en estos casos en un contraste que mantiene intacto el sistema de representación binario y ontológico de la colonialidad, por lo menos en relación al vínculo entre posoccidentalismo y el Giro decolonial. Étienne Balibar, con cierta soltura, apunta que uno de los grandes problemas a los que se enfrenta la teoría crítica contemporánea es la de evitar cualquier representación autárquica tanto de las identidades y las fronteras como de las colectividades (2005, p. 13). En consecuencia, la estabilización de un derrotero teórico alejado de las ambivalencias y contradicciones que el mismo posoccidentalismo y el Giro decolonial conservan agota las posibilidades de un desplazamiento que releve y evalúe las metamorfosis de una sociedad colonialmente administrada a partir de teorías que viajan (Said, 2015).

En relación a lo anterior, no resulta algo aislado que dentro de las teorizaciones del Giro decolonial resuenan con cierta recurrencia un enfoque trans e interdisciplinario que hace extensivo los aportes de autores como Dussel y Quijano, y también de las teorías de Anzaldúa, Fanon, Césaire y Kusch, teorizaciones que han dado forma al

posoccidentalismo. En efecto, la decolonialidad retoma un arco variopinto de derroteros teóricos que, pese a sus localidades diferenciales, articulan una crítica de los colonialismos históricos y la colonialidad en diversos aspectos. Mientras Dussel y Quijano funcionan como presentadores de algunas categorías nodales para el Giro Decolonial —el mito de la modernidad (Dussel) y la colonialidad del poder (Quijano)— Anzaldúa, Fanon, Césaire y Kusch, operan como parte de una genealogía desde la que se desprenden cuestiones como el “pensamiento fronterizo”, “la herida colonial”, “la colonialidad del ser” y “la conciencia migrante”. En efecto, lo interesante es notar que los nexos establecen con los y las pensadores/as latinoamericanos/as, caribeños/as y chicanos/as se da a partir de una recuperación epistemológica que tiene como horizonte pensar las mutaciones de la colonialidad en los espacios macro y micropolíticos. A los efectos de establecer una lectura sobre la modernidad/colonialidad, ciertamente que han sido las lecturas de Dussel aquellas que resuenan con mayor densidad tanto en los trabajos de Castro-Gómez como en los de Mignolo, Walsh y Maldonado-Torres, todos/as en su momento integrantes del Giro decolonial.

Con esto no apuntamos falencias ni limitaciones de la rápida disolución del posoccidentalismo dentro de la teoría de la decolonialidad. Al contrario, indicamos que el hecho de esquivar cualquier contacto con el posoccidentalismo desde una genealogía otra y decolonial anula lo “crítico” de propuestas que están sincrónicamente y epistemológicamente engarzadas en una práctica cultural que busca detectar cómo los bloques instrumentales del occidentalismo tienen sus condiciones de posibilidad gracias a establecimiento de jerarquías humanas y subjetivas ejecutadas durante los procesos de conquista y colonización en Latinoamérica y el Caribe, y perfeccionadas por la modernidad-colonialidad. Agencias se trazan aún en las fronteras conflictivas de una modernidad/colonialidad trágicamente transcultural.

Referencias bibliográficas:

Aguirre Aguirre, Carlos (2017). Pensamiento del entre-lugar y pensamiento fronterizo:

- (des)articulaciones y emergencias en el espacio latinoamericano. *Revista Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, 6 (11), pp. 69-93.
- Aguirre Aguirre, Carlos (2020). Invenções de Caliban: cultura, humanismo y posoccidentalismo en Roberto Fernández Retamar. *Catedral Tomada. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 8 (14), pp. 1-26.
- Balibar, Étienne (2005). *Violencia, identidades y civilidad. Para una política global*. (Luciano Padilla, Trad.). Gedisa.
- Benítez Rojo, Antonio (1998). *La isla que se repite*. Editorial Casiopea.
- Bhabha, Homi (2002). *El lugar de la cultura*. (César Aira, Trad.). Manantial.
- Coronil, Fernando (1999). Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no-imperialistas. *Casa de las Américas*, (214), pp. 21-49.
- Dussel, Enrique (1985). *Filosofía de la liberación*. Asociación Ediciones La Aurora.
- Dussel, Enrique (1994). *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Plural Editores.
- Dussel, Enrique (1999). *Posmodernidad y Transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Universidad Iberoamericana Plantel Golfo Centro, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Universidad Iberoamericana Plantel Laguna.
- Fanon, Frantz (2015). *Piel negra, máscaras blancas*. (Paloma Moleón Alonso, Iria Álvarez Moreno, Ana Useros Martín, Trads.). Akal.
- Fernández Retamar, Roberto (2016). Nuestra América y Occidente. En *Pensamiento anticolonial de nuestra América* (pp. 227-264). CLACSO.
- Grüner, Eduardo (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Edhasa.
- Hall, Stuart (2008). ¿Cuándo fue lo poscolonial? Pensar el límite. En S. Mezzadra (comp.) *Estudios Poscoloniales. Ensayos fundamentales* (pp. 121-144). Traficante de Sueños.
- Kristeva, Julia (1991). *Extranjeros para nosotros mismos. ¿Será posible la convivencia multirracial en la Europa del siglo XXI?*. (Xavier Gispert, Trad.). Plaza & Janes Editores.
- Manzor Coats, Lillian (1996). *Borges/Escher/Sarduy/CoBrA: un encuentro posmoderno*. Editorial Pliegos.
- Mignolo, Walter (1995). La razón postcolonial: Herencias coloniales y teorías postcoloniales. *CELEHIS: Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas*, (4-5), pp. 265-290.
- Mignolo, Walter (1995). Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales. *Revista Iberoamericana*, 61 (170), pp. 847-864.
- Mignolo, Walter (2000). Diferencia colonial y razón postoccidental. En S. Castro-Gómez (Ed.), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina* (pp. 3-28). Universidad Javeriana.

- Mignolo, Walter (2002). Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área. *Revista Iberoamericana*, 68 (200), pp. 847-864.
- Mignolo, Walter (2010). *Desobediencia epistémica: Retórica de la colonialidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad.*: Ediciones del Signo.
- Mignolo, Walter (2013). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo.* Ediciones Akal.
- Moreiras Alberto (1999). *Tercer Espacio: literatura y duelo en América Latina.* LOM
- Norris, Christopher (1998). *¿Qué le ocurre a la postmodernidad? La teoría crítica y los límites de la filosofía.* (Michel Angstad, Trad.). Tecnos.
- Pratt, Mary Louise (2010). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación.* (Ofelia Castillo, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Richard, Nelly (1993). Alteridad y descentramientos culturales. *Revista Chilena de Literatura*, (42), pp. 209-215.
- Rincón, Carlos (1995). *La no simultaneidad de lo simultáneo: postmodernidad, globalización y culturas en América Latina.* Editorial Universidad Nacional.
- Said, Edward (2015). Teoría viajera reconsiderada. En R. Rodríguez Freire (Ed.), *Cuadernos de teoría crítica #1 Teorías Viajeras* (pp. 40-62). Colección Dársena, Departamento de Literatura, Instituto de Literatura y Ciencias del Lenguaje, PUCV.
- Santiago, Silvano (2018). El entre-lugar del discurso latinoamericano. En *Una literatura en los trópicos. Ensayos escogidos* (pp. 61-82). Ediciones La Cebra.
- Zea, Leopoldo (1970). *América en la historia.* Editorial Revista de Occidente.

Perspectivas actuales sobre el posthumanismo: intersecciones entre colonialismo, capacitismo y discurso de la especie

*Contemporary Perspectives on Posthumanism: Intersections between
Colonialism, Ableism and the Discourse on the Species*

Anahí Gabriela González*

Fecha de Recepción: 14/10/2023

Fecha de Aceptación: 13/12/2023

Resumen: *Este artículo sostiene que el problema de la animalidad puede funcionar como una clave para desarticular las formas en que el “dispositivo de lo Humano” ha inscripto y distribuido a los cuerpos, dictaminando qué vidas son las que merecen ser vividas (afirmadas y potenciadas, como son las humanas) y qué vidas son las que se arrojan a la muerte y al usufructo (como son las animales o menos que humanas). Para tal fin, se propone una perspectiva que retoma el debate posthumanista en torno a las relaciones entre especie, capacidad y raza. Se argumenta que dicha reflexión permitiría acceder a una comprensión más exhaustiva sobre las formas en que el dispositivo de lo Humano intersecta y enlaza lógicas no idénticas de animalización, racialización y de capacitismo, a través del prisma que Cary Wolfe denominó el “discurso de la especie”.*

Palabras

clave: *Colonialismo — Capacitismo — Animalidad — Posthumanismo*

* Doctora en Filosofía en cotutela por la Université Paris 8 y por la Universidad Nacional de San Martín. (UNSAM) Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de San Juan. (UNSJ) Becaria posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), profesora titular regular de Antropología Filosófica y Ética de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes (UNSJ). Integrante de *Bios* y directora de la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales. Miembro de la red Cosmografías: Red Iberoamericana de Ontologías Posthumanas y del Colectivo BIOS. Correo electrónico: anahigabrielagonzalez@gmail.com
ORCID: 0000-0001-9260-3340

Abstract: *This article argues that the problem of animality can operate as a key to disarticulate the ways in which the “dispositif of the Human” has inscribed and distributed bodies, dictating which lives are those that deserve to be lived (affirmed and potentiated, as are human) and which lives are those that are thrown to death and usufruct (as are animal or less-than-human). To this end, a perspective is proposed that takes up the posthumanist debate on the relations between species, capacity and race. It is argued that such a reflection would allow access to a more comprehensive understanding of the ways in which the dispositif of the Human intersects and links the non-identical logics of animalisation, racialisation and ableism, through the prism that Cary Wolfe called the “Discourse of Species”.*

Keywords: *Colonialism — Ableism — Animality — Posthumanism*

En los últimos tiempos, el humanismo, como fundamento que establece y legitima la distribución política de los cuerpos, ha sido un lugar de crítica común. Desde la crítica nietzscheana a la metafísica occidental, hasta reflexiones actuales sobre animalidad y precariedad, pasando por los debates en torno a la biopolítica y la comunidad, no ha cesado de irrumpir la pregunta en torno a los umbrales y torsiones de lo humano. Por un lado, los feminismos, los estudios de género, los estudios decoloniales, la teoría queer y la teoría crip (y otras), han producido un radical cuestionamiento del ideal moderno del Hombre, es decir, un desplazamiento de su operatoria como dispositivo jerárquico y opresivo (Rocca, 2021). Por otro lado, desde los estudios críticos animales se ha señalado que dicho ideal normativo de lo Humano se ha erigido en contra de la vida animal, reduciéndola a un lugar objetualizado y sacrificable (Derrida, 2006; Oliver, 2009; Ávila, 2016; Calarco, 2020). En tal sentido, la cuestión sobre quién cuenta (o no) como humano acomuna a múltiples perspectivas teórico-prácticas, debido a que la dicotomía “humano-animal” funciona como el núcleo de múltiples operaciones de exclusión (Lundblad, 2020).

En efecto, el humanismo colonial implementó la animalización como táctica política para trazar fronteras entre las vidas que importan y las vidas inhabitables. Esta

escala establece un parámetro de un cuerpo humano normal, mientras quienes se distancian de su ideal y modelo normativo se hallan sometidos a grados diferenciales de violencia y exclusión, a saber, mujeres cisgénero, maricas, lesbianas, bisexuales, intersexuales, indígenas, personas trans, negras, psico-diversas, enfermas, animales no humanos y otras existencias subalternas. Por dicha razón, los estudios críticos animales han impulsado enfoques interseccionales dirigidos a abordar al “especismo” como un conjunto de operaciones complejas, donde actúan diferentes fuerzas, dispositivos y técnicas orientadas a subordinar, explotar y sujetar a quienes son codificados como “animales”. En este sentido, si la noción de animalidad ha sido históricamente el reverso para producir el concepto de lo “humano”, y si los criterios que permitían sostener una esfera de “excepcionalidad humana” se encuentran en crisis, entonces, el cuestionamiento de las nociones de “humanidad” y de “sujeto” implica también una redefinición de aquello que entendemos por “animal” (Calarco & Caffo, 2012, p. 86).

Ahora bien, si los discursos humanistas y sus tácticas de animalización han producido una jerarquización entre formas de vida, se torna apremiante evaluar los modos en que la dicotomía humano-animal ha servido a diversos mecanismos de control de los cuerpos. De este modo, el estudio de la cuestión animal, leída en tanto clave para deconstruir las “normas de lo humano”, ofrece importantes insumos para operar una crítica interseccional de las relaciones de dominación y sus diferentes marcadores “de diferencia” (clase, raza, género, capacidad, entre otros). No obstante, si bien la cuestión animal puede operar como una instancia privilegiada desde la cual deconstruir lo humano en tanto ficción normativa (González, 2019), al mismo tiempo, las retóricas de la animalidad no operan de manera homogénea ni producen los mismos efectos para todos los cuerpos subordinados. Una profundización de dicho problema puede darse a partir del cruce entre los estudios críticos animales, la crítica decolonial y los estudios de la discapacidad, lo cual permitiría clarificar las formas diferenciales en las que opera el “dispositivo de lo Humano” produciendo una distribución de los cuerpos en una escala piramidal que va de lo (propiamente) humano a lo no-humano.

En este marco, el presente artículo argumenta que la producción humanista del

“animal”, en cuanto ficción política, ha sido central para establecer un modelo normativo de lo Humano, así como para legitimar la inducción de precariedad inequitativa y diferencial hacia aquellos cuerpos que son marcados como “animales”. Además, también pretende sistematizar algunos cruces producidos entre los estudios decoloniales y los estudios de la animalidad, poniendo especial énfasis en la importancia de analizar las resonancias entre los procesos de racialización y la construcción del “animal no humano”. Asimismo, busca reconstruir algunos aportes que brindan los estudios de la discapacidad a la cuestión animal, con el fin de analizar los modos en que las concepciones sobre las (dis)capacidades están profundamente mediadas por el “discurso de la especie”. Una reflexión sobre los modos en que las nociones de precariedad e interdependencia pueden ser instancias que permitan concebir otros modos de lo común y el lazo político constituyen la apuesta del último apartado.

El dispositivo de la especie y la precariedad animal

En el marco de la filosofía posthumanista, la noción de “discurso de la especie” de Cary Wolfe, así como los desarrollos en torno al problema de la precariedad de Judith Butler, ofrecen importantes insumos para mostrar que la cuestión animal hace resonar la pregunta sobre las vidas que importan (al codificarse como pertenecientes a la humanidad *propriamente dicha*) en detrimento de otras vidas que son sacrificadas y precarizadas.

Por un lado, Wolfe retoma el abordaje de Jacques Derrida, para analizar el modo en que el “discurso de la especie” se refiere a una institución que se basa en el acuerdo tácito de que la trascendencia de lo “humano” requiere el sacrificio del “animal” (Wolfe, 2003, p. 6). Al abrir un espacio para una “muerte no-criminal” (Derrida, 1989), esta economía sacrificial legitima el asesinato de quienes permanecen irreconocibles como humanos. En este sentido, Wolfe localiza una “cuadrícula de especies”, que organiza las formas de vida y los cuerpos a lo largo de un continuo ordenado por la jerarquía

humano/animal. En un lado de la cuadrícula se encuentran los animales animalizados (para la cría, la domesticación, el amaestramiento), del otro lado, a los “humanos humanizados” (los que responden al ideal hegemónico), y en el medio, acechan las ambigüedades de los “humanos animalizados” y los “animales humanizados” (Wolfe, 2003, p. 101). De ahí que para Wolfe la distinción “humano/animal” sea, antes que una designación zoológica, “un dispositivo que se corresponde a la historia de la esclavitud, del colonialismo y del imperialismo” (Wolfe, 2013, p. 10). Este dispositivo de animalización implica, siguiendo a Gabriel Giorgi, el establecimiento de una decisión política alrededor de lo “que cuenta como vida, esto es, como vida viable, vivible” (Giorgi, 2014, p. 9), en perjuicio de otros “cuerpos y otras formas de vida que no expresan esa plenitud de lo viviente y que representan un decrecimiento de la potencia vital o directamente una amenaza” (2014, p. 9). La institución violenta del sujeto humanista establece, entonces, el límite de lo humano al decretar que el “animal” es una vida sacrificable y disponible (Wolfe, 2003, p. 6).

Por otro lado, la obra butleriana ha sido fundamental para iluminar el papel excluyente y productivo de las normas de lo humano, mediante las cuales ciertas vidas se tornan invivibles, encontrándose susceptibles a sufrir diferentes tipos de violencias (Butler, 2004a, 2004b, 2009, 2017). Al respecto, Butler diferencia entre “precariedad” (*precariousness*), es decir, la condición existencial de toda vida, y “precaridad” (*precarity*), la distribución política diferencial de la precariedad. Esto se debe a que, si bien toda existencia es vulnerable, la capacidad de reconocer a un ser vivo en su precariedad es regulada por relaciones de poder históricas y normativas, dando por resultado que “hay ‘vidas’ que no son reconocidas como vidas y su destrucción no es reconocida como violencia” (Butler, 2004b, pp. 3-4). Por tanto, si el Hombre, en tanto ideal hegemónico, tiene a su reverso una zona de inhabitabilidad donde emergen los cuerpos invivibles (Butler, 1993, pp. 19-29), entonces, la “humanidad” no es algo dado, sino un “efecto diferenciador del poder” (Birulés & Butler, 2008). No obstante, como han desarrollado múltiples investigaciones, la exposición a la violencia no se limita a la “vulnerabilidad humana” (Taylor, 2008; Stanescu, 2012; Wolfe, 2013; Shukin, 2018;

González, 2018), sino que la construcción normativa y diferencial entre modos de vida habitables e inhabitables, convoca a interrogar sobre cómo el “discurso de la especie” legitima la muerte sistemática de los animales no-humanos en granjas, bioterios, zoológicos, circos, autopistas, incendios forestales intencionados, cazas y otras prácticas especistas.

Un análisis en conjunto de las propuestas de Wolfe y Butler permite acceder a una comprensión más exhaustiva sobre las formas en que la dicotomía humano-animal enlaza y articula las líneas divisorias entre las vidas que merecen ser vividas (y afirmadas, lloradas, habitadas) y las vidas devaluadas y/o expuestas a la muerte. En efecto, el especismo produce la división contundente y binaria de los cuerpos en humanos y animales; jerarquizando las formas de vida en una escala “zooantropolítica” (Derrida, 2008, p. 91), que supone el posicionamiento dominante del varón cisgénero, racional, adulto, blanco y occidental, así como la consecuente inferiorización de los cuerpos que no responden a dicho ideal. Estos cuerpos son situados en una escala descendente hacia esa animalidad codificada como “reaccional”, cuya muerte no es codificada como asesinato (Derrida, 2006). Precisamente la zooantropolítica ha posicionado a los demás animales como vivientes sin *logos*, carentes de lenguaje, conciencia o alma, guiados por un instinto inarticulado. Si se asume que “el animal” es un conjunto homogéneo e indiferenciado, si cualquier animal es sustituible por otro, entonces, puede ser reducido a conductas que son controlables y dominables por un Sujeto.

En tal sentido, la distribución política de la precariedad analizada por Butler se organiza a través del discurso de la especie y la institución del especismo. Lo animal se configura bajo el signo de su propia desaparición: es descartable y apropiable en términos reales y simbólicos. Por eso, la producción humanista del “animal” en cuanto ficción política —a partir de discursos y materialidades— es central para el despliegue de la distribución diferencial de la precariedad operada por el “dispositivo de lo Humano”. Asimismo, la propuesta butleriana permite comprender que, si bien existe una vulnerabilidad existencial compartida por todos los vivientes, los cuerpos

categorizados como “animales” son especialmente precarizados en el sistema actual. El especismo es, antes que una forma de discriminación, un modo de producir una precariedad diferencial e inequitativa que, al establecer compulsivamente jerarquías en términos de especie, sostiene un orden de poder que condena a los animales a la explotación y sujeción de sus cuerpos (González, 2023, p. 19). Más aún, el “discurso de la especie” no privilegia a la “humanidad” en su totalidad, sino que el resultado de su distribución jerárquica es la ubicación dominante de cierto modelo de lo Humano, mientras conduce a formas de precarización inducida que recaen sobre los demás animales y los cuerpos humanos animalizados. Por eso, la delimitación de lo “propriadamente” humano (y la tesis de la excepcionalidad humana) desempeña un papel importante en el establecimiento del heterocissexismo, el racismo y otros tipos de lógicas de animalización.

Al codificarlos como seres carentes, el especismo produce a los animales como vidas sacrificables; mientras reafirma un ideal de perfección del cuerpo humano. La noción de interseccionalidad es vital en este punto porque nos permite entender que las variadas formas de desigualdad operan juntas y se refuerzan entre sí (Crenshaw, 1989). El término fue inicialmente propuesto por el *Black feminism* para destacar que, a pesar de la importancia de las críticas feministas al sexismo, existen otras opresiones que no pueden explicarse a partir del binomio hombre/mujer, sino que se debe tener en cuenta cómo, por ejemplo, el racismo potencia las violencias sufridas por las mujeres negras. La interseccionalidad, como indica Kimberlé Crenshaw (1989), es una lente que permite analizar cómo se entrelazan e imbrican las diferentes opresiones reforzando desigualdades, tales como la clase, la raza, la orientación sexual, la ubicación geopolítica (y otras). Llevada al campo de los estudios críticos animales, dicha lente no solo permite analizar cómo el especismo tiene profundas conexiones históricas con otras formas de injusticia social, sino que también posibilita establecer conexiones entre diferentes luchas de minorías políticas que, de otro modo, aparecerían sin relación.

Si comprendemos entonces que la animalización se vincula a las exclusiones históricas de diversas poblaciones, es posible entender la relevancia de un enfoque

interseccional que aborde las consecuencias del especismo no solo en el cuerpo de los demás animales, sino que además analice sus efectos en los cuerpos humanos históricamente animalizados. Desde este enfoque, se comprende que el especismo no puede analizarse de manera aislada e independiente de otras opresiones. La cuestión es precisamente abordar cómo la dicotomía “humano/no-humano” distribuye cuerpos y poblaciones de modo diferencial, privilegiando a ciertas subjetividades y arrojando a otras a una muerte simbólica y material. De ahí que sea preciso atender a los modos específicos en que determinadas intervenciones actuales han complejizado el debate posthumanista a través del cruce entre las categorías de raza, capacidad y especie.

El discurso de la especie en las narrativas coloniales

Las tematizaciones actuales sobre racismo, colonialismo y animalidad tienen su punto de partida en las teorizaciones de Aimé Césaire (2006), Frantz Fanon (2009) y Sylvia Wynter (2015), cuyo trabajo ha sido central para cuestionar la autoridad epistemológica del “Hombre”, así como la ligazón inextricable del humanismo con la historia del imperialismo occidental. Sus abordajes mostraron que la figura del “hombre” no es sinónimo de “la humanidad” sino una tecnología del colonialismo europeo que despliega su imperio mediante un despliegue racializado de la fuerza (Jackson, 2013, p. 670). Más recientemente, han surgido una serie de teorizaciones que, ubicándose en el umbral de los estudios animales y decoloniales, desafían cierta ausencia de problematización del racismo y el colonialismo en los primeros, al tiempo que sostienen que, en los segundos, el proyecto de búsqueda del reconocimiento “pleno” de la humanidad para los cuerpos racializados deja sin cuestionar el humanismo liberal y el status problemático de la animalidad en el discurso occidental (Jackson, 2013; Deckha, 2018; Ko & Ko, 2017, Ko, 2019).

Por un lado, los estudios decoloniales indicaron que una de las principales consecuencias persistentes del proyecto colonial ha sido la animalización de los pueblos colonizados (Lugones, 2010; Quijano, 2007). Al ser concebidos como salvajes y

primitivos, los pueblos indígenas y las personas africanas fueron ubicadas como parte del “pasado”, subordinado y superado por el desenvolvimiento de la “Historia Universal”, cuya cúspide es el Hombre civilizado. Dichas narrativas racistas fueron reforzadas por afirmaciones científicas sobre las semejanzas biológicas y fisonómicas entre las personas no blancas y los animales, legitimando que la “blancura” se convirtiera en el modelo y el patrón de la humanidad (Deckha, 2018). Si la producción de lo “Humano”, en relación con sus diversos otros subalternizados, ha sido un eje del proyecto colonial (Wynter, 2015; Maldonado-Torres, 2014), es necesario analizar los efectos epistémicos-políticos de las resonancias entre los procesos de racialización y la construcción del animal no humano en el discurso occidental. No obstante, si bien los estudios decoloniales han destacado la centralidad de las retóricas de la animalidad en las narrativas coloniales (Lugones, 2010) todavía no incluyen, en su mayoría, a los demás animales en sus relatos sobre los sujetos colonizados (Anderson, 2000; Deckha, 2018).

Se indican así nuevos caminos para profundizar los modos en los cuales la dicotomía humano-animal opera como un eje articulador de las distribuciones diferenciales que se despliegan sobre cuerpos y poblaciones. En efecto, en el discurso occidental, tal como ha analizado Derrida, la apelación al concepto de “animalidad”, por oposición al de “humanidad”, evidencia las estrategias violentas que justifican el exterminio de todo viviente marcado como “no humano” (Derrida, 2006). Dado que para el “discurso de la especie”, el “animal” se halla fuera de la ley y no tiene acceso a la trascendencia, queda legitimada su subordinación y su exterminio. Al respecto, no es casual que Achille Mbembe observe que “el discurso sobre África se despliega casi siempre en el marco (o en los márgenes) de un metatexto sobre el *animal*” (Mbembe, 2001, p. 1). De hecho, para Mbembe, la colonia está organizada a través de la taxonomía de las especies, puesto que la afirmación de la identidad humana (blanca y occidental) se despliega a través del sojuzgamiento de los cuerpos animalizados que son marcados como sacrificables y desechables. Por tanto, si la estructura del colonialismo ha sido construida y estabilizada a través de múltiples lógicas necropolíticas (Mbembe, 2011)

que delimitan las fronteras de lo “humano” a través de las categorías de raza, género, sexualidad y cultura, entonces, es preciso mostrar que estas lógicas se entrelazan a través del prisma del “discurso de la especie”.

Asimismo, la colonialidad implicó una reconfiguración de las vidas y de los cuerpos de los demás animales, ya que significó su inferiorización sistemática a través del despliegue de granjas industriales, circos, acuarios, bioterios y zoológicos. Para Matthew Calarco (2021), Chloë Taylor y Kelly Montford (2020), la colonización impuso una forma de vida, basada en una visión antropocéntrica del mundo y que implicaba una gran dependencia de la explotación de animales domesticados. Al establecer este modo de vida en las tierras colonizadas, los colonos interrumpieron las culturas indígenas y sus relaciones existentes con los demás animales. Estas alteraciones tuvieron consecuencias duraderas en la alimentación de los indígenas y provocaron el desplazamiento e incluso la destrucción de las especies animales autóctonas (Calarco, 2021, p. 45). De hecho, las prácticas de explotación animal, como la cría industrial y la experimentación animal, se han desarrollado en las tierras expropiadas mediante la colonización, con impactos devastadores sobre los pueblos humanos y sobre las vidas de los demás animales (Taylor & Montford, 2020, p. 159). No se trata de sucesos pasados, porque la conquista no sólo fue un proceso de expansión territorial, sino también un proyecto de dominación material y simbólica asociado al despliegue del capitalismo (Oliveira, 2021). Al respecto, Maristella Svampa denomina “neoextractivismo” al proceso de expansión de las formas de extracción en América Latina, tales como la megaminería a cielo abierto, el agronegocio, el fracking y la industria energética (Svampa, 2019). Sus consecuencias son el envenenamiento a causa de agrotóxicos, el desplazamiento de comunidades indígenas y campesinas, así como la producción intencional de incendios forestales que arrasaron con ecosistemas enteros. El neoextractivismo se ha transformado en un riesgo incalculable para las condiciones de habitabilidad, reproducción y diversificación de la vida.

Por último, esta visión sobre el colonialismo y la animalidad también plantea desafíos complejos para los estudios críticos animales. Como ha observado Billy-Ray

Belcourt, muchos de los objetivos y métodos característicos del discurso y el activismo animalista presuponen y normalizan la legitimidad de las naciones colonizadoras (Belcourt, 2014, 2020). No obstante, para el autor, la lucha antiespecista “no puede existir dentro de estos espacios carnistas y arquitectónicos de la blanquitud mediante los cuales las estructuras político-económicas indígenas son anacrónicas y la totalidad de la descolonización se vuelve inimaginable” (2014, p. 3). De hecho, Belcourt sugiere que el especismo debe ser entendido desde el concepto de “supremacía blanca” en tanto maquinaria política que se establece a partir de la expansión y la usurpación territorial, con la consecuente explotación y exterminio de los cuerpos indígenas y animales. Belcourt insiste en que las preocupaciones sobre la cuestión animal deben ocupar una posición central en las luchas por la decolonialidad. Desde esta perspectiva, para desplazar el binomio humano-animal es imprescindible abordar las transformaciones materiales y las violencias del colonialismo (Wadiwel, 2020), así como el modo en que el “discurso de la especie” ha sido parte integral de los proyectos coloniales.

El discurso de la especie y su relación con el capacitismo

Los estudios de la discapacidad y sus críticas al dispositivo capacitista como vector de opresión han incentivado una incipiente reflexión sobre la animalidad y su articulación con la lógica humanista (Taylor, 2017; Taylor, et al., 2020; Chen, 2012; Gruen & Probyn-Rapsey, 2018; Lundblad, 2020b). Por un lado, dichos estudios se han centrado en la forma en que las personas con discapacidades físicas, sensoriales, intelectuales o psicosociales se encuentran oprimidas por discursos, tecnologías de poder y fuerzas institucionales capacitistas. Esto ha implicado que hayan sido consideradas a menudo como no plenamente humanas, como “animales con rostro humano” o como una curiosidad patológica (Gabbard, 2015, p. 98). Además, al privilegiar a los humanos calificados como “normales”, el capacitismo arroja a situaciones de precarización a quienes no cumplen con determinados parámetros de normalidad corporal, lo cual no sólo incluye a las personas con discapacidad, sino que además afecta a las

subjetividades disidentes sexo-genéricas, a las personas racializadas, y, en general, a las existencias calificadas como anormales, primitivas y/o salvajes.

Esto se debe a que la modernidad colonial construyó un ideal de cuerpo normal y sano con base en una humanidad blanca, masculina y productiva, mientras aquellas existencias que no corresponden a este ideal son consideradas inferiores. Las mujeres cisgénero, los locos, los otros animales, las existencias trans, no-binarias y queer, comparten este destino de exclusión, encarcelamiento e instrumentalización sistemática. Por lo tanto, urge que los activismos antiespecistas contemplen los modos en que el especismo, el cuerdismo y el capacitismo se refuerzan entre sí. De hecho, en los últimos años varios teóricos y activistas han intentado demostrar que existe un solapamiento fundamental entre las preocupaciones antiespecistas y las anticapacitistas. Sunaura Taylor (2017), entre otras autoras, han defendido ampliamente la posición de que la opresión de los animales y de las personas con discapacidad se entrecruzan de diversos modos. Para la autora el capacitismo condiciona el modo en que se entiende la animalidad en el discurso occidental. Esto se debe a que las afirmaciones sobre lo que hace que la “vida humana” sea ontológicamente distinta y moralmente “valiosa” no sólo se han desplegado para excluir a los seres humanos en situación de discapacidad, sino que además han implicado que los demás animales sean concebidos como inferiores, por carecer de determinadas características consideradas propiamente humanas, a saber, razón, lenguaje, autonomía, autoconciencia, etc. (Taylor, 2017; Taylor, et al., 2020). Es decir, al desvalorizar a los animales por considerar que no tienen ciertas capacidades que harían de los humanos seres superiores, el “discurso de la especie” parece operar de manera indisociable con el capacitismo.

Ahora bien, Taylor indica que el capacitismo no oprime de manera homogénea a todos los cuerpos animales. Por un lado, a los animales crip se los considera “antinaturales”, “aberrantes” o “peligrosos” porque supuestamente no responden a determinadas normas corporales. La consecuencia de dicho “prejuicio”, según Taylor, es el ser condenados a muerte, sea por su incapacidad para funcionar como “bestias de carga”, por asumir que su vida no es digna de ser vivida o por considerar que son

peligrosos. Frente al prejuicio capacitista de que solo sobreviven los más aptos, Taylor destaca historias de animales crip que sobreviven y prosperan, así como evidencias de que algunos pueden reconocer cuando otro animal necesita ayuda. Por otro lado, la autora observa que el capacitismo, articulado a la lógica del capital, ha redundado en que los cuerpos de los demás animales sean modelados en función de parámetros especistas que cercenan ciertas capacidades y potencian otras de acuerdo con los deseos, intereses y necesidades humanas. No solo por las condiciones de encierro, hacinamiento, estrés, dolor e insalubridad de las granjas industriales, sino porque también los animales son mutilados, modificados genéticamente y controlados a nivel sexual y reproductivo.

Frente al dispositivo capacitista que limita las posibilidades de florecimiento de los cuerpos, Taylor (2017) insiste en la creatividad y en el valor de las existencias crip. En lugar de conceptualizar como deficientes a las personas clasificadas como “discapacitadas”, “enfermas” o “anormales”, cuando se comparan con ciertos ideales normativos, es menester apostar por una valoración positiva de los modos singulares, heterogéneos y encarnados en los cuales se despliegan las relaciones entre diferentes existencias. En efecto, para ella vivir con discapacidad brinda formas alternativas y creativas de interacción con el mundo, al involucrar modos diferentes de movernos por el espacio y de habitar la temporalidad, desafiando los imperativos de eficiencia, progreso, independencia y racionalidad. No se trata, siguiendo a Rosemarie Garland-Thomson (2011), de silenciar las experiencias de sufrimiento y/o el deseo de intervención médica. Antes bien, es necesario pensar los múltiples y heterogéneos modos encarnados de habitar el mundo, tales como el dolor y la limitación funcional, sin renunciar a la reivindicación de la “discapacidad”.

Al respecto, Taylor comenta que debe utilizar su boca, en lugar de sus manos, para poder mover elementos, lo cual no sólo supone una transgresión de los límites de lo que se considera “sano”, sino también respecto al modo en que se debe habitar un cuerpo humano. Reivindicarse animal se transforma, bajo el paraguas de la escritora, en un acto anticapacitista y antiespecista. Por su parte, Sara Orning sostiene que el

“tiempo crip” es una forma de resistencia e insurrección contra la forma lineal de habitar la temporalidad que marca el capitalismo, el cual insiste en “tomar el tiempo que el cuerpo necesita para vivir, crear, trabajar y prosperar” (Orning & Taylor, 2020, p. 665). Por eso, para las autoras, la liberación animal y la liberación crip son una invitación a celebrar la interdependencia, la agencia y las políticas de cuidado, pero no sólo entre humanos sino también con los animales no-humanos, porque los animales crip “nos desafían a considerar lo que es valioso acerca de la vida y lo que es valioso acerca de la variedad de la vida” (Taylor, 2017, p. 53).

Ahora bien, también es preciso analizar cómo las normas capacitistas se relacionan de manera contradictoria con la noción de animalidad. Porque si bien es cierto que los cuerpos discapacitados han sido históricamente animalizados, al mismo tiempo, dichos cuerpos han sido codificados como “antinaturales” por no responder al orden de la normalidad corporal-mental-funcional. Esto implica que, de un lado, los demás animales hayan sido instrumentalizados para representar el “modo de ser” humano normal, pero que, de otro lado, en su ruptura con las normas capacitistas, las identidades y cuerpos con discapacidades queden, paradójicamente, del lado de la animalidad. Por tanto, estos abordajes dan cuenta de la relevancia que poseen aquellos análisis que buscan profundizar sobre cómo las concepciones de las (dis)capacidades y la dependencia están profundamente mediadas por el “discurso de la especie”. También muestran la importancia de pensar los modos en que la noción de animalidad opera en el “trasfondo” de múltiples operaciones de control ejercidas sobre los cuerpos no normativos.

Interdependencia animal

A partir del recorrido propuesto este artículo pretendió argumentar que el problema de la animalidad puede pensarse como un eje para desarticular las formas en que el dispositivo de lo Humano ha inscripto y distribuido los cuerpos, dictaminando cuáles importan y cuáles no, con arreglo a diferentes marcadores de poder. Para ello, se

estableció un diálogo entre la noción de “discurso de la especie” de Cary Wolfe, las elaboraciones de Judith Butler en torno a las “vidas precarias” y algunos aportes que se desarrollan en el cruce entre los estudios críticos animales, los estudios poscoloniales y de la discapacidad.

Se sostuvo que problema de la animalidad es un lugar privilegiado para desarticular los modos en que el dispositivo de lo Humano induce formas diferenciales de “precariedad” a través de diferentes códigos de dominación, tales como la raza y la capacidad. Este dispositivo, articulado por el “discurso de la especie”, distribuye a las formas de vida en escalas jerárquicas, estableciendo un ideal normativo de cuerpo humano: aquellos que se distancian de su ideal y modelo hegemónico, quedan excluidos de las protecciones legales, culturales y materiales que gozan quienes son reconocidos como cuerpos legítimos. Dicho de otro modo, la figura del “animal” es un dispositivo central para la consolidación de prácticas y cálculos institucionales que relegan a ciertas vidas a una situación de precarización y abandono, dado que la noción de “animalidad”, al ser concebida como una instancia sacrificable, brinda un marco simbólico y material para situar a determinados cuerpos como vidas desechables. El “animal”, en tanto ficción política, es entonces el afuera constitutivo del dispositivo de lo Humano.

Con todo, dicha propuesta no desconoce las tensiones existentes entre los antiespecismos y otros movimientos por la justicia social.¹ Si, como se ha argumentado, la animalización operó como legitimadora de innumerables exclusiones, no es de extrañar que las luchas políticas de diferentes cuerpos subalternos se hayan encaminado a la búsqueda de ser reconocidos como humanos. En este sentido, Butler indica que uso del término “humanidad” sigue siendo necesario allí donde las minorías políticas, históricamente subhumanizadas, se reivindicán como “humanas” (Birulés & Butler, 2008). No se trata de un acto de representación de una “naturaleza humana” intrínseca a determinados cuerpos, sino de un acto performativo que, al designar la esfera de lo

¹ Si bien excede los límites de este trabajo, cabe señalar los conflictos existentes entre las luchas por la liberación animal y la defensa de los derechos de las personas con discapacidad, debido a la instrumentalización de las existencias afectadas por el capacitismo y el cuerdismo en el pensamiento de Peter Singer. Para este tema, véase Taylor (2017, p. 68).

excluido, nombra a aquellas subjetividades que no son reconocidas (Birulés & Butler, 2008). No obstante, si bien es cierto que la noción de humanidad ha sido un concepto rearticulado por los cuerpos excluidos de su ideal normativo, no puede desconocerse que el desafío que nos presentan las luchas antiespecistas es pensar cómo lo humano ya es una “norma de poder” atravesada por diferentes privilegios históricos.

Más aún, como observa Calarco, existen movimientos queer, trans, feministas, decoloniales y antirracistas, para los cuales las luchas políticas por la justicia social no deberían centrarse en determinar “quién es humano y quién no”, sino, antes bien, en rechazar y dejar atrás ese mundo demasiado humano y “construir un mundo en el que muchos mundos sean posibles” (Calarco & Caffo, 2012, p. 88). De hecho, mostrar que el especismo como sistema de dominación constituye un conjunto de relaciones contingentes, apunta a discernir grietas, silencios y zonas de vulnerabilidad, de modo tal que formas alternativas de vida se tornen posibles. La noción de posibilidad que aquí se utiliza no presupone una temporalidad lineal diseñada por un sujeto humano, sino que alude a las múltiples potencias que acechan el presente y que pueden desestructurar el régimen capitalista, especista, colonial y cisheterocapacitista actual. Como señala Laura Fernández, los cuerpos humanos no tienen la exclusividad en lo que a habitar y construir mundos posibles respecta, sino que los demás animales, relegados a un lugar de violencia, son existencias constructoras de sus mundos (Fernandez, 2018, p. 24). Por eso, la cuestión es pensar cómo las prácticas antiespecistas, en alianza con otras luchas políticas, apuntan a liberar a los demás animales de “un orden establecido que les ha impedido constituir sus propios mundos, sus propias relaciones, sus propios devenires, alegrías y pasiones” (Calarco & Caffo, 2012, p. 89).

Asimismo, un abordaje de dichas problemáticas no sólo debe detenerse en las formas en que la inscripción de lo animal se entrama con las jerarquías de ciertas construcciones de lo humano, sino también en el modo en que las nociones de precariedad e interdependencia pueden ser instancias que permitan concebir otros modos de lo común que cuestionen los discursos normativos alrededor de lo Humano, encaminándose a una visión compartida y alternativa de la vida ética. Mientras que los

marcos éticos tradicionales suelen basarse en alguna capacidad humana para delimitar el criterio de pertenencia comunitaria, los estudios críticos animales y los estudios de la discapacidad parten de la vulnerabilidad y la interdependencia. Desafiando las lógicas individualistas, igualitarias e identitarias como presupuestos políticos fundamentales, proponen un abordaje de la corporalidad en términos de “relacionalidad”, “interdependencia” y “vulnerabilidad común” (Butler, 2004b, 2009, 2017; Taylor, 2017; Oliver, 2020; Taylor, et al., 2020). En palabras de Butler:

La interdependencia busca identificar las zonas comunes desde las cuales podríamos continuar lanzando nuevas formas colaborativas y experimentales, nuevas condiciones de vida, donde la supervivencia, la pasión y el florecimiento ya no sean prerrogativas exclusivamente humanas reclamadas por los pocos que se han dado a entender a sí mismos como ejemplificación de la norma a expensas de todos los demás seres vivos (Butler, 2020, p. 693).²

Resulta clave asumir la vulnerabilidad animal compartida como una condición para pensar la coexistencia, en lugar de la noción abstracta de “lo humano”. Es en esas apuestas por la animalidad en su potencia de rearticulación disruptiva que quizá puedan florecer alianzas entre diferentes minorías políticas que, al afirmar las redes de interdependencia, cuestionen el presupuesto de la especie como marca identitaria de pertenencia. La vulnerabilidad animal emerge, entonces, como un lugar decisivo para pensar políticas de resistencia ante las producciones excluyentes y sacrificiales de las normas humanas, aunque sin negar los modos diferenciales en que se ejercen las opresiones sobre los cuerpos y las subjetividades.³ En el cruce entre las apuestas posthumanas, anticapacitistas y decoloniales, reivindicar las redes de interdependencia como instancia para dibujar imaginarios alternativos sobre el lazo social, quizá pueda devenir una potencia de encuentro afirmativa.

² La traducción es propia.

³ Para este tema, González (2023).

Referencias bibliográficas

- Anderson, Kay (2000). The beast within: race, humanity, and animality [La bestia adentro. Raza, humanidad y animalidad]. *Environment and Planning D: Society and Space*, 18 (3), pp. 301- 20.
- Ávila Gaitán, Iván (2016). *La cuestión animal(ista)*. Ediciones Desde Abajo.
- Belcourt, Billy-Ray (2014). Animal bodies, colonial subjects: (re)locating animality in decolonial thought [Cuerpos animales, sujetos coloniales. (Re)localizando la animalidad en el pensamiento decolonial]. *Societies*, 5 (1), pp. 1–11.
- Belcourt, Billy-Ray (2020). An indigenous critique of critical animal studies [Una crítica indígena de los estudios animales críticos]. En C. Taylor & K. Montford (Ed.), *Colonialism and animality: anti-colonial perspectives in critical animal studies* (pp. 19-28). Routledge.
- Birulés Fina & Butler, Judith (2008). El género es extramoral. *Barcelona Metròpolis. Revista de informació y pensamiento urbanos*, (72), pp. 15-22.
- Butler, Judith (1993). *Bodies that matter: on the discursive limits of “sex”* [Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”]. Routledge.
- Butler, Judith (2004a). *Undoing gender* [Deshacer el género]. Routledge.
- Butler, Judith (2004b). *Precarious life. The powers of mourning and violence* [Vida precaria. El poder del duelo y la violencia]. Verso.
- Butler, Judith (2009). *Frames of war. When is life grievable* [Marcos de guerra. Las vidas lloradas]. Verso.
- Butler, Judith (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea* (María José Viejo, Trad.). Paidós.
- Butler, Judith (2020). Companion thinking: a response [Pensamiento complementario: una respuesta]. *New Literary History*, 51 (4), pp. 687-694.
- Calarco, Matthew (2020). *Beyond the anthropological difference* [Más allá de la diferencia antropológica]. Cambridge University.
- Calarco, Matthew (2021). *Animal studies. The key concepts* [Estudios animales. Conceptos clave]. Routledge.
- Calarco, Matthew & Caffo, Leonardo (2012). We are made of meat: an interview with Matthew Calarco [Estamos hechos de carne. Una entrevista con Matthew Calarco]. *Relations*, 1 (2), pp. 85–90.
- Césaire, Aime (2006). *Discurso sobre el colonialismo* (Juanmari Madariaga, Trad.). Akal.
- Crenshaw, Kimberle (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine. Feminist theory and antiracist politics [Desmarginalizar la intersección de raza y sexo: una crítica del feminismo negro a la doctrina de la antidiscriminación. Teoría feminista y política antirracista]. *University of Chicago Legal Forum*, 1, Article 8.
- Deckha, Maneesha (2018). Postcolonial. En L. Gruen (Ed.), *Critical terms for animal*

- studies*. University of Chicago.
- Derrida, Jacques (1989). “Il faut bien manger” ou le calcul du sujet. Entretien (avec J.-L. Nancy) [“Hay que comer” o el cálculo del sujeto. Entrevista (con J.-L. Nancy)]. *Cahiers Confrontation*, (20), pp. 91-114.
- Derrida, Jacques (2006). *L'animal que donc je suis* [El animal que luego estoy si(gui)endo]. Galilée.
- Derrida, Jacques (2008). *Séminaire. La bête et le souverain I* [Seminario. La bestia y el soberano. Vol. 1]. Galilée.
- Fanon, Frantz (2009). *Piel negra, máscaras blancas* (Paloma Moleón Alonso, Iria Álvarez Moreno & Ana Useros Martín, Trads.). Akal.
- Fernández, Laura (2018). *Hacia mundos más animales. Una crítica al binarismo ontológico desde los cuerpos no humanos*. ochodoscuatro ediciones.
- Gabbard, Christopher (2015). Human [Humano]. En R. Adams, B. Reiss & D. Serlin (Eds.), *Keywords for disability studies*. New York University.
- Garland-Thomson, Rosemarie (2011). Misfits: A Feminist-Materialist Disability Concept [Inadaptados: un concepto feminista-materialista de la discapacidad]. *Hypatia*, 26 (3), pp. 591–609.
- Giorgi, Gabriel (2014). *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*. Eterna Cadencia.
- González, Anahí Gabriela (2018). Cuerpos (animales) que importan. Apuntes provisorios sobre la muerte del Hombre. *Anacronismo e irrupción*, 15 (8), pp. 33-55.
- González, Anahí Gabriela (2019). Lecturas animales de las vidas precarias. El “discurso de la especie” y las normas de lo humano. *Tabula Rasa*, (31), pp. 139-159.
- González, Anahí Gabriela (2023). La cuestión de los animales en la filosofía de Judith Butler. Precariedad inducida y ética de la no-violencia. *Praxis Filosófica*, (56), pp. 11-30.
- Gruen Lori, Probyn-Rapsey Fiona (Ed.). (2018). *Animaladies: gender, animals, and madness* [Animujeres. Género, animales y locura]. Bloomsbury.
- Jackson, Zakiyyah (2013). Animal: new directions in the theorization of race and posthumanism [Animal: nuevas direcciones en la teorización de raza y posthumanismo]. *Feminist Studies*, 39 (3), pp. 669-685.
- Ko, Aph & Ko, Syl (2017). *Aphro-ism. Essays on pop culture, feminism and black veganism from two sisters* [Afro-ismo. Ensayos sobre cultura pop, feminismo y veganismo negro de dos hermanas]. Lantern.
- Ko, Aph. (2019). *Racism as zoological witchcraft: a guide to getting out* [El racismo como brujería zoológica. Una guía para escapar]. Lantern Publishing & Media.
- Lugones, María (2010). Toward a decolonial feminism [Hacia un feminismo decolonial]. *Hypatia*, 25 (4), pp. 742-59.
- Lundblad, Michael (2020a). Animality/posthumanism/disability: an introduction [Animalidad/posthumanismo/discapacidad. Una introducción]. *New Literary History*, 51 (4), v-xxi.
- Lundblad, Michael (2020b). Disanimality: disability studies and animal advocacy

- [Discapanimalidad. Estudios sobre discapacidad y defensa de los animales]. *New Literary History*, 51 (4), pp. 765-795.
- Maldonado-Torres, Nelson (2014). AAR Centennial Roundtable: religion, conquest, and race in the foundations of the modern/colonial world [Religión, conquista y raza en la fundación del mundo moderno/colonial]. *Journal of the American Academy of Religion*, 82 (3), pp. 636- 665.
- Mbembe Achille (2001). *On the postcolony* [Sobre la postcolonia]. University of California.
- Mbembe, Achille (2011). *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto* (Elisabeth Falomir Archambault, Trad.). Melusina.
- Oliveira, Fabio (2021). Especismo estructural: los animales no humanos como un grupo oprimido. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 8 (2), pp. 180-193.
- Oliver, Kelly (2020). Service dogs: between animal studies and disability studies [Perros de servicio: entre los estudios animales y los estudios de discapacidad]. En C. Taylor, K. Montford & S. Jenkins (Eds.), *Disability and animality: crip perspectives in critical animal studies* (pp. 111–127). Routledge.
- Oliver, Kelly (2009). *Animal lessons: how they teach us to be Hhman* [Lecciones animales. Cómo nos enseñan a ser humanos]. Columbia University.
- Orning, Sara & Taylor, Sunaura (2020). Being human, being animal: species membership in extraordinary times [Ser humano, ser animal. Pertenencia a las especies en tiempos extraordinarios]. *New Literary History*, 51 (4), pp. 663-685.
- Quijano, Anibal (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En R. Grosfoguel & S. Castro-Gómez, *El giro decolonial* (pp. 93-126). Siglo del Hombre.
- Robinson, Margaret (2014). Indigenous veganism: feminist natives do eat tofu [Veganismo indígena. Las feministas nativas comen tofu]. Recuperado de: <https://humanrightsareanimalrights.com/2014/12/22/margaret-robinson-indigenous-veganism-feminist-natives-do-eat-tofu/>
- Rocca, Facundo (2021). Humanidades, posthumanidades, humusidades. *Revista Común*. Recuperado de: <https://revistacomun.com/blog/humanidades-posthumanidades-humusidades/>
- Shukin, Nicole (2018). Precarious encounters [Encuentros precarios]. En M. Calarco & D. Ohrem (Eds.), *Exploring animal encounters* (pp. 113-136). Palgrave Macmillan.
- Stanescu, James (2012). Species trouble: Judith Butler, mourning, and the precarious lives of animals [Problema de especies: Judith Butler, el duelo y las vidas precarias de los animales]. *Hypatia*, 27 (3), pp. 567-82.
- Svampa, Maristella (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. CALAS.
- Taylor, Chloë (2008). The precarious lives of animals: Butler, Coetzee, and animal ethics [Las vidas precarias de los animales. Butler, Coetzee y la ética animal]. *Philosophy Today*, (52), pp. 60-72.
- Taylor, Chloë (2020). Of gimps, gastropods, and grief. Feminist new materialist

- reflections on Elisabeth Tova Bailey's *The sound of a wild snail eating* [De caracoles, gasterópodos y dolor. Nuevas reflexiones feministas materialistas sobre El sonido de un caracol salvaje al comer de Elisabeth Tova Bailey]. En C. Taylor, K. Montford & S. Jenkins (Eds.), *Disability and animality: crip perspectives in critical animal studies* (pp. 256-276). Routledge.
- Taylor, Chloë, Montford, Kelly & Jenkins, Stephanie (Eds.). (2020). *Disability and animality: crip perspectives in critical animal studies* [Discapacidad y animalidad: perspectivas crip en los estudios críticos sobre animales]. Routledge.
- Taylor, Chloë & Montford, Kelly (Eds.). (2020). *Colonialism and animality: anti-colonial perspectives in critical animal studies* [Colonialismo y animalidad. Perspectivas anticoloniales en los estudios críticos animales]. Routledge.
- Taylor, Sunaura (2017). *Beasts of burden: animal and disability liberation* [Bestias de carga. Liberación de animales y discapacitados]. The New Press.
- Wadiwel, Dinesh (2020). Foreword: Thinking “critically” about animals after colonialism [Prólogo. Pensar “críticamente” sobre los animales después del colonialismo]. En C. Taylor & K. Montford (Eds.), *Colonialism and animality: anti-colonial perspectives in critical animal studies*. Routledge.
- Wolfe, Cary (2003). *Animal rites: American culture, the discourse of species, and posthumanist theory* [Ritos animales: cultura estadounidense, discurso de las especies y teoría posthumanista]. University of Chicago.
- Wolfe, Cary (2013). *Before the law: humans and other animals in a biopolitical frame* [Ante la ley. Seres humanos y otros animales en un marco biopolítico]. The University of Chicago.
- Wynter, Sylvia (2015). *On being human as praxis* [Sobre el ser humano como praxis]. Duke University.

Colonialidad del poder y Capitalismo poscolonial.

Límites y posibilidades de una perspectiva histórica

Coloniality of Power and Post-colonial Capitalism. Limits and Possibilities of a Historical Perspective

Manuel Fontenla*

Fecha de Recepción: 07/11/2023

Fecha de Aceptación: 23/11/2023

Resumen: *El siguiente artículo propone retomar uno -de los muchos y complejos- puntos que analiza la idea de Colonialidad del Poder con el objetivo de discutir su alcance explicativo en términos estructurales y en términos de especificidad histórica; preguntarse por la posibilidad de analizar y problematizar diferencias al interior de la colonialidad, y en última instancia la productividad de esta idea/teoría para la especificidad de la discusión del capitalismo contemporáneo. Me propongo para ello, la división del trabajo en dos partes: una primera donde se examinan aspectos teórico-conceptuales de la propuesta de Aníbal Quijano, analizando la misma e interviniéndola a partir de preguntas con el objetivo de cotejar qué crítica nos permite construir y a qué nos habilita e invita a pensar; discutir y examinar la perspectiva de la Heterogeneidad Histórico-estructural. Y una segunda parte, donde intentaré poner esa perspectiva histórica en diálogo con la problemática actual del capitalismo poscolonial en la perspectiva de Dipesh Chakrabarty y Sandro Mezzadra.*

Palabras clave: *Colonialidad del poder – capitalismo poscolonial – heterogeneidad histórico-estructural – políticas de traducción*

* Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC) y Doctor en Estudios Sociales de América Latina (UNC). Se desempeña como Profesor Adjunto a cargo de la Cátedra de *Pensamiento Indígena y Latinoamericano*, y *Filosofía Latinoamericana* en la Universidad Nacional de Catamarca y la cátedra *Territorialidad, Movimientos Sociales y Política* en la Universidad Nacional de Rosario. Investiga temas vinculados a filosofías andinas e historia indígena, desde las teóricas poscoloniales/decoloniales. Correo electrónico: mfontenla@huma.unca.edu.ar
ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-6658-5042>

Abstract: *The following article seeks to take one -of the many and complex- points which analyzes the idea of colonialist of power in order to discuss its explanatory scope in structural terms and in terms of historical specificity; inquiring about the possibility to analyze and problematize differences within colonialist, and ultimately the productivity of this idea / theory for the specificity of the discussion of contemporary capitalism. I propose to do this through the division of labor into two parts: the first where theoretical and conceptual aspects are examined in the proposed of Anibal Quijano, analyzing it and through it from questions with the aim of comparing what criticism allows us to build and what enables and invites us to think, discuss and examine the perspective of historical-structural heterogeneity. In addition, a second part where I try to put that historical perspective in dialogue with the current problems of postcolonial capitalism in the perspective of Dipesh Chakrabarty and Sandro Mezzadra.*

Keywords: *Coloniality of Power – Postcolonial Capitalism – Historical-structural Heterogeneity – Translation Policies*

En la actualidad del pensamiento latinoamericano la obra de Aníbal Quijano¹ y su idea de “colonialidad del poder”, es vista como uno de los aportes más importantes e indispensables para pensar la historia y la actualidad político-epistémica en América Latina. De hecho la publicación de dos importantes antologías sobre su obra², confirman el momento de relevancia de la lectura y discusión de su labor realizada.

En este contexto, el siguiente trabajo se propone retomar uno -de los muchos y complejos- puntos que propone la analítica de la colonialidad del poder con el objetivo de discutir su alcance explicativo en términos estructurales y en términos de especificidad histórica; esto significa preguntarse por la posibilidad de analizar y problematizar diferencias al interior de la colonialidad, y en última instancia

¹ El 31 de Mayo de 2018 falleció Anibal Quijano. Como colectivo de trabajo escribimos unas palabras en Homenaje el gran maestro peruano: <https://lasiniestra.com/una-obra-esencial-en-la-descolonizacion-de-nuestra-america-resonancias-del-pensamiento-vivo-de-anibal-quijsano/>

² Zulma, P. et. al. 2014. *Anibal Quijano. Textos De Fundación*. Buenos Aires, Ed. Del signo; y Quijano, A. 2014. *Cuestiones y Horizontes. De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder*. Buenos Aires: CLACSO

interrogarnos por la productividad de esta idea/teoría para la especificidad de la discusión del capitalismo contemporáneo.

Para analizar estos puntos a primera vista un tanto generales, propongo la división del trabajo en dos partes. Una primera parte de examen teórico-conceptual de la propuesta de Aníbal Quijano, analizando la misma e interviniéndola a partir de preguntas con el objetivo de cotejar qué crítica nos permite construir y a qué nos habilita e invita a pensar y discutir la denominada perspectiva de la “heterogeneidad histórico-estructural”. Y una segunda parte, donde intentaré poner esa perspectiva histórica en diálogo con la problemática actual del capitalismo poscolonial en la perspectiva de Dipesh Chakrabarty y Sandro Mezzadra; teniendo en cuenta que los tres autores abordan la problemática desde la cuestión epistémico-histórica como un sistema relacional.

El trabajo se sitúa -como lo indica el mismo título- en la discusión desde el paradigma de la colonialidad del poder; el cual incluye entre sus puntos esenciales, una relectura global de la historia de la conquista hasta la actualidad en el marco del Sistema/Mundo, una redefinición de todo el proceso de conformación de la modernidad resumida en la tesis “la modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día” (Quijano, 1991, p. 42-57), una reubicación de los procesos de independización y constitución de los Estado-nación en relación con las potencias colonizadores de los siglos XVIII, XIX y XX, y una transición del saber disciplinar sobre la sociedad que nos lleva a otra sociología y a otra narrativa de la historia (Segato, 2014), a partir de la “diferencia latinoamericana” que reposiciona al continente en el contexto mundial. A su vez, y de manera fundamental, la mirada desde la colonialidad del poder nos conduce inevitablemente a la crítica de la colonialidad del saber para revisar justamente los modos del saber disciplinar a través de los cuales comprendemos, analizamos e investigamos nuestras sociedades que, constituidos al reverso de la colonialidad, se muestran como profundamente eurocéntricos. Cada uno de estos ejes constituye a la vez que distingue un aspecto o un matiz de la colonialidad del poder.

Si aceptamos estos puntos, la colonialidad del poder, parece implicar un giro

radical de 360° grados no sólo en la comprensión del pasado y la historia reciente, sino también en los modos de comprensión de los procesos sociales y sus efectos, consecuencias, transformaciones y continuidades en tiempo presente y a futuro. Por lo tanto, tal vez la pregunta más importante y la más difícil sea la pregunta por el alcance explicativo y las consecuencias epistémico-políticas de esta perspectiva. Justamente por ello, si efectivamente la impronta y la fuerza de este (posible) giro radical significan una importancia política y epistémica fundamental para América Latina, entonces no podemos dejar de interrogarnos con contundencia por los límites y horizontes de análisis que habilita o clausura la colonialidad del poder.

Parto del supuesto que, más allá de las posibilidades de una mirada estructural, la propuesta de Quijano debe ser situada y especificada en sus usos particulares, a riesgo de volver su potencia crítica -a fuerza de repetición y descontextualización- infértil. Las modas teóricas pueden tanto potenciar como empobrecer un aparato crítico y por ello, debemos constantemente ejercer la vigilancia de nuestros usos, no dar por sentado supuestos y comprensiones que ameritan ponerse de relieve. En este intento por situar los usos de la colonialidad del poder y poder tener una rica discusión sobre tan importante teoría, es que me interesa más poner el foco en sus posibilidades de diálogo con otras perspectivas y miradas, más que realizar una exégesis de la obra del autor. Bajo esa intención, propongo las siguientes preguntas a modo de guías para el sentido crítico de estas líneas: ¿Se puede distinguir, por un lado, la potencia política y la capacidad crítica del imaginario capaz de crearse a partir del discurso de la colonialidad del poder y, por otro lado, la capacidad heurística de la teoría para expandir o limitar el análisis de las heterogeneidades sociales que señala y constituyen dicha colonialidad? ¿Qué interacciones con otras perspectivas de análisis social nos permite realizar la colonialidad del poder? Finalmente, ¿Es indispensable e inevitable trabajar desde y en el marco de la colonialidad del poder para analizar los procesos sociales contemporáneos de América Latina?

A partir de estos interrogantes, iré reconstruyendo las premisas de la colonialidad del poder, en el aspecto específico de la heterogeneidad histórico-

estructural, señalando qué otras preguntas nos habilita a construir y deconstruir cada una de esas premisas.

La heterogeneidad histórico/estructural como perspectiva epistémico-histórica.

Empecemos por una resumida definición de aquello que Quijano denomina colonialidad. La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social (Quijano, 2014, pp. 777-832). Dentro de la colonialidad la heterogeneidad histórico/estructural es definida de la siguiente manera:

La experiencia histórica demuestra sin embargo que el capitalismo mundial está lejos de ser una totalidad homogénea y continua. Al contrario, como lo demuestra América, el patrón de poder mundial que se conoce como capitalismo es, en lo fundamental, una estructura de elementos heterogéneos, tanto en términos de las formas de control del trabajo-recursos-productos (o relaciones de producción) o en términos de los pueblos e historias articulados en él. En consecuencia, tales elementos se relacionan entre sí y con el conjunto de manera también heterogénea y discontinua, incluso conflictiva. Y son ellos mismos, cada uno, configurados del mismo modo. (...) Esta heterogeneidad no es simplemente estructural, basada en las relaciones entre elementos coetáneos. Ya que historias diversas y heterogéneas de este tipo fueron articuladas en una sola estructura de poder, es pertinente admitir el carácter histórico-estructural de esa heterogeneidad. (Quijano, 2014, p. 803).

A partir de ambas definiciones es importante hacer dos señalamientos para ubicarnos correctamente en la dimensión de análisis que nos propone Quijano; en primer lugar, se

está preguntando por la constitución de un capitalismo mundial y de un patrón de poder mundial también, en ningún momento debe perderse de vista lo ambicioso y al mismo tiempo lo necesario de esa visión para el autor. De hecho, al poner en diálogo su idea de colonialidad con la propuesta elaborada por I. Wallerstein del Sistema/Mundo Quijano resalta la importancia de:

una perspectiva donde confluyen la visión marxiana del capitalismo como un sistema mundial y la braudeliana sobre la larga duración histórica, [que] ha reabierto y renovado, de modo decisivo, el debate sobre la reconstitución de una perspectiva global en la investigación científico-social del último cuarto del siglo XX. (Quijano, 2014, p. 288).

En segundo lugar, y en la misma dirección, Quijano se anima al complejo intento de pensar al mismo tiempo las determinaciones estructurales junto a las relaciones sociales particulares aquellas que van de la individualidad y la subjetividad a la sociabilidad y la intersubjetividad.

Para comprender en esta contextualidad y en esta complejidad la idea de heterogeneidad histórico-estructural, se puede recurrir a la explicación que el mismo Quijano (2013) ofrece en la conferencia del *IV Encuentro de la Cátedra América Latina* en Río de Janeiro, allí sostiene que en el siglo XV aparecen los tres ejes fundacionales, fundamentales, inextricables de este nuevo patrón de poder y todos los elementos están asociados bajo ese patrón de poder. Esos tres ejes son: a) la idea de Raza como fundamento de la clasificación social, que incluye el racismo, el patriarcalismo y el etnicismo, como forma básica de dominación social; b) el segundo eje es el control del trabajo, la servidumbre, el esclavismo, la pequeña producción, la reciprocidad y el capital, todo bajo hegemonía del capital y por lo tanto, como capitalismo colonial global; c) y tercero, un sentido histórico de “sentido” cuyo fundamento central lo hace realmente algo llamable moderno, es el sentido de la evolución histórica, de un futuro que supera y sepulta a sus pasados constantemente y que permite la invención de Europa

como civilización, primer mundo, etc³.

En este contexto es donde deben situarse nuestros interrogantes: ¿Cómo abordar y comprender este capitalismo global colonial, este patrón mundial que configura la colonialidad del poder? ¿Cómo entender las configuraciones históricas del poder en la historia de América Latina? Esta es la propuesta epistémica de Quijano, de la heterogeneidad histórico-estructural. Vuelvo a sus palabras en la conferencia:

la heterogeneidad histórica estructural es una propuesta en un sentido epistémico-teórica-histórica (...) *sin la cual no se puede entender el capital ni como formación social específica, ni como capitalismo colonial global (...)* sin esta idea de heterogeneidad histórico-estructural, esta idea, que es el corazón epistémico de la idea de colonialidad del poder, sin la experiencia de América no se podría acuñar esta propuesta epistémica. (Quijano, 2013).

Buena parte de las preguntas y dificultades que se puedan encontrar en la propuesta del pensador peruano hay que ubicarlas en la complejidad del esfuerzo por no renunciar a una perspectiva capaz de pensar las determinaciones tanto estructurales como singulares, las sedimentadas como las fugaces, en los términos del autor, el esfuerzo por pensar historias diversas, heterogéneas, discontinuas y conflictivas en su carácter histórico-estructural; el fundamental esfuerzo de pensar el poder en sus relaciones estructurales y singulares.

Veamos el desarrollo propuesto por Quijano para comprender los puntos esenciales de lo que él llama su perspectiva “epistémico-histórico-teórica”, para empezar a dilucidar los interrogantes propuestos.

Como señala Rita Segato, a través de la lectura de Mariátegui y su discusión sobre los “modos de producción” en el Perú, Quijano llega a la conclusión que da inicio a la idea de heterogeneidad histórico/estructural, al afirmar que “la idea de que el capital

³ Transcripción propia de la conferencia dada por Aníbal Quijano en el IV Encuentro de la Cátedra América Latina. (Quijano, 2013)

es un sistema de homogenización absoluta es nula pues el capital hegemoniza y se apropia de formas de trabajo y explotación heterogéneas” (Segato, 2014, p. 19). Más allá del capitalismo en particular, los estudios históricos que realiza Quijano, lo llevan a sostener, que en toda estructura societal, existe la capacidad de que elementos, experiencias, productos, históricamente discontinuos, distintos, distantes y heterogéneos puedan articularse juntos, no obstante sus incongruencias y sus conflictos, en la trama común que los urde en una estructura conjunta; es decir, para Quijano en una estructura societal por más distintos que sean los elementos pueden articularse en una estructura. Frente a esta posibilidad lo que debemos preguntarnos es: ¿qué produce, permite o determina semejante campo de relaciones, y al mismo tiempo, qué le otorga el carácter y el comportamiento de una totalidad histórica específica y determinada? O en otros términos, ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad que dan lugar a una totalidad, a una totalización?

Una primera respuesta nos dice que lo que en primera instancia genera las condiciones para esa articulación es la capacidad que un grupo logra obtener para imponerse sobre los demás y articular bajo su control, en una nueva estructura social, sus heterogéneas historias. No obstante, la capacidad y la fuerza que le sirve a un grupo para imponerse a otros, no es sin embargo suficiente para articular heterogéneas historias en un orden estructural duradero.

Para que una estructura tenga el comportamiento de una totalidad histórica es indispensable, explica Quijano, que uno o más de los elementos tenga primacía sobre los otros.⁴

La pregunta es entonces, que elemento tiene primacía sobre la totalidad social para estructurarla. La respuesta de Quijano, siguiendo críticamente y con modificaciones el marxismo, es: “el trabajo como ámbito primado de toda sociedad, y

⁴ En el texto que estoy siguiendo “Colonialidad del poder y Clasificación Social”, Quijano reconstruye los problemas del funcionalismo, el estructuralismo y el marxismo para pensar estos aspectos de una estructura social, si bien esa discusión es fundamental, me permito dejarla de lado de momento para retomar las conclusiones a las que arriba Quijano, las que lo llevan a su propuesta de la heterogeneidad histórico-estructural.

sobre el control del trabajo como el primado en todo poder social” (Quijano, 2014, p. 293).

De esta respuesta, dos problemas señala el autor que requieren ser discutidos. En primer lugar:

Es cierto que la experiencia del poder capitalista mundial, eurocentrado y colonial/moderno, muestra que es el control del trabajo el factor primado en este patrón de poder: éste es, en primer término, capitalista. En consecuencia, el control del trabajo por el capital es la condición central del poder capitalista. (Quijano, 2014, p. 294).

Y segundo, sostiene Quijano,

A esta altura del debate debiera ser obvio que si bien el actual modo de controlar el trabajo tiene implicaciones sobre, por ejemplo, la intersubjetividad social, sabemos, del mismo modo, que para que se optara por la forma capitalista de organizar y controlar el trabajo, fue necesaria una intersubjetividad que la hiciera posible y preferible. (Quijano, 2014, p. 295).

Sin embargo, si bien se puede señalar la primacía de un elemento que puede estructurar una totalidad social, el pensador peruano insiste que, si se examina de nuevo la experiencia del patrón mundial del poder capitalista, nada permite verificar “la *homogeneidad histórica de sus componentes, ni siquiera de los fundamentales, sea del trabajo, del capital, o del capitalismo*”. Por el contrario, dentro de cada una de esas categorías no sólo coexisten, sino se articulan y se combinan todas y cada una. Lo cual nos devuelve a la pregunta ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad que dan lugar a una totalidad, a una totalización?

La respuesta se encuentra en la comprensión específica del concepto de “totalidad” que está poniendo en discusión el pensador peruano en esta problemática:

Es necesario reconocer que todo fenómeno histórico-social consiste en y/o expresa una relación social o una malla de relaciones sociales. Por eso, su explicación y su sentido no pueden ser encontrados sino respecto de un campo de relaciones mayor al que corresponde. Dicho campo de relaciones respecto del cual un determinado fenómeno puede tener explicación y sentido es lo que aquí se asume con el concepto de totalidad histórico-social. (Quijano, 2014, p. 296)

Para Quijano, este paradigma de la totalidad es clave ya que permitió percibir el poder en la historia de la existencia social de las gentes concretas como la más persistente forma de articulación estructural de alcance societal. Desde entonces, sea para ponerlo en cuestión o para su defensa, el punto de partida ha sido el reconocimiento de su existencia real en la vida de las gentes. Pero, sobre todo, fue la crítica al poder lo que terminó colocado en el centro mismo del estudio y del debate histórico-social. (Quijano, 2014). Poner en el centro de la crítica al poder no significa analizar la primacía de un eje del patrón de poder sobre los otros, digamos, del control del trabajo sobre la raza, el control del sexo sobre la servidumbre, etc. La cuestión es bastante más compleja, ya que el análisis se construye por igual manera de “la determinación y ubicación de un elemento estructurante como de la ubicación de ese elemento en un campo de relaciones mayores que hacen a la estructura” (Quijano, 2014, p. 298). Ni la parte define al todo, ni el todo a las partes. Las totalizaciones son productos de, una vez más, heterogéneas, discontinuas, conflictivas relaciones en heterogéneas, discontinuas y conflictivas articulaciones históricas, singulares y estructurales. Por lo tanto, la pregunta inicial por las condiciones de posibilidad de una totalidad histórico-estructural, mutaría ahora a la siguiente: ¿qué pasa si nos enfrentamos a totalidades que consisten en una articulación de elementos históricamente heterogéneos, cuyas relaciones son discontinuas, inconsistentes y principalmente conflictivas? ¿Significa eso que la idea de totalidad no tiene allí lugar, ni sentido? Nada de eso:

Lo que articula a heterogéneos y discontinuos en una estructura histórico-social es un eje común, por lo cual el todo tiende a moverse en general de modo conjunto, actúa como una totalidad, pues. *Pero esa estructura no es, no puede ser, cerrada. Cada elemento de una totalidad histórica es una particularidad y, al mismo tiempo, una especificidad, incluso, eventualmente, una singularidad.* Todos ellos se mueven dentro de la tendencia general del conjunto, pero tienen o pueden tener una autonomía relativa y que puede ser, o llegar a ser, eventualmente, conflictiva con la del conjunto. En ello reside también la moción del cambio histórico-social. (Quijano, 2014, p. 299).

El punto final en la reconstrucción de esta perspectiva no puede ser otro que la pregunta, justamente, por dónde reside y cómo se da el cambio histórico social. Sobre este punto Quijano sostiene:

Los procesos históricos de cambio no consisten, no pueden consistir, en la transformación de una totalidad históricamente homogénea en otra equivalente, sea gradual y continuamente, o por saltos y rupturas. Si así fuera, el cambio implicaría la salida completa del escenario histórico de una totalidad con todos sus componentes, para que otra derivada de ella ocupe su lugar. Esa es la idea central, necesaria, explícita en el evolucionismo gradual y unilineal, o implicada en las variantes del estructuralismo y del funcionalismo y, aunque algo en contra de su discurso formal, también del materialismo histórico. Así no ocurre, sin embargo, en la experiencia real, menos con el patrón de poder mundial que se constituyó con América. El cambio afecta de modo heterogéneo, discontinuo, a los componentes de un campo histórico de relaciones sociales. Ese es, probablemente, el significado histórico, concreto, de lo que se postula como contradicción en el movimiento histórico de la existencia social. (Quijano, 2014, p. 300).

En la cita se encuentra, a mi juicio, la clave que nos permite dar con una comprensión situada e históricamente específica de la colonialidad. Es decir, dar con el elemento que la propia heterogeneidad histórico-estructural -corazón epistémico de la colonialidad del poder- nos sugiere y que podemos resumir en los siguientes puntos:

1) En primer lugar, que por más que contradictorios elementos funcionen como una totalidad articulada su carácter conflictivo persiste. Esto significa que la heterogeneidad histórico-estructural de una totalidad específica, llámese capitalismo colonial global o neoliberalismo, convive con y a pesar de sus historias en conflictos, donde ellas no están inmovilizadas, ni subsumidas, ni homogeneizadas en la totalidad. Por el contrario, la colonialidad del poder, viene justamente a mostrar cómo se articulan esos elementos (racismo, patriarcalismo, servidumbre, explotación, etc.) e intenta poner de relieve cuál es el elemento estructurante de las totalizaciones sociales actuales y cuál el que propone la mayor conflictividad capaz de desarticular (producir resistencias) esas totalidades para dar lugar a otras.

2) En segundo lugar, que es imposible para esta perspectiva epistémico-histórica, separar los procesos de subjetivación políticos, culturales y sociales, de los procesos de configuración estructurales de las nuevas formas del capital. Es decir, las formas en las que el poder configura las existencias cotidianas de las personas y al mismo tiempo estructura las formas societales totalizadas; lo que significa en tercer y último lugar;

3) Que no se puede comprender la específica genealogía del capitalismo mundial, del nuevo patrón mundial de poder que inicia con América, si renunciamos a una perspectiva de la totalidad articulada con sus heterogéneas singularidades.

Se puede aceptar o no este presupuesto, pero de él derivan tanto las virtudes como las dificultades de la perspectiva de Quijano, y la dificultad de la puesta en movimiento del análisis desde la colonialidad del poder.

Resta un punto nodal para el balance de la analítica de la colonialidad del poder, a saber, su actual momento de crisis. En la misma conferencia citada anteriormente,

Quijano comienza su intervención refiriendo a este hecho: “estamos en una crisis muy especial. El primer patrón realmente global, primero de la historia, está en crisis, no cualquier crisis, es la primera vez que sus fundamentos constitutivos e inherentes al patrón de poder están en crisis” (Quijano, 2013).

Lejos de significar cualquier tipo de debilidad o resquebrajamiento en la colonialidad del poder, su crisis remite más bien a un momento de radicalidad de sus formas de control y dominación. Quijano lo explicita de la siguiente manera:

¿De qué modo esta esto en crisis? No es que no haya hoy racismo, patriarcalismo o etnicismo, pero nunca como antes, en momento alguno de la historia, fue tal la proporción de la población... que hace que este sistema de dominación sea ilegítimo, que no pueda ser considerado natural, que por el contrario, tiene que ir cambiando todos los días (...) estas formas de clasificación de la gente no puede ser más legítima ni natural, ¿qué quiere decir esto?, que este eje del patrón de poder está en crisis, que por lo tanto su forma normal de existencia es el conflicto. (Quijano, 2013).

Sobre esa conflictividad (como forma normalizada de la existencia) pone el foco la heterogeneidad histórico-estructural como perspectiva de análisis, porque es justamente la especificidad histórica de esta crisis la cuestión abierta que debemos discutir. Debemos preguntarnos, por tanto, ¿cómo se aborda la especificidad de esa crisis desde la perspectiva de la heterogeneidad histórico-estructural? ¿Cómo interpretar el devenir de esta crisis? Y por tanto, ¿qué caminos de salida de esta crisis nos estaría permitiendo pensar la colonialidad del poder u otras perspectivas? Estas preguntas por la especificidad histórica de esta crisis, son las que me llevan a plantear como fundamental la relación entre colonialidad del poder y capitalismo poscolonial.

La segunda parte del trabajo, intentará, asumiendo la perspectiva de análisis reconstruida, establecer un diálogo productivo con la perspectiva elaborada por Dipesh Chakrabarty y retomada por Sandro Mezzadra sobre la hipótesis de un capitalismo

poscolonial.⁵

El capitalismo poscolonial y la crisis del patrón mundial de poder.

Lo desarrollado en el apartado anterior, reconstruye la compleja y rica analítica que nos provee Aníbal Quijano para pensar la perspectiva de la heterogeneidad histórico-estructural.

Avanzo, por lo tanto, sobre la idea de capitalismo poscolonial, para luego volver a estas preguntas y algunas posibles ideas finales.

Provincializing Europe (2008) del pensador Indio Dipesh Chakrabarty dedica un extenso capítulo a una relectura de *El Capital* de Marx, donde el autor se pregunta por la posibilidad de un registro de escritura de historias que sean alternativas a los relatos del capital, alternativas a la “Lógica del Capital”, que se entiende según la imagen de una unidad que surge en una parte del mundo en una época particular y se desarrolla después globalmente a lo largo del tiempo histórico, encontrando y afrontando diferencias históricas en el proceso; “se trata de ver la relación necesariamente inestable entre toda idea abstracta y su instanciación concreta” (Chakrabarty, 2008: 81-82); pero teniendo en cuenta que ese “encontrando y afrontando”, significa, eliminando las diferencias contingentes entre historias particulares.

El capítulo mencionado, que se titula “Las dos historias del capital”, intenta mostrar que en la historia de las interpretaciones marxista, de Lenin a Trotski y Althusser hay una concepción historicista común en la comprensión del capitalismo como una unidad homogénea que se desarrolla en el tiempo. Frente a esas lecturas la propuesta del historiador indio es retomar y releer una distinción que Marx estableció entre dos clases de historias: las historias propuestas por el capital y las historias que

⁵ La intención es sumar esfuerzos críticos ante una misma problemática no sólo para construir una analítica del poder y sus dispositivos, sino una contra-analítica de los conflictos y las luchas sociales por donde se pueda empezar a dislocar, desarticular los elementos estructurantes del poder, por donde se puede identificar elementos para destotalizar el poder a partir de prácticas de resistencia.

no pertenecen a los procesos vitales del capital. A la primera la denomina Historia 1 y a la segunda Historia 2. Chakrabarty entiende que la categoría filosófica marxista de *capital* es global en sus aspiraciones históricas y universal en su constitución, por lo tanto, sostiene que hay una lógica temporal del capital, que entiende al capitalismo como una fuerza que sale al encuentro de la diferencia histórica, pero lo hace como algo externo a su propia estructura. A este encuentro sigue una lucha en el curso de la cual el capital finalmente elimina o neutraliza las diferencias contingentes entre historias particulares. Esta lógica se concibe no sólo como la única y homogénea, sino también como algo que se desarrolla a lo largo del tiempo (histórico) de manera que cabe producir un relato de un capitalismo supuestamente único. Lo fundamental en esta relectura, es que, “la Historia 1 según Marx, debe someter o destruir las múltiples posibilidades que pertenecen a la Historia 2. Nada garantiza, sin embargo, que la subordinación de las historias 2 a la lógica del capital sea completa” (Chakrabarty, 2014, p. 101).

Esta contingencia histórica, nos lleva al punto esencial de reconocer en la explicación histórica cierta indeterminación, en palabras de Chakrabarty, “si toda historia empírica del modo capitalista de producción es la historia 1 modificada, de maneras múltiples y no necesariamente documentales, por las historias 2, una cuestión fundamental en torno al capital habrá de permanecer históricamente indecidible” (Chakrabarty, 2014, p. 102).

En el planteo de Chakrabarty, la diferencia entre la Historia 1 y las historias 2, nos permite pensar que ninguna forma histórica del capital, por más global que sea su alcance, puede ser nunca un universal. Ningún capital global puede representar nunca la lógica universal del capital: “el capital es una categoría histórico-filosófica, esto es, la diferencia histórica no es externa, sino esencial en ella. Sus historias son la historia 1 esencial pero irregularmente modificada por historias 2, más numerosas, pero menos fuertes” (Chakrabarty, 2014, p. 102).

Al igual que en Quijano, la idea que prima es la de una constitución heterogénea de la historia del capitalismo, la imposibilidad de una historia homogénea

de la modernidad, la colonización y el capitalismo. Pero en la apuesta de *Provincializar Europa...*, Chakrabarty sugiere algo más, no solo la posibilidad de la lucha por colocar en el lugar, siempre vacío, de la Historia 1 otras historias con las que tratamos de modificar y domesticar la historia universal postulada por la lógica del capital sino también la posibilidad de movernos de esa historia universal a otras prácticas diversas de comprensión del pasado (Chakrabarty, 2014, pp. 101-108). Ese “movernos” nos lleva a uno de los momentos cruciales, a mi juicio, de la propuesta del pensador indio, a saber, la idea de una política de la traducción que nos permita, no solo dar cuenta de las múltiples historias de los pasados subalternos, sino de los “mundos de vida diferentes” que dan lugar a modos de pensamiento diferentes a los de la modernidad política eurocéntrica.

Pensar las historias de América Latina en función de categorías eurocéntricas, supuso traducir a tales categorías archivos existentes del pensamiento latinoamericano y prácticas políticas relativas a las relaciones humanas construidas en sus localidades específicas. En los términos explicados por Chakrabarty, la traducción-transición al capitalismo en el modo de la historia 1 implica el funcionamiento de tres términos, de los cuales el tercero expresa la medida de equivalencia que posibilita el intercambio generalizado. Pero explorar esta traducción-transición en el registro de la historia 2 supone concebir tal traducción como una transacción entre dos categorías sin que otra tercera categoría se interponga. Como lo indica el mismo título de la obra de Chakrabarty, lo que interesa pensar, es el espacio ambivalente, opaco, indeterminado, llamado “diferencia histórica”.

El vínculo que me interesa subrayar, sugiere que ambas propuestas -la de Chakrabarty como la de Quijano- nos invitan a pensar que no se trata -solo- de contraponer heterogeneidades frente a homogeneidades (culturales, identitarias, históricas) sino de construir una perspectiva crítica capaz de abordar otras formas de subjetivación, otras formas de construcción del conocimiento, otras formas de reescritura del pasado. La política de la traducción podría ser por lo tanto, un elemento de mucha utilidad a la hora de conectar los puntos (que parecen a veces demasiado

lejanos en los trabajos de Quijano) entre la perspectiva “epistémico-teórico-histórica” y las subjetividades e intersubjetividades políticas que encarnan (y son encarnadas) por la colonialidad del poder, la clasificación societal, la raza, el género, etc. Es decir, una política de la traducción a partir de tres términos que ayude a vincular y visibilizar los términos que median, negocian, emergen, irrumpen en el pasaje de los universales a los singulares, de las categorías eurocéntricas a los archivos locales, de los elementos articuladores de las heterogéneas estructurales a sus desarticulaciones.

A partir del análisis y la apuesta en esta política de la traducción es que me interesa recuperar el texto de Sandro Mezzadra “¿Cuántas historias del trabajo? Hacia una teoría del capitalismo poscolonial”. Mezzadra comienza con la siguiente definición del capitalismo poscolonial:

El concepto de capitalismo poscolonial subraya la existencia de diversas escalas, lugares e historias en el seno de la estructura del capitalismo global, lo que lleva a la necesidad de matizar aquellas teorías del capitalismo y del trabajo cognitivo que con demasiada frecuencia parecen ser indiferentes a esta heterogeneidad espacial y temporal. (Mezzadra, 2014, p. 118).

Al igual que en Quijano, la clave para el análisis del capitalismo es la heterogeneidad histórica, espacial y temporal. En este contexto, y para abordar esa “necesidad de matizar”, Mezzadra se dedica al análisis de los conceptos marxianos de trabajo vivo, fuerza de trabajo y trabajo abstracto, en la clave del capitalismo poscolonial.

La idea de incluir no sólo a Chakrabarty en el diálogo con Quijano, sino también a Mezzadra es importante en la medida en que el abordaje que propone el pensador italiano nos muestra una dinámica y un movimiento similar al de Quijano, dado por la forma en que la heterogeneidad del capitalismo se relaciona desde sus aspectos más estructurales hasta los más singulares, pero, con unos elementos distintos. Es decir, si bien Mezzadra también ataca la lógica de la homogeneidad del capitalismo y la modernidad, su foco no está puesto en la raza como el eje de la clasificación

societal, en el poder como forma de articulación estructural (Quijano) o en la temporalidad de la historia, la homogeneidad de las narraciones del nacionalismo, las formas particularizadas y concretas del trabajo abstracto, la traducción de las diferencias históricas (Chakrabarty), sino en la relación Estado-capital y ciudadano-trabajo. Se trata de la “formación de la ciudadanía y la definición y legitimación de sus jerarquías y fronteras, tanto internas como externas” (Mezzadra, 2014, p. 125), la cual nos ubica, señala Mezzadra, en la simultánea existencia del ciudadano metropolitano y el sujeto colonial en el marco legal de los imperios europeos entre finales del siglo XIX y XX. La razón de esta elección radica en que “el Estado y el capital constituyen el marco de referencia omniabarcante de los conceptos políticos e históricos modernos; constituyen de por sí los principales poderes capaces de delinear el campo de experiencia social y cultural”. Y en ese marco, ciudadanía y trabajo, “son los nombres de la subjetividad bajo la dominación del Estado y el capital respectivamente” (Mezzadra, 2014, p. 126).

A partir de esta base, Mezzadra despliega un fino recorrido por las posibles y diversas “historias 2 del trabajo”. Ya que me es imposible reconstruir, ni mucho menos comentar ese trabajo, me detengo sobre dos consideraciones realizadas por el autor italiano. Una sobre la comprensión del capitalismo y sus historias, y otra sobre el capitalismo y la globalización; siempre en el juego dialógico con la colonialidad del poder, que sigue siendo el objeto de este trabajo.

Respecto del primer punto, Mezzadra propone una relación entre capitalismo y modernidades alternativas a partir de la idea de las Historias 1 y las Historias 2, acorde a su lectura de Chakrabarty:

La Historia 1 da cuenta de las “características comunes” del capitalismo, mientras que el *encuentro* (con las colisiones, la violencia y las catástrofes que este encuentro produce) entre la Historia 1 y la Historia 2 da cuenta de la singularidad de cada historia del desarrollo capitalista.

Esto tiene consecuencias importantes para nuestra lectura de las coordenadas

espaciales de la modernidad, puesto que la historia de ésta solo puede ser reconstruida desde la multiplicidad de puntos de vista (localizaciones) que corresponde a la multiplicidad de “encuentros” entre la Historia 1 y la Historia 2. (Mezzadra, 2014, p. 129).

En relación con la propuesta de Quijano, podríamos reformular esta idea de la siguiente manera. En los términos de la colonialidad del poder no hay Historia 1 del Capitalismo, que no sea al mismo tiempo la Historia 1 de la modernidad y del colonialismo, y a su vez, la Heterogeneidad histórico-estructural es la perspectiva que nos permite reconocer, relevar, re-escribir y analizar, las Historias 2 del patrón de poder colonial. Siguiendo el planteo de Mezzadra entonces, a la Historia 1 de la Colonialidad del poder le corresponden una multiplicidad de contra-colonialidades, de anti-colonialidades, de múltiples colonialidades que constituyen sus historias 2. La intención no es multiplicar el problema, más bien, estar atentos a no caer en la posibilidad de entender la colonialidad como constituida de una vez por todas. Si la colonialidad es el reverso de la modernidad, a las múltiples modernidades alternativas que muestra el “encuentro” de historias, le corresponden múltiples colonialidades alternativas y eso también es parte de la heterogeneidad histórico-estructural como del capitalismo poscolonial. Para sostener este enfoque, Mezzadra construye un extenso análisis de la “historia del trabajo” que le permite señalar y considerar, no sólo unas determinadas historias 2 del capital, sino la multiplicidad de formas que toman el trabajo abstracto, el trabajo vivo, la relación salarial, la explotación, etc. Y al igual que en Chakrabarty, no es una vocación de restitución de unos pasados y unas historias “perdidas” lo que moviliza su lectura, sino la posibilidad de un enfoque diferente en lo que refiere a la comprensión de los sujetos en el capitalismo contemporáneo. Una vez más, sin poder hacer la reconstrucción de ese análisis, me permito citar en extenso el punto de llegada al cual arriba Mezzadra:

Desde el punto de vista de la constitución del sujeto, una primera respuesta a la

pregunta planteada en el título de este ensayo se hace ahora posible, al menos a un nivel epistémico. Se puede decir que hay al menos tres historias del trabajo, a las que corresponden sendos procesos de constitución y de luchas del sujeto. Primero, tenemos la historia modelada por la interpelación del capital, que se corresponde con la necesidad que el capital tiene de utilizar el trabajo abstracto como “matriz hermenéutica” y como medida, con el fin de “hacer legible” la actividad humana y traducirla en el lenguaje del valor. Segundo, tenemos la historia modelada por la mezcla cambiante de múltiples modalidades de subsunción del trabajo en el capital que caracteriza a diferentes constelaciones históricas y geográficas del capitalismo. Tercero, tenemos la historia modelada por la heterogeneidad constitutiva del propio trabajo vivo, que cristaliza en formaciones políticas, sociales y culturales móviles, pero que no obstante permanece abierta a ese elemento de singularidad que plantea un reto radical a la posibilidad misma de representación histórica, teórica y política. (Mezzadra, 2014, pp. 139-140).

Si en el análisis de Quijano, el control del trabajo, aparece como uno de los elementos estructurantes en términos de las totalidades sociales en América Latina, configuradas por la colonialidad del poder, entonces, la descripción de la heterogeneidad de esas configuraciones para ubicar el lugar del control del trabajo, es un primer paso, al que debe seguirle, el de la delimitación de estos niveles de interacción, de estas múltiples modalidades del trabajo, de esta “heterogeneidad constitutiva del propio trabajo vivo”, es decir, de estos enfoques, de estas historias que propone Mezzadra como fundamentales para la comprensión de la especificidad del capitalismo poscolonial.

El segundo aspecto para finalizar con el texto de Mezzadra, señala dos cuestiones metodológicas respecto del abordaje del capitalismo global. La primera refiere a “cualquier prejuicio “economicista” que se tenga en la investigación del capitalismo porque “su construcción no se basa “solamente en la forma-mercancía, sino también en la guerra, el estado, el imperialismo, la lucha política, la ciudadanía, las

relaciones capital/trabajo, la sindicalización, el racismo, el género y así sucesivamente” (Mezzadra, 2014, pp. 152-153). Del mismo modo que “la oposición misma entre un enfoque economicista y otro culturalista debe ser superada una vez que se descubre que la captura y el mando sobre la vida como tal es lo que opera en el corazón del capitalismo” y que por tanto, la producción de subjetividad podría emerger de ahí como el principal campo de investigaciones críticas del capitalismo tanto histórico como contemporáneo. Sobre este punto las coincidencias con Quijano son notorias en la forma de comprender el patrón de poder operando en “las vidas de las gentes” y la importancia de la producción de subjetividades como momento crítico.

La segunda consideración refiere al problema de los términos, y el manejo de los conceptos “universales” en una teórica crítica del capitalismo poscolonial, que debe manejar conceptos “universales” con cuidado. Aquí Mezzadra vuelve una vez más sobre Chakrabarty para señalar, lo que en Quijano aparece asumido desde la primera línea, “reconocer la necesidad política, de pensar en términos de totalidades mientras que al mismo tiempo, desestabilizamos el pensamiento totalizador poniendo en juego categorías no-totalizadoras”. Y agrega Mezzadra:

Esto resulta de especial importancia cuando intentamos describir y prever las dinámicas de formación del sujeto, los movimientos y las luchas que se enfrentan al capitalismo, produciendo de un modo localizado y situado las condiciones para trascenderlo. Lejos de buscar viejos o nuevos sujetos universales, debemos en cambio investigar los tensos procesos que, impulsados por el conflicto, produzcan las condiciones comunes que abran nuevas formas de habitar el mundo. (Mezzadra, 2014, p. 154)

En esa línea de investigación sugerida por Mezzadra, los cruces, diálogos y contrapuntos desarrollados a lo largo de este apartado, están pensados como un aporte más al extenso recorrido sobre las relaciones de la colonialidad del poder con el

capitalismo poscolonial⁶.

A modo de conclusión: más preguntas.

Al igual que en muchas otras investigaciones, hay una (a esta altura “vieja”) pregunta en este trabajo que ronda como un espectro trascendente a todas las demás: ¿Qué hacer con el poder? Y no obstante su aparente ingenuidad, la multiplicidad de las respuestas que podemos dar y las prácticas que podemos construir, están directamente relacionadas con la especificidad, con la complejidad y la minuciosidad con que logremos deshacer y rehacer esa gran pregunta. Teniendo en mente esto, me gustaría señalar algunas preguntas, a mi juicio, que se desprenden como fundamentales de los autores y perspectivas recorridas: ¿Cuál es hoy la condición central del poder que estructura el capitalismo en las formaciones sociales de América Latina? ¿Cómo hablamos de ese capitalismo? ¿Con que prácticas, proyectos y discursos se articula? ¿Cuál es, cuales son, las intersubjetividades que lo hacen posible? ¿Cuáles son los modos en que ese capitalismo colonial global (o capitalismo poscolonial) se desenvuelve en las existencias cotidianas?

Elijo estas preguntas en la medida en que ellas, una vez más, marcan el punto nodal que es imposible de evitar para la perspectiva epistémico-teórico-histórica propuesta por Quijano, a saber, separar los procesos de subjetivación políticos, culturales y sociales, de los procesos históricos y estructurales de configuración de las nuevas formas del capital. Con otras palabras, lo dice él mismo Quijano:

Hoy, la lucha contra la explotación/dominación implica sin duda, en primer término, la lucha por la destrucción de la colonialidad del poder, no sólo para

⁶ Que podría continuar con absoluta coherencia y productividad por los planteos de L. Grossberg en “La economía del valor: cómo salvar a las economías de los economistas”, en *Estudios Culturales en tiempo futuro*, respecto de la relación entre estudios culturales y economía. Por “capital espectral, especulación capitalista: de la producción al consumo”, en *Teorías desde el Sur* de Jean Comaroff y John Comaroff, por mencionar solo algunos.

terminar con el racismo, sino por su condición de eje articulador del patrón universal del capitalismo eurocentrado. Esa lucha es parte de la destrucción del poder capitalista, por ser hoy la trama viva de todas las formas históricas de explotación, dominación, discriminación, materiales e intersubjetivas. El lugar central de la “corporeidad” en este plano, lleva a la necesidad de pensar, de repensar, vías específicas para su liberación, esto es, para la liberación de las gentes, individualmente y en sociedad, del poder, de todo poder. Y la experiencia histórica hasta aquí apunta a que no hay camino distinto que la socialización radical del poder para llegar a ese resultado. Eso significa la devolución a las gentes mismas, de modo directo e inmediato, el control de las instancias básicas de su existencia social: trabajo, sexo, subjetividad, autoridad (Quijano, 2014, p. 325).

Lejos de atinar una respuesta como la que el mismo Quijano ofrece, mi hipótesis (más que mi conclusión), volviendo a la primerísima pregunta de este trabajo, es que se puede y sería conveniente distinguir lo que la perspectiva de la colonialidad del poder nos brinda como imaginario y discurso político-crítico en el orden de los saberes producidos en América Latina, que nos permite instalar un marco de diálogo y construcción común, una plataforma teórica, incompleta, perfectible, contingente, pero capaz de aglutinar y poner en relación una vasta cantidad de trabajos, investigaciones, posturas, estudios, instituciones, publicaciones, con las cuales identificar las heterogéneas y múltiples luchas contra el patrón/los patrones de poder mundial contemporáneo. Y por el otro lado, la capacidad heurística de la teoría para expandir o limitar el análisis de las heterogeneidades sociales, la cual debemos ir poniendo continúa y constantemente en discusión, y complementándola con otras perspectivas y otros trabajos.

Bajo esta hipótesis, la colonialidad del poder, más que ser un punto de partida inevitable para el análisis de las existencias sociales, es un momento que tarde o temprano aparecerá en nuestra mirada siempre que ésta esté dirigida a las formas de opresión, violencia y explotación que se vuelve contra esas existencias sociales. Por

tanto, es innecesario subir esta perspectiva (como cualquier otra) al pedestal de las modas académicas, de las teorías ineludibles y absolutamente necesarias; por el contrario, ella sirve en la medida que nos permite señalar esos puntos neurálgicos que hacen al presente de la colonización, del imperialismo, y de todas las formas de opresión de las que podamos dar cuenta en nuestras miradas críticas.

Referencias bibliográficas:

- Bidaseca, Karina (2010) *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*. Ed. SB.
- Bidaseca, Karina (2014) *Legados, Genealogías y Memorias poscoloniales en América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur*. Godot.
- Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo (1998) *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Porrúa.
- Chakrabarty, Dipesh (2008). *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. (Alberto E. Álvares y Araceli Maira Trad.), Tusquets.
- Chakrabarty, Dipesh (2010) *Bourgeois Categories Made Global: The Utopian and Actual Lives of Historical Documents in India*. En Gordin, Michel, Tilley H. y Prakash, Gyan (comps), *Utopia/Dystopia: Conditions of Historical Possibility* (pp. 73–93). Princeton University Press.
- Chakrabarty, Dipesh (2009). *El humanismo en la era de la globalización*. Katz Editores.
- Chakrabarty, Dipesh (2010). Una pequeña historia de los Estudios Subalternos. En Sandoval, Pablo *Repensando la subalternidad: miradas críticas desde/sobre América Latina*. IEP, pp. 25-52
- Fernández Nadal, Estela (2003). Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana actual. *Herramienta*, 24, pp. 93-113.
- Fontenla, M. (2023). Tres notas para escribir historias poscoloniales. En Catelli, Laura y Lucero María, *Términos claves de la teoría poscolonial latinoamericana: despliegues, matices, definiciones*. UNR Editora, pp. 179-189.
- Fontenla, Manuel (2022) Notas para una política poscolonial de la traducción. Temporalidad y diferencia en Dipesh Chakrabarty y Silvia Rivera Cusicanqui. *Anuario de la Escuela de Historia Virtual*. 13 (22), pp. 72-94.
- Gramaglia, P. (Comp.) (2022). *Interpelaciones críticas a las ciencias sociales y las humanidades desde América Latina*. Teseo.
- Lander, Edgardo (2000) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO.
- Mezzadra, Sandro (2014) «¿Cuántas historias del trabajo? Hacia una teoría del capitalismo poscolonial» en Bidaseca, Karina. *Legados, Genealogías y Memorias poscoloniales en América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur*.

Godot.

- Mezzadra, Sandro, Rahola, Federico (2008) *Estudios postcoloniales: Ensayos fundamentales*. Traficantes de sueños.
- Quijano, Aníbal (1991) La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día. Entrevista dada a Nora Velarde. *ILLA – Revista del Centro de Educación y Cultura*, No. 10, Lima, pp. 42-57.
- Quijano, Aníbal (2013) Conferencia en el IV Encuentro de la Cátedra América Latina. Rio de Janeiro 28, 29 y 30 de agosto 2013. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=NXrD1_gTbNQ.
- Quijano, Aníbal (2014) *Cuestiones y Horizontes. De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder*. CLACSO.
- Segato, Rita Laura (2014) La perspectiva de la colonialidad del poder. En Zulma, Palermo. *Aníbal Quijano. Textos De Fundación*. Ed. Del signo.
- Rodríguez, I. (2001). *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos/contextos latinoamericanos. Estado, cultura, subalternidad*. Ámsterdam: Rodopi.
- Rivera Cusicanqui, Silvia y Barragán Rossana (1997) *Debates Post Coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*. Ed. Aruwiyiri.

Los escritos del joven Foucault: una reconstrucción de las teorizaciones que desembocaron en una arqueología de la locura

The Writings of the Young Foucault: a Reconstruction of the Theories that Led to an Archaeology of Madness

Ana Laura Vallejos*

Fecha de Recepción: 17/07/2023

Fecha de Aceptación: 28/11/2023

Resumen: *En el presente trabajo nos proponemos reconstruir algunas de las líneas de investigación de Michel Foucault durante los primeros años de la década de 1950, con el fin de esclarecer las conexiones conceptuales que desembocan en su primera gran obra arqueológica *Histoire de la folie à l'âge classique* publicada en 1961. A partir de los manuscritos que permanecieron inéditos durante varias décadas y que comenzaron a publicarse a partir del año 2020 podemos acercarnos a lo que los especialistas denominan el joven Foucault, un período de gestación de lo que hasta el momento conocíamos como la primera época de su producción. Indagaremos estos escritos tempranos, en los que confluyen sus teorizaciones sobre filosofía, psiquiatría y psicología, con el objetivo de demostrar que algunas de las tesis del autor en torno a la cuestión de la locura y de la enfermedad mental poseen un hilo conductor desde sus inicios en la década de 1950.*

Palabras

clave:

locura- psicología-filosofía- joven Foucault- escritos inéditos

*Profesora de Educación Media y Superior en Filosofía egresada de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA). Actualmente doctoranda en Filosofía en esa misma institución bajo la dirección de Edgardo Castro, su trabajo se centra en la crítica foucaultiana a la construcción de subjetividad moderna. Docente de la asignatura Ética en el Tramo de Formación Pedagógica de la UTN/INNOVA. Adscripta en Filosofía contemporánea, UBA. Miembro del proyecto UBACYT: *Entre restauraciones y líneas de fuga: perspectivas de lo posthumano*. Correo electrónico: anavalls16@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5985-3062>

Abstract: *In this work we propose to reconstruct some of the lines of research of Michel Foucault during the early years of the 1950s, in order to clarify the conceptual connections that lead to his first major archaeological work *Histoire de la folie à l'âge classique* published in 1961. From the manuscripts that remained unpublished for several decades and that began to be published from the year 2020 we can approach what specialists call the young Foucault, a gestation period of what until now we knew as the first epoch of its production. We will investigate these early writings, in which his theories on philosophy, psychiatry and psychology converge, with the aim of demonstrating that some of the author's theses on the question of madness and mental illness have a common thread since their beginnings in the 1950s.*

Keywords: *Madness- Psychology- Philosophy- Young Foucault- Unpublished Writings*

Durante muchas décadas la biblioteca Michel Foucault iniciaba de manera cronológica con su primer libro publicado en vida, *Maladie mentale et personnalité*, publicado en el año 1954 por un joven Foucault menor de treinta años. Su siguiente publicación *Histoire de la folie à l'âge classique* (una síntesis de su tesis doctoral *Folie et déraison*) recién conoce la luz editorial en el año 1961. Esta segunda publicación representó para muchos lectores su primera gran obra, inaugurando así el programa arqueológico y una primera etapa de recepción internacional del autor. Sin embargo, distan varios años entre su primer libro publicado y la publicación de su tesis doctoral, durante mucho tiempo se han interpretado estos hiatos o pausas temporales en la publicación de libros como momentos de transición del pensamiento del autor. En el presente escrito intentaremos demostrar que algunas de las tesis presentes en *Maladie mentale et personnalité* permanecen en el análisis de las experiencias de la locura llevadas a cabo en *Histoire de la folie* de 1961 y también en la reedición de su primer libro llevada a cabo por Foucault en 1962 bajo el nuevo título de *Maladie mentale et psychologie*. El filósofo francés en esta reedición continúa destacando la necesidad de entender la enfermedad mental en el marco de la sociedad que hizo posible su emergencia, indagando sus condiciones materiales y discursivas de posibilidad. En los escritos

recientemente publicados de la década de 1950 es posible rastrear lecturas, autores, y problemáticas que Foucault abordó durante un período previo a la redacción de su primer libro publicado. A partir del año 2020 accedemos a una sección de sus escritos inéditos que nos permiten lograr una comprensión más abarcadora de los antecedentes que desembocaron en la elaboración del período arqueológico.

Es conveniente advertir que no estamos proponiendo entre los escritos recientemente publicados del joven Foucault un germen o un origen de sus teorizaciones de la década de 1960, como tampoco sería posible analizar estos escritos tempranos aisladamente como si no tuvieran conexión alguna con desarrollos ulteriores. En cambio, sostenemos que en las páginas recientemente publicadas de la década de 1950 encontramos el inicio de un modo de problematización de ciertos tópicos (Foucault, 2022) los cuales el autor irá desarrollando a lo largo de su proyecto intelectual, como es particularmente el abordaje de la locura, las diferentes experiencias de la misma y su inteligibilidad.²

En primer lugar, es preciso realizar una síntesis del estado actual de las publicaciones del autor para comprender el lugar de los escritos recientemente publicados. Si nos proponemos esquematizar el gran volumen de publicaciones bajo la autoría de Foucault, podríamos ordenar dicha biblioteca foucaultiana de la siguiente manera (Castro, 2018):

- a. Libros publicados en vida por el autor;
- b. Textos reunidos en los cuatro volúmenes de *Dits et écrits*;
- c. La publicación de sus cursos en el *Collège de France*;
- d. Diversos cursos, seminarios y conferencias, tanto como textos cortos y artículos en revistas académicas, los cuales ya circulaban de forma impresa u oral al momento de su muerte;

² En este punto seguimos el criterio de los investigadores argentinos, el Dr. Edgardo Castro y la Dra. Senda Sferco, quienes estuvieron a cargo de la edición en español del manuscrito titulado Ludwig Binswanger y el análisis existencial editado por siglo XXI editores.

- e. Escritos estrictamente póstumos que no tenían ningún tipo de circulación al momento de su muerte.

Durante muchos años las interpretaciones de la filosofía foucaultiana giraron en torno a las conceptualizaciones que se desprendían de sus doce libros publicados en vida³, puesto que si bien circulaban ya publicados diversos tipos de artículos y textos más breves su acceso no era sencillo al lector y no siempre se disponía de traducciones.

En el año 1994 la editorial Gallimard edita y publica la serie *Dits et écrits*, originariamente se trataba de cuatro volúmenes que contenían más de 360 textos publicados en vida del autor o destinados a ser publicados, aparecidos entre 1954 y 1988. Por otra parte y siendo un hecho decisivo en la recepción de la obra foucaultiana, a partir del año 1997 comienzan a publicarse en francés la transcripción de los cursos dictados en el *Collège de France*, se trata de un total de trece cursos dictados en dicha institución entre los años 1970 y 1984. Foucault llevó adelante por aquellos años la dirección de la cátedra Historia de los sistemas de pensamiento⁴ y sus clases constituyeron la cantera de sus investigaciones, lecturas e intereses. Tanto la publicación de los volúmenes de *Dits et écrits* como de los cursos en el *Collège de France* ampliaron considerablemente el corpus foucaultiano y la recepción internacional del autor.

A partir del año 2004 han aparecido una serie de textos heterogéneos atribuidos al autor, los cuales no son escritos póstumos en sentido estricto. Estas publicaciones del siglo XXI se componen de cursos, seminarios, conferencias y artículos que fueron publicados en vida de forma oral o escrita, y que no están presentes en los volúmenes de *Dits et écrits*.

Finalmente deberíamos considerar la publicación de escritos póstumos en

³ Consideramos aquí a *L'Ordre du discours* (1971) como uno de sus libros pese a que constituye la transcripción de su lección inaugural al frente de la cátedra Historia de los sistemas de Pensamiento en el *Collège de France* pronunciada el 2 de diciembre de 1970. Dicha conferencia fue revisada y publicada por el propio Foucault bajo el formato de un libro breve al año siguiente.

⁴ Sucediendo en el cargo al filósofo francés Jean Hippolyte.

sentido estricto, aquellos textos de los que no se disponía ninguna versión (ni oral ni escrita) durante la vida de Foucault. Y tampoco circulaban en otros idiomas. Entre ellos podemos mencionar: *Les Ménines de Picasso*, *L'Herne Foucault* (2011); *Les Aveux de la chair. Histoire de la sexualité, Vol. 4* (2018).

Aún hoy queda mucho material sin publicar del autor, distribuido fundamentalmente en dos institutos: en primer lugar en el denominado Fondo Foucault de la Bibliothèque Nationale de France (BNF) y por otro lado, en los archivos del Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC), entre ambos archivos contamos con miles de páginas inéditas compuestas por cursos, diarios intelectuales y proyectos de libros que verán la luz editorial en los próximos años y renovarían nuevamente la visión del autor y de su proyecto intelectual (Castro, 2018).

La publicación de los escritos del joven Foucault

Desde el año 2020 ha comenzado un proceso de publicación de algunos escritos inéditos de Foucault, en particular de aquellos cuya redacción data de los primeros años de la década de 1950. Se trata, en efecto, de escritos póstumos estrictamente hablando, que no tuvieron ningún tipo de circulación previa. Estos escritos inéditos abarcan una serie heterogénea de textos, que corresponden a clases, proyectos de obras inconclusas y textos más breves. El proyecto editorial en proceso llevado a cabo por *l'École des hautes études en sciences sociales* y con el seguimiento de las editoriales Gallimard y Seuil, tiene por objetivo la publicación de manuscritos correspondientes al período previo a la designación de Foucault como profesor en el *Collège de France* en 1969. Durante un lapso que abarca desde el año 1952 hasta el año 1969 Foucault se desempeñó como profesor de Psicología y Filosofía en diversas instituciones francesas tales como la *École Normale Supérieure*, y en las universidades de *Lille*, *Clermont-Ferrand*, y *Vincennes*, entre otras.

Así como la publicación en francés de los cursos en el *Collège de France* a partir de 1997 revolucionó el campo de los estudios foucaultianos, transformando la visión

que teníamos de sus investigaciones. Un proceso similar comienza ahora con la publicación de las producciones más tempranas del autor. Es posible afirmar que se han investigado exhaustivamente a nivel global por un lado, las producciones de mediados de los años 70, los análisis biopolíticos y teorizaciones sobre la gubernamentalidad y por otro lado lo que los especialistas denominan el “último Foucault” basado en la transcripción de los últimos cursos del *Collège de France* que versaban sobre una ética de la existencia y un estudio de la tradición filosófica grecorromana. En cambio, la década de 1950 es una década a la que se le ha dedicado poca consideración, principalmente porque se contaba con pocos materiales a disposición.

La recepción e interpretación de Foucault se ha transformado a lo largo de las décadas. Una mayor circulación de sus textos la encontramos principalmente a mediados de la década de 1970 con la publicación de *Surveiller et punir* (1975) y del primer volumen de *Histoire de la sexualité, La volonté de savoir* (1976). En aquellos años comienzan a circular las primeras interpretaciones en torno a las nociones de biopoder y biopolítica, las cuales han suscitado miles y miles de páginas de labor hermenéutica y de apropiaciones del campo intelectual local (Canavese, 2015). Los usos y apropiaciones de la “Biblioteca Foucault” son verdaderamente heterogéneos y desafían los límites de cualquier campo disciplinar.

Y ahora nos encontramos con una amplia cantera de inéditos que vuelve a transformar la biblioteca Foucault. Con la aparición de estos manuscritos correspondientes a los primeros años de la década de 1950 nos encontramos ante la tarea de leer, interpretar y descubrir una nueva faceta del autor. Dicha transformación afecta principalmente a lo que conocíamos como primera etapa de su producción, su primer libro *Maladie mentale et personnalité* (1954), y el desarrollo del programa arqueológico que algunos intérpretes delimitan desde el año 1961 hasta 1969 (Morey, 2014).

El joven Foucault entre las filosofías modernas de la subjetividad y la psicopatología del siglo XX

A comienzos de la década de 1950 los intereses conceptuales de Foucault giraban en torno a los desarrollos de la psicología y de la psiquiatría por un lado, y en torno a las filosofías de la subjetividad por el otro. Sus notas de lectura correspondientes a dichos años revelan una lectura tenaz de la obra de Freud y de la teoría de la Gestalt, así como de textos canónicos de Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty. La filosofía y la psicología atravesaban en Francia un proceso de separación académica, la disciplina psicológica se abría paso rápidamente, mediante un corpus de variados autores y diversas propuestas terapéuticas, generando cierta tensión entre los filósofos franceses que la veían aún con desconfianza. Lejos de esta tensión el joven Michel se dedicó al estudio en profundidad de la disciplina psicológica, obteniendo luego de sus dos títulos de grado una especialización en Psicopatología y otra en Psicoanálisis Experimental. En el período que abarca desde 1952 hasta 1955 comenzó a trabajar como docente asistente en dos cátedras de Psicología: una en la Universidad de Lille, y otra, en la *École Normale Supérieure*. A partir de los escritos póstumos aquellos años se nos revelan como una época de intensa producción escrita, entre los que encontramos proyectos de tesis y obras que finalmente no fueron publicados.

A comienzos de los años 50 Foucault comienza a asistir al neuropsiquiatra Georges Verdeaux en el Hospital Sainte-Anne de París, allí trabajaron en el tratamiento de pacientes con diferentes técnicas innovadoras, entre las que se encuentran el programa de investigación en electroencefalografía clínica, y la elaboración de diferentes test de psicodiagnóstico. El joven Foucault desarrolla un tenaz interés en el estudio de técnicas psicoterapéuticas, en los diferentes desarrollos de la psicología y la psiquiatría de la época.

Por aquellos años comienza a circular entre los académicos franceses la obra de un psiquiatra suizo que proponía un interesante programa de investigación en dichos campos, se trata de Ludwig Binswanger, quien pertenecía a un linaje familiar de psiquiatras. Su abuelo y su padre fueron los fundadores de una clínica célebre en la ciudad suiza de Kreuzlingen, y el mismo Binswanger mantuvo una relación de

intercambio directo con las grandes figuras del psicoanálisis como Sigmund Freud y Carl Jung. A través de importantes figuras como Jean Paul Sartre, Jacques Lacan y Maurice Merleau-Ponty, quienes lo llevan a la trinchera de sus clases, las tesis de Binswanger comienzan a circular en la red de filósofos franceses. En el ciclo lectivo 1951-1952 Maurice Merleau-Ponty dicta un curso en la Sorbona sobre las ciencias del hombre y la fenomenología donde cita las ideas del psiquiatra suizo Binswanger y muchos de los jóvenes franceses en formación se sienten atraídos por sus ideas. Es así como el programa del análisis existencial llega hasta el joven Foucault quien se siente profundamente atraído (Basso, 2022). Los numerosos escritos conservados en los Archivos de la Biblioteca Nacional de Francia que datan de la primera mitad de la década de 1950 nos muestran un Foucault con múltiples lecturas sobre psicología y psicopatología fenomenológica, en especial fichas de lectura y comentarios sobre la propuesta tanto teórica como psicoterapéutica del Dr. Binswanger, el *Daseinsanalyse*. Dicha corriente de la psiquiatría se inspira directamente en las filosofías de la subjetividad de Husserl y de Heidegger para elaborar una antropología de la enfermedad mental, y pretende superar algunos callejones sin salida del psicoanálisis tradicional, tales como la raigambre biologicista. En el año 1953 a partir de su colaboración en el Hospital Sainte-Anne Jacqueline Verdeaux le propone a Foucault participar en la traducción al francés y en la elaboración de una introducción de la obra de Binswanger *Traum und Existenz*, el joven de Poitiers se encontraba más que preparado para dicho desafío.

Uno de los escritos póstumos recientemente publicados del joven Foucault data precisamente de aquellos años, el equipo de especialistas lo tituló *Binswanger et l'analyse existentielle* (Foucault, 2020)⁵. Los intérpretes afirman que la introducción a la traducción francesa *Le rêve et l'existence* (Binswanger, 2012) fue redactada con una escasa distancia temporal respecto del manuscrito sobre el análisis existencial, pero no

⁵ Por el momento el único de los escritos pertenecientes a los primeros años de la década de 1950 del que se dispone una traducción y edición en español que circula en Latinoamérica, estuvo a cargo de la Editorial Siglo XXI.

es posible establecer con exactitud cuál fue redactado antes. Sin embargo, en *Le rêve et l'existence* Foucault menciona explícitamente la intención de realizar una tesis sobre el análisis existencial, una introducción teórica a la *Daseinanalyse*. Es importante señalar también que en marzo de 1954 el joven Foucault viaja a Suiza, con la recomendación del matrimonio Verdeaux, y conoce personalmente al Dr. Binswanger. En aquella primera entrevista tiene la oportunidad de consultar acerca de todas las dudas conceptuales que la propuesta del *Daseinanalyse* le suscita. Existe correspondencia entre ambos que atestigua un primer encuentro en mayo y luego un segundo encuentro en septiembre en Brissago, lamentablemente del último no se atestiguan más documentos para poder dilucidar cuáles fueron los intercambios conceptuales de aquella última ocasión (Foucault, 2022). Sin embargo, es posible realizar una interesante conclusión: el manuscrito de *Binswanger et l'analyse existentielle* se muestra por momentos severamente crítico con la propuesta del *Daseinanalyse*, es probable que su redacción fuera sincrónica al primer encuentro del joven Foucault con su autor, dicho acercamiento afectuoso y el esclarecimiento conceptual que el mismo Binswanger tuvo la oportunidad de dar al joven Foucault pudieron haberlo persuadido para no publicar un manuscrito que resultaba muy crítico con su obra. El joven Foucault realizó por aquellos años, específicamente en la primera mitad de la década de 1950, diversos desplazamientos conceptuales los cuales desembocaron en lo que hemos conocido a través de su obra publicada en vida: el abordaje arqueológico de la experiencia de la locura en la modernidad occidental presente en su tesis doctoral de 1961. En definitiva, en las líneas que siguen intentaremos sintetizar algunas de las tesis más importantes del manuscrito sobre el *Daseinanalyse* para situar las problemáticas abordadas y la transición desde estas páginas hasta la publicación en 1954 de *Maladie mentale et personnalité*, su primer libro publicado.

El abordaje contextual del *Daseinanalyse* propuesto por Binswanger

Si bien la posición del joven Foucault frente al psicoanálisis es ambivalente, el

manuscrito de *Binswanger et et l'analyse existentielle* comienza reconociendo un aporte invaluable del mismo a su época, el intento de reconocer en los síntomas histéricos la unión de las sustancias por entonces separadas de la psique y el soma:

Y si bien el intento de renovación conceptual del psicoanálisis no llegó tan lejos, el sentido de los análisis freudianos tendía a establecer una nueva articulación que permitiese distinguir y unir a la vez los trastornos funcionales (parálisis, inconciencia, olvido) y la trama de acontecimientos psicológicos que los hicieron posibles, acontecimiento traumático, rechazo del pasado, negación de lo real, deseo de huida hacia la enfermedad. (Foucault, 2022. p. 36).

Los síntomas histéricos ponían en jaque una larga tradición metafísica que establecía una tajante separación de sustancias, tradición dualista que con diferentes matices y planteos podemos reconocer en los pilares de la filosofía antigua, medieval y moderna, desde Platón hasta Descartes. El ser humano es concebido por estas posiciones como un ser compuesto por dos sustancias o naturalezas de diferente orden: alma y cuerpo, res extensa y res pensante, materia y pensamiento. Pero en los albores del siglo XIX la medicina no podía explicar ciertas manifestaciones sintomáticas, se dio el nombre de histeria a un conjunto de síntomas clínicos que se creían pertenecían a una causalidad nerviosa de origen no determinable⁶ (Marchant, 2000). El desarrollo de una explicación del fenómeno histérico en los trabajos de Josef Breuer y Sigmund Freud a finales del siglo XIX fue el puntapié definitivo para borrar el carácter de oposición absoluta que existía entre las sustancias, psique y soma. Los síntomas histéricos ponían de relieve la articulación de las funciones vitales orgánicas con la historia vivida del paciente. Y a su vez su manifestación no pertenece exclusivamente ni a la dimensión orgánica ni al sistema psíquico del sujeto humano. Mientras que la medicina de su época pensaba en

⁶ Sin embargo, se encuentran registros de descripciones de la histeria en el Antiguo Egipto y en la Grecia Clásica de donde proviene de hecho la etimología del término. Un breve recorrido histórico de su conceptualización podemos encontrar en el trabajo de Marchant Matias, *Apuntes sobre la histeria* (2000).

la histeria como una enfermedad simulación, los aportes de Breuer y más aún de Freud demostraron la existencia de un contenido anudado en los síntomas, una significación y contenido que podrían indagarse, aunque en apariencia yacieran desconocidos. Mientras que la observación clínica sólo había interpretado simulación o una enigmática arbitrariedad, los trabajos de Charcot, Breuer y Freud situaron la patogénesis de los síntomas histéricos en el ámbito de la vida psíquica y se propusieron elaborar una teoría que situara una posible regularidad de este fenómeno, para poder así elaborar un método clínico para su tratamiento. (Freud, 2022, p. 29). De hecho Foucault encuentra una coincidencia decisiva entre las elaboraciones de Freud y la fenomenología de Husserl: el retorno a la esfera de la vivencia y el alejamiento de una causalidad vital inmediata. En los textos fenomenológicos de Husserl encontramos una ciencia de la conciencia, una descripción de las significaciones que se opone a la explicación causal naturalista de la realidad humana. Asimismo en Freud encontramos un gesto de retorno hacia el dominio de lo vivido por el sujeto. El psicoanálisis intenta construir una psicología que se aleja de los planteos evolucionistas y se acerca a la comprensión de la patología mental desde el dominio de las vivencias. Sin olvidar la dimensión orgánica, pero tomando como elementos constitutivos de la enfermedad la dimensión histórica e intersubjetiva, elementos que no pueden ser reducidos a lo meramente biológico o naturalista. En este sentido se afirma respecto de los aportes de Husserl y Freud y su llamativa confluencia: “a pesar de haberse ignorado mutuamente, marcaron juntos un momento decisivo en la historia de las ciencias del hombre: pudieron separarlas de su contexto naturalista y asignarles como primera tarea el retorno a lo vivido” (Foucault, 2022, p. 42).

Signos de una transición en las denominadas ciencias del hombre, para Foucault, el psicoanálisis y la fenomenología husserliana serán de gran importancia en el desarrollo del *Daseinanalyse*. Cada uno aportará cimientos para la concepción que aquí el autor propone analizar. Por un lado Foucault reconoce en Freud un valioso aporte, el haber liberado a la psicología de una epistemología naturalista, sustituyendo los esquemas evolucionistas de la patología mental, desarrollando en su lugar un modo de

análisis de las vivencias donde pasado y presente constituyen una unidad indisociable.⁷ Esta interpretación de los aportes del psicoanálisis dentro del horizonte de trabajo de la psicología del siglo XX se ve reflejada en numerosos textos de Foucault de comienzos de los años 50. De hecho, en sus libros publicados en vida encontramos este tipo de referencias, como, por ejemplo, en *Maladie mentale et personnalité* donde se afirma que el sistema freudiano generó una gran inversión en la psicología, ya que el análisis causal se transformó en génesis de significaciones, constituyendo así una psicología de la génesis en lugar de una psicología de la evolución (Foucault, 1954).

Otra referencia la podemos encontrar en su introducción a la obra de Binswanger, *Le Rêve et l'existence*, donde Foucault analiza el impacto de la obra de Freud *La interpretación de los sueños*, y encuentra en ella una confluencia con las *Investigaciones Lógicas* de Husserl. Ambos autores, representantes del psicoanálisis y de la fenomenología respectivamente, constituyen un cambio radical en las concepciones de la psicología de la época, representan el doble esfuerzo del hombre para recuperar sus significaciones, y recuperarse en su significación. (Binswanger, 2012). El joven Foucault, como podemos apreciar en todos estos fragmentos recuperados, fue un tenaz lector del psicoanálisis y en especial de la obra de Freud, sin embargo, desde su formación académica en Psicología irá distanciándose progresivamente de esta corriente hasta asumir una posición crítica, posición que podemos observar con claridad aquí en el manuscrito sobre Binswanger y el análisis existencial.

Sus escritos sobre la enfermedad mental de la década de 1950 detectan problemas e insuficiencias de las principales teorías psicológicas y psicopatológicas vigentes, entre ellas el psicoanálisis, el evolucionismo y también como veremos, la fenomenología existencial. En particular respecto de la corriente psicoanalítica encontramos numerosas referencias a lo largo de la obra foucaultiana, sin embargo no

⁷ Dichas apreciaciones sobre los aportes de la obra de Freud a la psicología del siglo XX pueden encontrarse en las notas de cursos dictados por Foucault a comienzos de los años 50, específicamente en un manuscrito titulado '*Introduction générale*' (BNF, caja 46, carpeta 4)

se trata, en ninguna de esas apariciones, de una exposición sistemática de la teoría y sus conceptos, sino más bien apropiaciones del propio Foucault, apropiaciones que de todas maneras suelen ser críticas (Castro, 2018).

También en el manuscrito sobre Binswanger se abordan una serie de críticas al psicoanálisis, adoptando por momentos la mirada del *Daseinanalyse* Foucault puede criticar la manera en que el psicoanálisis entiende la enfermedad mental. Si bien Freud propone un análisis de las vivencias para explicar la patogénesis de los síntomas neuróticos e histéricos, para Foucault este retorno a lo vivido es insuficiente y termina por retroceder ante una perspectiva biologicista de la patología mental en su descripción del funcionamiento del aparato psíquico. La alternativa para escapar de esta posición biologicista se encuentre quizás en la propuesta de un análisis existencial, inspirado en las filosofías fenomenológicas de la subjetividad de Husserl y Heidegger, que pueda concebir al sujeto enfermo como una “totalidad”. Comprendiendo al hombre como una existencia en el mundo, y analizando el modo en que esta existencia se temporaliza y se proyecta en un mundo (Foucault, 2022). El error del psicoanálisis consiste, para algunos intérpretes como Castro, en no haber distinguido lo suficiente la dimensión evolutiva de la histórica. Y si bien ubica el origen de los síntomas neuróticos en traumas psíquicos, luego para brindar una explicación de ellos recurre a nociones que limitan con la mitología evolutiva, como los complejos de Edipo y de castración o las pulsiones de vida y muerte.

Como contrapartida, Binswanger proponía una antropología de la enfermedad mental, que no recurre a nociones mitológicas o biologicistas, sino que parte de la experiencia concreta del individuo, busca entender su *ser-en-el-mundo*. Entender lo vivido en tanto vital, lo biográfico, sin caer en lo biológico. El mundo de la vida desde esta perspectiva fenomenológica posee una riqueza exuberante, que incluye dimensiones como la temporalidad, la constitución del mundo, y la presencia determinante del “otro”, la intersubjetividad. Todos estos tópicos son los que el joven Foucault trata de elucidar en este manuscrito, rastreando las influencias del propio Binswanger, aunque también siendo severamente crítico con él por momentos.

Al igual que muchos textos de psicología de la época, el manuscrito sobre Binswanger presenta casos clínicos del propio Dr. Binswanger, pero también de otros psicoanalistas y médicos psiquiatras tales como Roland Kuhn y Medard Boss. En la descripción de todos estos casos Foucault encuentra la ocasión de meditar sobre la comprensión de la patología mental, analizando las dimensiones abordadas por los autores tanto desde la interpretación psicoanalítica como el comentario clínico.

Desde la introducción Foucault afirma que la propuesta del *Daseinanalyse* es superadora del análisis fenomenológico y del psicoanálisis, de los que sin embargo toma algunos elementos constitutivos. Por un lado, las psicologías inspiradas en la corriente fenomenológica, como la psicología eidética, si bien buscaban situar el sentido de las vivencias en la conciencia del sujeto mismo. Parecían no poder explicar las experiencias mórbidas. El análisis fenomenológico daba una importancia sumaria a las significaciones en relación a la génesis constitutiva de las vivencias, pero en última instancia todo sentido descansa en lo que Husserl llamó *Lebenswelt*, el mundo de la vida (Husserl, 1980)⁸. Aquel mundo que se encuentra pre-dado, mundo con el cual la conciencia se encuentra entrelazada. Así la conciencia del mundo y todas las vivencias subjetivas encuentran una confluencia en este sustrato que es el mundo, en definitiva la patria del sentido. Pero he aquí el problema, las teorizaciones husserlianas nos llevarían a un callejón sin salida al momento de explicar la experiencia de la patología mental, donde el enfermo se encuentra en un no mundo. La descripción de sus vivencias parece indicar que se encuentra fuera del mundo, alienado de él. Así, bajo estas condiciones teóricas no es posible explicar el surgimiento del sin sentido del mundo que presentan por ejemplo los histéricos o los fóbicos. Aquellos en cuya experiencia patológica nos remiten a un *no mundo* y a un sin sentido. De esta manera el análisis fenomenológico recae en una especie de naturalismo, ya que la experiencia patológica se explica nuevamente, como en los evolucionistas, en la causalidad natural (Foucault, 2022). ¿Cuál es, en definitiva, el fundamento común de la vivencia patológica, cuál es el

⁸ Al respecto nos remitimos aquí a los desarrollos husserlianos expuestos en *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*.

movimiento a través del cual el sujeto se aliena del mundo? Según Foucault no podríamos remitir ya a la génesis de las vivencias del sujeto, porque el sujeto mismo queda suprimido en el movimiento de la alienación. Entonces la opción viable será la de atender a la noción de existencia, tal como es presentada en el existencialismo:

El análisis de las experiencias mórbidas debe llevar, necesariamente, al análisis de las formas de existencia, ya que sólo la existencia puede alienarse y desaparecer; sólo la existencia puede anunciarse en un sinsentido que no la suprime; sólo la existencia puede sostener la dialéctica de la contradicción. (Foucault, 2022, p.59).

La superación radical del análisis fenomenológico de la patología mental se encuentra en el movimiento que centra su atención en la noción de existencia, y ya no en el sujeto, o en la génesis de las vivencias. La posibilidad de abordar las enfermedades mentales como modificaciones de las estructuras fundamentales de la existencia. La alienación mental deviene así una modificación del *In-der-Welt-sein*, del ser en el mundo, así el desciframiento de la patología mental se remite al Dasein y a sus estructuras fundamentales. Aun cuando nuestro sentido se aliena por completo, permanece nuestra existencia, éste constituye el sustrato último que ni el delirio suprime. A través de este análisis existencial será posible descifrar la enfermedad mental y quizás así tratarla. Esta es la propuesta del *Daseinanalyse*, propuesta del Dr. Binswanger que Foucault admite como una opción para la referencia ontológica, superadora en este manuscrito de las perspectivas del psicoanálisis y del análisis fenomenológico.

En líneas generales en los manuscritos de los años 50 la valoración de Foucault del *Daseinanalyse* es, en mayor medida, positiva, sin embargo también evidencia una cierta ambivalencia o incluso crítica. Tampoco el *Daseinanalyse* alcanza la cúspide de la psicología del siglo XX. Esta corriente, tanto la teoría como la práctica terapéutica, posee algunas deficiencias que hacen que el joven Foucault se aleje definitivamente. La perspectiva del *Daseinanalyse* será criticada y descartada por el propio Foucault. La

propuesta de una “filosofía del amor” elaborada por Binswanger como deber ético y como propuesta terapéutica, donde el terapeuta reconecta al enfermo mental con el mundo a través de la afectividad, le resulta a Foucault el retorno a un callejón sin salida de los universales antropológicos. Si bien el *Daseinsanalyse* permite evitar el horizonte naturalista y las abstracciones en las que otras corrientes caen, para ir en busca de una comprensión de las estructuras existenciales del paciente. La existencia debe poder comprenderse a partir del encuentro en el amor (siendo éste un valor universal), precisamente aquello de lo que la experiencia patológica se encuentra privada. El rol, para Binswanger, del terapeuta es el de aquel que logra reconectar al paciente con el mundo del amor. Un tránsito del *Dasein* al *Wirsein*, del yo al ser con otros, un regreso a la primavera del mundo del ser con otros posibilitado por la terapia del análisis existencial. Binswanger propone una filosofía del amor para pensar la constitución intersubjetiva de la existencia, y la función de reconexión que el médico debe lograr en el enfermo se da a través de la afectividad. Foucault hace una lectura crítica de esta postura, entiende que el amor como una suerte de valor universal y deber ético constituye un retroceso a una postura humanista.

La psicología como ciencia humana, entre la causalidad natural y la historia

En el año 1954 Foucault redacta un artículo titulado *La psychologie de 1850 à 1950*, publicado en un volumen colectivo titulado *Histoire de la philosophie européenne*⁹. En dichas páginas realiza un balance de la psicología, sus corrientes, avances y contradicciones en dicho lapso histórico. Allí afirma que la psicología del siglo XIX heredó del *Aufklärung* la preocupación por alinearse con las ciencias de la naturaleza y por reencontrar en el hombre la prolongación de las leyes que rigen los fenómenos

⁹ Foucault redacta dicho artículo bajo el encargo de Denis Huisman para una publicación colectiva sobre la historia de la filosofía que finalmente sería publicada en el año 1957. El artículo se encuentra hoy publicado en el Vol. I del compendio *Dits et écrits* (Foucault, 1994). Aquí referimos tanto al original como a la traducción al español realizada por Hernán Scholten, Buenos Aires, Facultad de Psicología, UBA.

naturales (Foucault, 1994/1957a). Esta intención de la psicología por devenir conocimiento positivo descansaba en postulados tales como la afirmación de que la verdad del hombre se agota en su ser natural y, por otro lado, que si la psicología quería establecerse como conocimiento científico debía construir hipótesis en términos cuantitativos y someterlos a la verificación experimental. Dichas intenciones de rigurosidad y exactitud científicas provocaron múltiples contradicciones en el proyecto del saber psicológico. Para el joven Foucault toda la historia de la psicología hasta mediados del siglo XX es un reflejo de dichas contradicciones, donde la psicología debía optar por entender a la realidad humana como algo ajeno a la causalidad natural o, por el contrario, hacer el movimiento inverso y entender el psiquismo como parte de la dimensión orgánica y por tanto sometido a las leyes de la naturaleza. En esa dicotomía la psicología debió renovarse a sí misma como saber, buscando redefinir el status del hombre, sustrato último de su investigación. En este texto vuelven a aparecer múltiples referencias al psicoanálisis y en especial a la obra de Freud, Foucault reconoce al psicoanálisis la intención de superar los postulados naturalistas pese a no haber podido liberarse del todo de ellos:

Sin duda, el psicoanálisis continúa ligado en el pensamiento de Freud a sus orígenes naturalistas y a los prejuicios metafísicos o morales que le han dejado sus marcas. Sin duda hay, dentro de la teoría de los instintos (instinto de vida o de expansión, instinto de muerte y de repetición) el eco de un mito biológico del ser humano. (Foucault, 1994/1957a, p. 127)

A pesar de los elementos mitológicos ligados a la concepción naturalista del hombre, Foucault le reconoce a Freud el haber revolucionado la historia de la psicología, bajo la intención de reemplazar el análisis causal por una génesis de las significaciones. Desde esta perspectiva la evolución es reemplazada por la historia, y la naturaleza por el medio cultural. Sin dejar de lado que el mismo Freud propuso la posibilidad de elaborar un estudio objetivo de las significaciones, conservando un resto de objetividad para

continuar el proyecto de la psicología como ciencia objetiva que resuelva la dialéctica entre la historia individual y las estructuras del psiquismo como realidad orgánica. Para algunos intérpretes el abordaje del psicoanálisis llevado en estas páginas por Foucault responde al clima intelectual francés de comienzos de los años 50, donde primaba un intento fenomenológico por abordar la problemática epistemológica freudiana (Abeijón, 2023). Algunos años más tarde, en un artículo publicado en la revista *Nouvelle Recherche* titulado *La recherche scientifique et la psychologie*, el abordaje del psicoanálisis perderá este matiz fenomenológico y en cambio, se focalizará en el plano negativo de la psicología como ciencia.

Respecto de la propuesta del análisis existencial de Binswanger, también en este artículo Foucault sostiene que esta propuesta psicoterapéutica no logra superar las contradicciones a las que se enfrentaba la psicología. El *Daseinanalyse* propuso una superación de las contradicciones del saber psicológico fundada en una antropología existencial, aquella que busca analizar la existencia humana en sus estructuras fundamentales. Aprender al hombre como existencia en el mundo, siendo la psicología, para autores como el propio Binswanger o Hans Kunz, un análisis empírico de la manera en que la existencia humana se ofrece en el mundo. El análisis existencial se focaliza en entender la manera en que la existencia se temporaliza, se espacializa y finalmente se proyecta en un mundo. He aquí, con el *Daseinanalyse*, otro intento de superación del positivismo. Pero ¿acaso logra esta corriente superar estas contradicciones que señala Foucault al comienzo del artículo? La respuesta es nuevamente negativa. Ni el psicoanálisis, ni el *Daseinanalyse* logran escapar de las contradicciones. Sin embargo, el porvenir de la psicología, afirma Foucault en las últimas líneas, se encuentra en un análisis de la existencia del hombre y en la recuperación de lo más humano en él, su historia.

Este mismo planteo lo vemos emerger en el manuscrito publicado de manera póstuma en el año 2021 titulado *Phénoménologie et psychologie*¹⁰. Dicho manuscrito

¹⁰ Dicho manuscrito que se conserva en el Fondo Foucault de la Biblioteca Nacional de Francia pertenece a la primera mitad de la década de 1950, período en que Foucault era profesor en la Universidad de Lille,

redactado en los primeros años de la década de 1950¹¹, retoma la dualidad en la que se hallaba la psicología, por un lado frente a la búsqueda de sus fundamentos en la filosofía, y por otro solicitando una justificación científica. Esta última intención, busca establecer un dominio de objetividad, situar al ser humano a través de la psicología en el mundo de la naturaleza, encontrando en ella la patria arcaica del sentido (Foucault, 2021). Una objetividad en el campo de la psicología constituiría la búsqueda de un determinismo homogéneo y continuo en los fenómenos psicológicos, otorgando valores universales a las vivencias individuales, pudiendo delimitar así lo normal de lo patológico. Esta línea de fuerza se encontraría tanto en Freud, como en la psicología de inspiración fenomenológica. Sin embargo, Foucault advierte que basta con una mirada a la historia de la psicología para comprender que ésta no se ajusta, ni en su origen ni en sus manifestaciones históricas, a las ciencias de la naturaleza ni a sus exigencias de objetividad. El movimiento para comprender a la psicología como ciencia humana que propone Foucault en estas páginas es, en cambio, pensar a la psicología como saber que el ser humano construye en la preocupación por su existencia en la naturaleza y en la historia.

La enfermedad mental, entre la patología orgánica y la cultura

Muchos de los interrogantes abordados en los manuscritos de comienzos de los años 50 también se hallan presentes en las tesis que Foucault presenta en su primer libro *Maladie mentale et personnalité* (1954). Dicha obra comienza elaborando dos interrogantes: ¿En qué condiciones se puede hablar de enfermedad en el dominio psicológico? y ¿Qué relaciones pueden establecerse entre la patología mental y la patología orgánica? (Foucault, 1954, p. 2). Quizás los fracasos de la psicopatología clásica se deben al problema de suponer entre la patología mental y la orgánica una

y en la *École Normale Supérieure* de Paris. Si bien se encuentra inventariado como uno de los tres cursos de Lille. El presente manuscrito, según indican los editores, es un proyecto de publicación del propio autor que luego fue abandonado.

¹¹ Según el comité editor fue redactado entre los años 1953-1954.

estructura del mismo tipo y por ende de intentar utilizar en ambos casos la misma metodología para su abordaje. La propuesta de Foucault, es entonces, sostener que la patología mental no puede ser explicada a través de una metapatología¹² sino sólo a través de una reflexión sobre el hombre mismo (Foucault, 1954).

En cambio, los esfuerzos de la medicina mental del siglo XX se centraron en construir conceptos sistemáticos en analogía con la patología orgánica. En primer lugar, la construcción de una sintomatología y de un sistema de correlaciones constantes o frecuentes entre la enfermedad y las manifestaciones mórbidas. Y por otro lado, la construcción entonces de una nosografía, una organización clasificatoria de las enfermedades mentales en las que se distinguieron sus fases de evolución y sus variantes. Las clasificaciones diagnósticas de la psicopatología del siglo XX situaban y diferenciaban el campo de manifestaciones de la histeria, psicastenia, obsesiones, manía y depresión, paranoia, psicosis alucinatoria, catatonía, entre otros. En todos los casos, la mirada de aquella medicina mental postulaba a la enfermedad como una esencia, una entidad específica que podía identificarse en virtud de los síntomas que la manifiestan. Pero aquí surgen varios interrogantes: ¿La enfermedad como esencia es anterior a los síntomas, o incluso independiente de ellos? La nosografía de la medicina mental crece y se dispersa al igual que las clasificaciones de la botánica, con la cual comparte un suelo epistémico. Si las enfermedades mentales y orgánicas son abordadas de la misma manera no se debe a una unidad real entre ellas, tal unidad se construye sólo a partir de un paralelismo abstracto creado por el propio ser humano. Por el contrario, el joven Foucault afirma que la patología mental exige métodos de análisis diferentes a los de la patología orgánica. La diferenciación entre lo normal y lo patológico en la medicina mental presenta una serie de complejidades que dificultan la analogía entre la enfermedad mental y la enfermedad orgánica (Foucault, 1954, p. 11).

Ya en el año 1954 Foucault se propone determinar las condiciones que hicieron posible que la locura se convirtiera en enfermedad mental. La enfermedad mental debía

¹² Una metapatología general que contuviera en sí misma tanto la patología orgánica como la patología mental.

ser analizada desde una doble perspectiva analítica: por un lado un análisis de las dimensiones psicológicas de la enfermedad mental, y por otro, un análisis de la psicopatología como un hecho de la civilización. Detrás de este doble enfoque de su primer libro nos encontramos con una de las tesis más importantes de Foucault respecto de la enfermedad mental: una cultura se expresa positivamente en sus formas mórbidas (Foucault, 1954). Por lo tanto, respecto de la constitución de la locura como enfermedad mental en el Occidente moderno es posible preguntarse: ¿cómo se expresa allí nuestra cultura a través de aquella transformación epistémica? La problemática del status de la enfermedad mental: el hecho de que cada cultura construye una imagen de la enfermedad, cuyo perfil se dibuja gracias al conjunto de las virtualidades antropológicas que ella desprecia o reprime. Por lo que una sociedad se expresa en las enfermedades mentales que presentan sus miembros, sea cual sea el status que le otorga a sus formas patológicas.

En este primer libro Foucault introduce la noción de alienación como una clave para pensar la patología mental, que analiza en términos de alienación mental. Siendo la alienación histórica la condición misma de la alienación psicológica y jurídica (Castro, 2018). Esta primera versión del libro¹³ presenta diversas tesis deudoras del materialismo histórico de Marx y también múltiples referencias a la teoría de los reflejos condicionados de Iván Pavlov. El mismo Foucault advierte años más tarde que este primer libro posee una enorme distancia conceptual con todo lo que escribió después en relación a la enfermedad mental. Podríamos afirmar que entre las dos versiones de su primer libro, en primer lugar *Maladie mentale et personnalité*, y en segundo lugar *Maladie mentale et psychologie*, encontramos en Foucault un enfoque sustancialmente diferente. Se trataría, en cada caso, de explicar la locura a partir de la historia de la psicología, o precisamente a la inversa encontrar el sentido de la psicología a través de una historia de la locura. Este último camino es el emprendido en

¹³ Cabe mencionar que en el año 1962, con posterioridad a la publicación de su tesis doctoral *Histoire de la folie à l'âge classique*, Foucault reedita su primer libro pero decide cambiar algunos capítulos y conceptualmente algunos aspectos importantes. La segunda edición se publica bajo el nombre de *Maladie mentale et psychologie*.

su tesis doctoral, donde aborda las experiencias de la locura en Occidente a través de un método arqueológico. Su tesis doctoral constituye un momento crucial en el proyecto intelectual foucaultiano, ya que para muchos intérpretes, a partir de ese momento comienza para Foucault un programa de investigación que inaugura la pregunta por el saber.

Consideraciones finales

En primer lugar, a partir de la reciente publicación de manuscritos inéditos de Michel Foucault nos encontramos por un lado, en un proceso de reordenamiento del corpus bibliográfico del autor, y por otro lado ante la necesidad de reordenar conceptualmente nuestra propia lectura e interpretación de su proyecto intelectual. Mientras que durante muchos años la investigación académica se limitó a la lectura de sus libros publicados en vida, comenzando con *Maladie mentale et personnalité*, ahora contamos con una amplia cantera de material a través del cual podemos comprender los intereses de un Foucault menor de treinta años, intereses que transitaban entre las filosofías de la subjetividad, la psiquiatría y la psicología del siglo XX. Este nuevo perfil del autor que los intérpretes llaman “el joven Foucault” nos invita a una redefinición del proyecto de la historia crítica del pensamiento, denominación que el propio Foucault brindó a su recorrido intelectual. El joven Foucault se nutrió del campo intelectual francés de comienzos de la década de 1950, donde profundizó lecturas y acercamientos al marxismo, a la fenomenología, al psicoanálisis, entre otros. Y las nuevas publicaciones nos permiten rastrear momentos ambivalentes en su producción, cómo fue cautivado por ideas, autores, y corrientes, de los que luego se irá distanciando progresivamente hasta asumir posiciones críticas (Castro, 2023). Se trata de la reconstrucción, ahora apoyada en firmes registros, de los movimientos intelectuales en sus primeros años de producción. Sin duda, podemos afirmar que la década de 1950 constituye un lapso poco estudiado de la producción del autor en comparación a sus producciones de las dos décadas subsiguientes. Pero también podemos aseverar que estos años constituyen la

condición de posibilidad de algunos de sus posteriores desarrollos conceptuales. Los hiatos entre sus publicaciones, *Maladie mentale et personnalité* y su tesis doctoral *Histoire de la folie* ahora cobran otro sentido. Las pausas en la publicación no fueron en absoluto pausas en su escritura. El joven Foucault fue un tenaz y constante escritor, constancia de ello son aún las miles de páginas que corresponden a aquellos años (materiales de cursos, proyectos de obras abandonadas, fichas de lectura, entre otros) que se conservan en el Fondo Foucault de la Biblioteca Nacional de Francia, evidencia de que nos encontramos ante un campo abierto para el trabajo hermenéutico acerca de la producción foucaultiana de la década de 1950.

Asimismo, algunas de estas recientes publicaciones como: *Binswanger et l'analyse existentielle* (2021), *Phénoménologie et Psychologie* (2021) y *La Question anthropologique* (2022) nos permiten una aproximación a aquellos años donde el joven Foucault analizó en profundidad las filosofías de la subjetividad de la modernidad, especialmente la tradición de filosofía alemana (Hegel, Husserl y Heidegger). Y por otro lado, perfilan un Foucault, recientemente graduado en Psicología, que a través de experiencias clínicas y lecturas de la historia de la psicología y de la psicopatología del siglo XX, discute con las teorías y las prácticas terapéuticas de su propia época. Su acercamiento a la obra del Dr. Binswanger, y a la propuesta del *Daseinanalyse* nos revela una lectura crítica del psicoanálisis y la búsqueda de otra alternativa en el campo de la psicopatología. Aquellos elementos que el joven Foucault elogia de la obra de Freud, entre ellos la intención pensar la patología mental más allá del determinismo biológico con el que se concebía a los fenómenos histéricos, aunque finalmente El autor consideró que el psicoanálisis no pudo liberarse por completo de la mitología ni de las posturas evolucionistas en la diferenciación entre un psiquismo normal y uno patológico. Pero tampoco Foucault encuentra una superación de las contradicciones de la psicología del siglo XX en el *Daseinanalyse*, ya que si esta corriente planteó un análisis de las estructuras fundamentales del ser humano, es decir, la necesidad de partir de una analítica existencial para comprender la enfermedad mental. En el propio Binswanger esta intención derivó finalmente en un sueño antropológico, tomando como

valor terapéutico la reconexión del paciente a través del ideal del afecto. Toda propuesta de este tipo al pretender una universalización de ciertos valores para el ser humano, cae para el joven Foucault en un retroceso antropológico. Es importante ver las líneas de trabajo constantes a través de las décadas, el propio Foucault se esmeró por considerar su trabajo intelectual como una lucha contra esos universales antropológicos. La importancia, aún vigente, de su reflexión en el plano ético y político no deriva de pensar el presente humano como una instancia no condicionada, sino por el contrario de pensarnos condicionados pero sujetos de acción sobre ese mismo condicionamiento.

Los escritos del joven Foucault nos revelan una agenda de trabajo que luego vemos consolidarse con el método arqueológico en la década de 1960 para abordar las experiencias de la locura, nuevamente allí la enfermedad mental es una expresión de la sociedad que la hizo posible. La enfermedad mental no es un concepto universal, sino una expresión de su tiempo.

Referencias bibliográficas:

- Abejón, Matias (2023). El psicoanálisis en la obra temprana de Michel Foucault. De la fenomenología a la negatividad. *Affectio Societatis*, 19 (37), pp. 1–26.
- Basso, Elisabetta (2022). *Young Foucault: The Lille Manuscripts on Psychopathology, Phenomenology, and Anthropology, 1952-1955*. Columbia University Press.
- Binswanger, Ludwig (2012). *Rêve et existence*. Vrin.
- Canavese, Mariana (2015). *Los usos de Foucault en la Argentina. Recepción y circulación desde los años cincuenta hasta nuestros días*. Siglo XXI Editores.
- Castro, Edgardo (2018). *Diccionario Foucault: temas, conceptos y autores*. Siglo XXI editores.
- Castro, Edgardo (2023). *Introducción a Foucault*. Siglo XXI editores.
- Castro, Edgardo y Senda Sferco (2022) *Ludwig Binswanger y el análisis existencial. Un enfoque filosófico de la enfermedad mental*. (Horacio Pons, Trad.). Siglo XXI editores.
- Foucault, Michel. (1954). *Maladie mentale et personnalité*. Presses Universitaires de France.
- Foucault, Michel (1961). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Gallimard.
- Foucault, Michel (1994/1957a). La psychologie de 1850 à 1950. En *Dits et écrits*. Vol. I (pp. 120-136). Gallimard.
- Foucault, Michel (1994/1957b). La recherche scientifique et la psychologie. En *Dits et*

- écrits*. Vol. I (pp. 137-148). Gallimard.
- Foucault, Michel (2021a). *Binswanger et l'analyse existentielle*. Seuil/Gallimard.
- Foucault, Michel (2021b). *Phénoménologie et psychologie, 1953-1954*. Seuil/Gallimard.
- Foucault, Michel (2022a). *La question anthropologique. Cours 1954-1955*. Seuil/Gallimard.
- Freud, Sigmund (2022) *Obras completas. Vol. III. Primeras publicaciones psicoanalíticas (1893-1899)*. (José L. Etcheverry, Trad.). Amorrortu editores.
- Husserl, Edmund (1980). *Experiencia y juicio: investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. (Jas Reuter, Trad.). UNAM, Inst. de Investigaciones Filosóficas.
- Morey, Miguel (2014). *Lectura de Foucault*. Editorial Sexto piso.
- Marchant, Matías (2000). Apuntes sobre la histeria. *Revista de Psicología*, IX (1), pp. 135-144.

La potencia de los derechos humanos y los movimientos sociales locales. El nieto 120

The Power of Human Rights and Local Social Movements. The Grandson 120

Daniel Leandro Boccoli*

Fecha de Recepción: 06/04/2022

Fecha de Aceptación: 28/11/2023

Resumen: *¿Cómo se manifestaron las líneas de continuidad y ruptura del pasado autoritario en los procesos de memoria, verdad, justicia en ámbitos locales alejados de los grandes centros políticos nacionales en Argentina? ¿Con qué modalidades y dispositivos se articularon resistencias y demandas de las organizaciones de derechos humanos locales para afianzar derechos y consolidar la democracia? Estos son algunos de los interrogantes que en este trabajo acompañan la reflexión sobre las potencialidades de los principios y mecanismos del paradigma global de derechos humanos en relación a las acciones de los movimientos locales que luchan por hacerlos efectivos.*

Para intentar responderlos, en primer término reviso los aportes de Marcelo Raffin sobre la noción de derechos humanos y los procesos de transición a la democracia en el Cono Sur de América y especialmente su interpretación del análisis de Michel Foucault sobre la producción de derechos y la conceptualización de los derechos de los gobernados

* Abogado, Magister en Ciencia Política y Sociología de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y Doctorando en Derechos Humanos en la Universidad Nacional de Lanús (UNLA). Profesor titular de Derecho Político, investigador y Director del Instituto de Derechos Humanos en la Universidad del Centro Educativo Latinoamericano de Rosario (UCEL) y Profesor adjunto de Derecho Político de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Rosario (UNR). Ex Director Provincial de Derechos Humanos y del Programa de Protección de testigos en juicios de lesa humanidad de la Secretaría de Derechos Humanos de la Provincia de Santa Fe (2010/2015). Manifiesto mi reconocimiento a UCEL quien ha financiado mis proyectos de investigación en derechos humanos y mi agradecimiento a las autoridades del Doctorado en Derechos Humanos de la Universidad Nacional de Lanús y al Profesor Marcelo Raffin, dado que los conceptos teóricos utilizados en este trabajo fueron revisados en las lecturas y discusiones del curso “Genealogía y potencialidades de los derechos humanos”, que dictó en el mes de noviembre de 2019 dentro del programa de dicho Doctorado. Una versión previa de este artículo fue presentada en carácter de trabajo final del curso. Correo electrónico: danielboccoli@gmail.com
ORCID: 0009-0000-9500-5258

como práctica de resistencia y de libertad. En segundo lugar, desde esta perspectiva teórica, describo y analizo el caso de José Luis Maulín Pratto, el nieto recuperado 120. El artículo reflexiona sobre los dispositivos y mecanismos desplegados durante cuatro décadas de encubrimiento y las potencialidades que permitieron avanzar contra la impunidad.

Palabras clave: *terrorismo de Estado – impunidad – democracia incompleta – derechos humanos*

Abstract: *How were the lines of continuity and rupture of the authoritarian past manifested in the processes of memory, truth, justice in local areas far from the great national political centers in Argentina? With what modalities and devices were resistance and demands articulated by local human rights organizations to strengthen rights and consolidate democracy? These are some of the questions that in this work accompany the reflection on the potentialities of the principles and mechanisms of the global paradigm of human rights in relation to the actions of local movements that struggle to make them effective. To try to answer them, I first review the contributions of Marcelo Raffin on the notion of human rights and the processes of transition to democracy in the Southern Cone of America, and especially his interpretation of Michel Foucault's analysis of the production and the conceptualization of rights of the governed as a practice of resistance and freedom. Second, from this theoretical perspective, I describe and analyze the case of José Luis Maulín Pratto, the recovered grandson 120. The article reflects on the devices and mechanisms deployed during three decades of cover-up and the potentialities that allowed progress against impunity.*

Keywords: *State Terrorism – Impunity – Incomplete Democracy – Human Rights*

En este trabajo reflexionamos sobre el potencial de los principios y mecanismos del paradigma global de derechos humanos en relación a las acciones de movimientos sociales locales que luchan por hacer efectivos esos principios construyendo procesos de memoria, verdad y justicia, en ámbitos alejados de los grandes centros políticos nacionales en Argentina. ¿Cómo se manifestaron las líneas de continuidad y ruptura del pasado autoritario en esos procesos? ¿Con qué modalidades y dispositivos se articularon

resistencias y demandas de las organizaciones de derechos humanos locales para afianzar derechos y consolidar la democracia? En vía de encontrar respuestas a estos interrogantes, reviso en primer lugar los aportes de Marcelo Raffin sobre la noción de derechos humanos y sus potencialidades en los procesos de transición a la democracia en el Cono Sur de América, prestando especial atención a su interpretación del análisis de Michel Foucault sobre la producción de derechos y su conceptualización de los *derechos de los gobernados como prácticas de resistencia y de libertad*. (Raffin, 2006; 2018b; 2019a; 2019c).

En segundo lugar, describo el caso de José Luis Maulín Pratto, el nieto recuperado 120, en el contexto de las gravísimas violaciones a los derechos humanos en la década del setenta en el norte santafesino y reflexiono sobre las prácticas, que en busca de verdad y justicia ante esos crímenes, protagonizaron activistas de la Asociación Norte Amplio por los Derechos Humanos (en adelante NOADH), un movimiento social local con sede en la ciudad de Reconquista y proyección en la arena política regional. A partir del examen de fuentes documentales analizo la articulación de esas prácticas con el discurso de derechos humanos en el trámite de las causas judiciales en la que se debatieron esas violaciones tipificadas como delitos del terrorismo de estado.¹

Por último, formulo algunas conclusiones provisorias y nuevos interrogantes sobre los modos de apropiación del paradigma de derechos humanos y de construcción de acciones de resistencia por parte de los actores de estos procesos de memoria, verdad y justicia, localizados en regiones periféricas de los escenarios nacionales que no tienen la visibilidad, los recursos y las estructuras institucionales que existen en este campo en los grandes centros urbanos.

La configuración paradójica de la noción de derechos humanos

¹ Las fuentes documentales utilizadas provienen de los diarios *La Capital* de la ciudad de Rosario y *Página 12*, notas digitales de Norteamplio.blogspot, y constancias de los expedientes judiciales de dos causas de lesa humanidad: Sambuelli y Góngora que tramitaron ante el Tribunal Federal de la ciudad de Santa Fe.

Partimos de la perspectiva que considera a los derechos humanos como un producto cultural de procesos sociohistóricos que transcurrieron en momentos diferentes de la modernidad capitalista occidental.² El primero de ellos se extiende principalmente desde el siglo XVII hasta mediados del siglo XX, y en su curso es configurada la idea de los *derechos del hombre* concebida básicamente en tres dimensiones: la filosófica con la noción de derechos naturales, la política con las revoluciones burguesas y la jurídica con el constitucionalismo clásico y las declaraciones de derechos en Estados Unidos y Francia.

Estos derechos del hombre son el corolario de la construcción del sujeto moderno y requieren un análisis crítico. Su discurso, que procuró la legitimación del capitalismo naciente en ese momento histórico, tradujo las ideas de aquellos que estaban dando forma a ese mundo moderno: los europeos blancos, varones, heterosexuales, adultos y propietarios. Las otras formas humanas: pueblos colonizados, pobres, mujeres, niños, los que se sustraían de la “normalidad”, los que de una u otra forma quedaban excluidos de ese mundo, carecían de la titularidad de esos derechos a pesar de que se proclamaban como universales. Pero esa misma enunciación posibilitaba a su vez que los exceptuados constituyeran movimientos colectivos para luchar por sus reivindicaciones. De allí el carácter paradójico de estos derechos, que podían ser el fundamento de prácticas antagónicas, tanto de legitimación como de emancipación del poder.

El segundo de estos momentos históricos, si bien tiene algunos antecedentes en el siglo XIX, se corresponde con la aparición de la noción de *derechos humanos* en la política y el derecho internacional en el siglo XX, en la etapa posterior a la Segunda Guerra Mundial, donde los derechos del hombre se redefinen con este nuevo término, a partir del desarrollo del derecho internacional desde la declaración de Roosevelt del

² Para profundizar este análisis de los derechos humanos como invención de la modernidad se puede ver: Nino (1989), Bobbio (1992), Herrera Flores (2005), Raffin (2006) y Wolkmer (2017). En esta perspectiva Bobbio (1992) en diálogo con Nino, cita la afirmación con la que el iusfilósofo argentino inicia su obra *Ética y Derechos Humanos*: “Es indudable que los derechos humanos son uno de los más grandes inventos recientes de nuestra civilización”.

26 de enero de 1941, acerca de las cuatro libertades fundamentales (opinión y expresión, religión, liberación de la miseria y garantía frente a las amenazas) a un documento central: la Declaración Universal de Derechos Humanos, adoptada el 10 de diciembre de 1948 por la Asamblea General de Naciones Unidas.³

El tercero de esos procesos, que comenzó a fines del siglo XX y se encuentra hoy en curso, se caracteriza por un desarrollo y ampliación constante de estos derechos en una dialéctica internacional-nacional que da origen a la globalización de los derechos humanos con una toma de conciencia a nivel planetario, una internacionalización de los sistemas de tutela y exigibilidad de los derechos y “su instauración como una categoría visible en el horizonte cultural de las sociedades actuales” (Raffin, 2006).

El carácter histórico político de la noción de derechos humanos cuestiona la idea que Bobbio llama “la ilusión del fundamento”, en referencia a un supuesto argumento absoluto y apriorístico de estos derechos, y hace necesario su abordaje en un contexto histórico concreto.⁴ Por ello en la configuración histórica del paradigma hoy vigente es necesario distinguir dos nociones diferentes: la de *derechos del hombre* que refiere a los derechos naturales modernos enunciados en las declaraciones de los siglos XVII y XVIII y en el constitucionalismo clásico, y la de los *derechos humanos* que aparece después de la Segunda Guerra Mundial y establece un vínculo entre los Estados obligados y las personas como humanidad.

La segunda noción constituye un referente primordial en las democracias actuales y ha sido apropiada por distintas posiciones teóricas, ideológicas y políticas. Sin

³ Raffin (2006) destaca el carácter de documento fundacional de la Declaración Universal de Derechos Humanos, que proclama derechos económicos, sociales y culturales, no sólo civiles y políticos, la que no es una simple orientación o guía, sino que reviste un verdadero carácter obligatorio, en tanto sus normas se transformaron en disposiciones consuetudinarias e implican obligaciones *erga omnes* para los Estados y poseen el valor de *jus cogens*.

⁴ “Entonces más que concebir a los derechos humanos como algo que ya está dado de una vez y para siempre, como un objeto fijo y del que se busca el fundamento último o absoluto, su quintaesencia, se los podría pensar acaso como algo que se hace, se construye y es construido a lo largo de la historia, en el corazón mismo de la trama de las relaciones sociales, en la complejidad de las relaciones humanas. Los derechos humanos como fenómeno, como acontecimiento y más particularmente como acontecimiento en el sentido foucaultiano y expresamente como acto político (...) ofrece la posibilidad de elaborar una proposición teórica útil para su práctica efectiva” (Raffin, 2006, pp. 51-52).

embargo, a pesar de este amplio consenso, la noción ha sido objeto de dos fuertes críticas. Por un lado, la que atañe a su ejercicio, en el que con un uso abusivo y desnaturalizador se han justificado guerras e intervenciones militares en nombre de políticas de derechos humanos. Por el otro, desde el pensamiento contemporáneo y en el mundo académico, se han cuestionado los fundamentos de los derechos humanos analizados como un dispositivo de la biopolítica. Este tipo de crítica es formulada por un conjunto de autores entre los que se inscribe Michel Foucault y también Giorgio Agamben, Roberto Espósito, Antonio Negri, Gilles Deleuze, Slavoj Žižek y Jacques Rancière, con las especificidades y diferencias de cada uno de ellos (Raffin, 2018a; 2019c).

Ante este proceso paradójico que adjudica connotaciones positivas y negativas a los derechos humanos en una constante legitimación y deslegitimación, proponemos, siguiendo a Raffin, una evaluación de dichas críticas para postular su rehabilitación. En especial si atendemos a los modos en que Foucault analiza la producción de derechos encuadrando el tema en la cuestión más amplia de la concepción de la política, es posible distinguir dos acepciones diferentes: una, ligada al paradigma de la biopolítica y de la gubernamentalidad y, otra, en sentido contrario que vincula a la política con “el ejercicio de la resistencia y las prácticas de la libertad”. Raffin revisa las nociones de Michel Foucault que analizan los derechos humanos como expresión de la gubernamentalidad contrastándolas con otros pasajes donde el filósofo francés desarrolla la noción de *derechos de los gobernados* y *nuevo derecho* como expresión jurídico-política de las luchas y resistencias contra el paradigma gubernamental.⁵

En particular, se detiene en un texto de 1981 que Foucault redactó con motivo de la conferencia de prensa que anunciaba en Ginebra la creación del Comité Interna-

⁵ El análisis de Raffin se focaliza en los textos: “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, de *La voluntad de saber*, (Capítulo V), *Seguridad, territorio y población* y *Nacimiento de la biopolítica*, “Sin embargo, nuevamente, si bien Foucault critica de manera acerba la noción de derechos humanos, no descarta la posibilidad de producir derechos a partir del ejercicio de ‘resistencias’ y contrapoderes frente a la racionalidad gubernamental. En estos casos prefiere hablar de ‘derechos de los gobernados’. Acaso sea ella (...) una expresión de la noción foucaultiana de ‘nuevo derecho’ como expresión del ejercicio de la resistencia frente al biopoder” (Raffin, 2019c, p. 42).

cional contra la Piratería, donde manifestaba su “esperanza de alcanzar una nueva Declaración de los Derechos Humanos”, pensados como resistencia de los que sufren, la que “funda un derecho absoluto a levantarse y dirigirse a aquellos que detentan el poder”.⁶

Raffin sostiene que la posición de Foucault respecto de la producción de derechos está unida al ejercicio de la resistencia y las *prácticas de libertad*, que son un presupuesto de la vida y no una concesión del poder (2018c). A su vez, también considera que las concepciones de Hannah Arendt sobre el carácter político de los derechos del hombre/derechos humanos y su definición de la ciudadanía en tanto derecho a tener derechos pueden ser útiles para repensar los derechos humanos en el contexto político contemporáneo.

En síntesis, considero que la perspectiva teórica de Raffin, que subraya las consideraciones de Foucault sobre las posibilidades de producir derechos a partir del ejercicio de “resistencias” y contrapoderes frente a la racionalidad gubernamental, constituye un aporte imprescindible para el estudio de las prácticas de los movimientos locales de derechos humanos en su singularidad e historicidad y para observar el funcionamiento de las relaciones de poder, las resistencias al biopoder y las potencialidades de los usos del derecho. En lo que sigue describo y reflexiono sobre las estrategias de los activistas de NOADH en el caso del nieto 120, y su articulación en un complejo arco que se extiende desde pequeños actos de microresistencias hasta masivas movilizaciones en las calles de Reconquista y frente a la sede de los tribunales federales de la ciudad de Santa Fe, desde acciones de difusión y visibilización de estos crímenes en redes sociales a notas en periódicos y radios locales, desde acompañamientos personales a las víctimas y sus familiares a trabajos donde se articularon sus acciones de cuidado con

⁶ En “Frente a los gobiernos los derechos humanos”, Foucault señala: “La experiencia muestra que se puede, y que se debe, rechazar el papel teatral de la pura y simple indignación que nos proponen. Amnistía Internacional, Tierra de los hombres, Médicos del Mundo, son iniciativas que han creado este ‘nuevo derecho’, el derecho de los individuos privados a intervenir efectivamente en el orden de las políticas y de las estrategias internacionales” (Foucault, 1993, p. 138).

las de profesionales -abogados, psicólogos, médicos- de un programa de protección establecido por políticas públicas estatales, desde actos en soledad protagonizados por algunos activistas de ese organismo local a acciones colectivas conjuntas con sindicatos y otras organizaciones sociales del norte santafesino, desde constituirse como querellantes a organizarse para la recolección de testimonios claves en las causas judiciales, en fin una suma de mecanismos y dispositivos de resistencia y prácticas sociales y jurídicas, llevadas adelante en el marco que posibilitan las normas, *standards* internacionales y principios de derechos humanos en procura de efectivizar dichas normas.

Este conjunto de acciones es analizado desde la clave foucaultiana de “derechos de los gobernados” ligados a la idea de un “nuevo derecho” y como prácticas de libertad. Los trabajos de Raffin sobre las continuidades del autoritarismo en democracia también resultan un valioso aporte para reflexionar sobre un contexto local impregnado de rasgos sociales e institucionales autoritarios que se manifestaron tanto en la densa trama burocrática-judicial relacionada con el secuestro y la apropiación de niños⁷, como en el pacto de silencio y la estigmatización social hacia las víctimas de la dictadura, circunstancias que contribuyeron a invisibilizar los crímenes y mantener durante décadas una prolongada impunidad que las resistencias y ejercicios de “derechos de los gobernados” enfrentaron con demandas de verdad y justicia.

El caso de José Luis Maulín Pratto: La ruptura con el pasado autoritario después de cuarenta años de impunidad

En noviembre de 2012 en el Tribunal Federal de la ciudad de Santa Fe se inició el debate oral y público de la causa *Sambuelli* donde se juzgaron los delitos del terrorismo de estado en el norte santafesino, con epicentro en el centro clandestino que funcionó

⁷ Para un análisis del circuito institucional de apropiación criminal de niños y las complicidades de las burocracias estatales y judiciales durante el terrorismo de estado ver Villalta y Regueiro, en Boholavsky (Comp.) (2015).

en la Base Aérea de Reconquista.⁸ Entre los más de cuarenta casos juzgados ocupó un lugar relevante el de las hermanas Luisa y Griselda Pratto, quienes relataron sus cautiverios, abusos sexuales y tormentos, y la apropiación, el 26 de marzo de 1977 en el momento de su nacimiento, de José Luis, el hijo de Luisa y Rubén Maulín. Como derivación de esos testimonios, en junio de 2016 se inició la causa *Góngora*, un juicio único en su tipo puesto que constituye un caso particular y excepcional en el marco general de las investigaciones por apropiación de bebés y los procesos judiciales de este tipo en Argentina. Este caso trató la sustracción y cambio de identidad de un niño cuyo padre y madre sobrevivieron a la dictadura cuando, en todos los otros casos similares, la madre y a veces también el padre fueron asesinados.⁹

El 28 de setiembre de 2016, treinta y nueve años después de la apropiación, la sentencia dictada en esta última causa hizo efectivas normas de derechos humanos y principios de reparación y justicia largamente denegados y ordenó a la justicia civil la restitución de identidad a José Luis Maulín Pratto. Al otro día, el 29 de setiembre de 2016, por la tarde, la Asociación Abuelas de Plaza de Mayo llamó de urgencia a una conferencia de prensa para anunciar que el nieto 120 pasaba a integrar la lista de nietos y nietas recuperados. Estamos ante la situación paradójica y excepcional de un nieto incorporado a la lista de Abuelas treinta y nueve años después de su apropiación y luego de 24 horas de la restitución de su identidad tras una prolongada demanda de justicia de sus padres sobrevivientes.¹⁰

⁸ El comodoro Danilo Sambuelli fue jefe de la Base Aérea e intendente municipal de facto de Reconquista, Santa Fe, en los años de mayor represión del terrorismo de estado en dicha ciudad. En la sentencia dictada el día seis de agosto de 2013 en ese juicio de lesa humanidad, se condenó a penas de entre 7 y 21 años de prisión a siete represores de las fuerzas de seguridad, por los delitos de privación ilegal de la libertad, tormentos agravados, violación y vejaciones en perjuicio de 35 víctimas.

⁹ El matrimonio de Luis Segretín y Cecilia Góngora, cuyos familiares trabajaban en la Base Aérea, se apropió del bebé en el momento de su nacimiento en un sanatorio de la ciudad de Reconquista con la complicidad de la obstetra Elsa Nasatsky. En el mes de setiembre de 2016, el tribunal federal de la ciudad de Santa Fe dictó sentencia en la causa *Góngora*, condenando a ocho y seis años de prisión a la apropiadora Cecilia Góngora y a la médica Elsa Nasatsky por el delito de sustracción y cambio de identidad de José Luis Maulín Pratto.

¹⁰ Para una información más exhaustiva se pueden consultar los diarios *La Nación*, *Clarín* y *Página 12* del día 30 de setiembre de 2016. Este último en su nota detallaba: “En este caso atípico sus padres Rubén Maulín y Luisa Pratto sobrevivieron a la represión de la que fueron víctimas y se logró verdad y justicia después de una larga lucha que comenzó durante la dictadura en 1982” (*Página 12*, 30/09/2016).

¿Cómo y por qué, en este caso, no se hicieron efectivas las normas y principios de derechos humanos durante las más de tres décadas de encubrimiento que transcurrieron entre el retorno de la democracia y el inicio de las causas Sambuelli y Góngora? ¿Cómo explicar el tiempo largo por el que debió transitar este reclamo local contra la impunidad? ¿Por qué este niño apropiado no formó parte de la lista de las abuelas? Pensamos que su aparición anacrónica no solo se debe a la excepcionalidad del caso: un hijo apropiado con ambos padres sobrevivientes. En la historia de José Luis se juega algo más: los desfases y la extemporaneidad entre las historias de los organismos locales y las formaciones nacionales, dado que las acciones de estas últimas tuvieron desde bien temprano una resonancia internacional destacada.

El caso del nieto 120 viene a arrojar luz sobre la marginalidad en la que muchas víctimas y activistas resistieron, sobre el tiempo diferencial de sus luchas y sobre las tramas de silencio que siguieron existiendo en democracia en algunas zonas alejadas de los grandes centros urbanos en las que crímenes similares tuvieron una visibilidad más inmediata y mediatizada. Aunque se trata de la descripción e interpretación de hechos ocurridos mayormente en la ciudad de Reconquista, algunas conclusiones pueden ser válidas para pensar situaciones similares en otras localidades y zonas del interior de nuestro país.¹¹

En la segunda década del siglo XXI, cuando por fin avanzaron estas y otras causas de lesa humanidad en la provincia de Santa Fe, se cumplían casi cuarenta años de la creación de algunos de los organismos más emblemáticos del movimiento de derechos humanos en Argentina. Una serie de múltiples investigaciones han señalado las

¹¹ Pensamos en una serie de violaciones a los derechos humanos cometidos durante el terrorismo de estado, como los casos de complicidades civiles con la dictadura, paraderos e identidades de niños apropiados, identificación de restos de víctimas, entre otros, ocurridos muchos de ellos en localidades y zonas del interior de nuestro país y que aún hoy, después de cuatro décadas de vigencia del régimen democrático permanecen impunes y/o en demorados procesos judiciales. También en casos de violaciones de derechos en democracia, por hechos de violencia de género, institucional, ambiental, contra pueblos originarios, que fueron protagonizados, o realizados bajo el amparo, de miembros de fuerzas de seguridad provinciales o federales, que continúan reproduciendo prácticas ilegales propias del autoritarismo. En muchos de estos casos intervienen organizaciones sociales y de derechos humanos locales que luchan contra las impunidades y acompañan a las víctimas y sus familiares (Ver: Kessler & Gayol, 2018; Pita, 1997; 2004; Pita & Pereyra, 2020; CELS, 2019).

transformaciones del movimiento de derechos humanos en Argentina, destacando su configuración como una red heterogénea de organizaciones de nivel nacional y local, la que desde una dinámica original en la capital del país y algunas ciudades como La Plata, se extendió paulatinamente a través de una multiplicidad y diversidad de sujetos y prácticas de instancias regionales y locales del interior del país que complejizaron la visión clásica inicial (Zubillaga, 2016; CELS, 2019).

En mi análisis denomino *organizaciones de derechos humanos de nivel nacional* a las que surgieron en el proceso de conformación de este movimiento durante los años de la dictadura, principalmente en la ciudad de Buenos Aires y La Plata.¹² Las primeras acciones partieron en muchos casos de relaciones de parentesco, de personas que buscaban a sus familiares a las que se fueron agregando otros actores de distintos orígenes e identidades: desde el humanismo cristiano hasta liderazgos políticos de los partidos democráticos, y también a intelectuales comprometidos que, más allá de sus diferencias ideológicas y vitales, encontraron un núcleo mínimo de unidad. Se conformaron organizaciones urbanas, la mayoría de ellas con presencia fundamentalmente en la ciudad de Buenos Aires y filiales en otras ciudades importantes del interior de nuestro país, configuración que tiene relación con las características estructurales de la sociedad argentina y del momento histórico en que surge este movimiento social (Jelin, 1985). En el desarrollo de ese proceso, a la acción primigenia de aquellas organizaciones de nivel nacional que resistieron el terrorismo de estado, se fueron sumando múltiples movimientos de nivel local. A su vez, considero *organizaciones de derechos humanos de nivel local* a aquellas cuyo accionar se desenvuelve en un contexto delimitado por el territorio de una ciudad y/o región, muchas de ellas del interior de Argentina, que en nuestro caso utilizamos para referirnos a una organización de derechos humanos –

¹² En la conformación del movimiento de derechos humanos en Argentina, ocho organizaciones nacionales fueron las más activas -aunque no fueron las únicas-: Liga Argentina por los Derechos del Hombre, Asamblea Permanente por los Derechos Humanos, Movimiento Ecuaménico por los Derechos Humanos, Madres de Plaza de Mayo, Abuelas de Plaza de Mayo, Familiares de desaparecidos y detenidos por razones políticas y Centro de Estudios Legales y Sociales. Excepto la primera, creada en la década del 30, todas las demás datan de la década del 70 (Jelin, 1995). En el proceso posterior se sumaron otras organizaciones emblemáticas como el caso de HIJOS fundada en abril de 1995.

NOADH–, cuyo accionar se desarrolla en la localidad de Reconquista, situada en el extremo noreste de la provincia de Santa Fe y eventualmente en el ámbito de su región.¹³

Estos movimientos de nivel local fueron incorporando las tradiciones de lucha de cada una de sus comunidades, enriqueciendo la agenda de derechos y contribuyendo a configurar un actor heterogéneo y central en la vida pública contemporánea de nuestro país (CELS, 2019).

Desde una perspectiva de análisis procura identificar las especificidades de las prácticas locales y considerar el carácter dinámico de los procesos de democratización para reflexionar sobre los tiempos y las diferencias con las acciones que llevan adelante los organismos de nivel nacional a fin de contribuir a la visibilización, en este nivel de base de la sociedad, de las promesas incumplidas de nuestra democracia y las tramas tejidas por una pluralidad de actores para abordar esas asignaturas pendientes.¹⁴

Los estudios de las experiencias de nivel local y regional abren un camino distinto al de la narrativa clásica de una historia nacional del movimiento de derechos humanos centrada en la ciudad de Buenos Aires y han activado en los últimos años, múltiples investigaciones desde distintas disciplinas (Zubillaga, 2016). Entre otros autores, Sofía Tiscornia y María Victoria Pita (2014) destacan la importancia de mirar

¹³ En este trabajo considero útil señalar y diferenciar estos dos niveles en la actividad del movimiento de derechos humanos en Argentina. En los últimos años una serie de investigaciones vienen reflejando la multiplicidad de actores y prácticas del movimiento para considerar de modo más completo diferentes experiencias históricas (Zubillaga 2016; Águila, 2015; 2021). Esta última investigadora, distingue en sus trabajos entre movimientos de escala local/regional, nacional y transnacional. En un sentido similar pero en referencia a los estudios sobre movimientos sociales, Paul Almeida señala que “los académicos encuentran útil señalar diferentes niveles de actividad de los movimientos sociales: (...) 1) formas cotidianas de resistencia, 2) movimientos locales de base, 3) movimientos sociales nacionales, 4) olas de protesta, 5) movimientos revolucionarios, 6) movimientos transnacionales” (Almeida, 2020, pp. 46-63).

¹⁴ En *El futuro de la democracia*, Norberto Bobbio (1986) analiza las promesas incumplidas y los obstáculos contemporáneos para profundizar esta forma de gobierno y señala que sus avances deberán medirse por la conquista de espacios que aún no han sido alcanzados por el proceso de democratización. De este modo su análisis enfatiza el carácter activo de este proceso, entendiéndolo como la extensión de los criterios democráticos a diferentes espacios aún no regidos por ellos. Ese carácter dinámico de los procesos de transición democrática, es señalado en numerosos trabajos e investigaciones académicas (O’Donnell, 1997; 2007; Nun, 2000; 2015; Raffin, 2006; 2019a) cuyo análisis excede a este trabajo, en el que me limito a retomar el aporte de Marcelo Raffin, quien caracteriza como *democracias incompletas/inacabadas*, a estos regímenes aún no consolidados en todas sus dimensiones.

desde lo local y observar los procesos en una escala grande, como si acercásemos la lente a modo de zoom, para describir detalladamente los comportamientos, apreciar la configuración de los escenarios particulares y su malla de relaciones sociales e identificar las resistencias de los más débiles. Pilar Calveiro (2015; 2021) también identifica al ámbito local como un espacio privilegiado para visibilizar las violencias estatales y privadas y observar el alto grado de control y riesgo de estos espacios territoriales donde las opacidades de las redes de poder se diluyen.

En el marco de estas concepciones teóricas, analizo las prácticas de un organismo de derechos humanos en el nivel local, en el contexto de la reactivación de las causas judiciales de los responsables de graves violaciones durante el régimen militar, un tema que a inicios de este siglo parecía intocable y definitivamente clausurado por los gobiernos democráticos anteriores.

Desde esa coyuntura cabe preguntar por las líneas de continuidad y ruptura del pasado autoritario, en el proceso de extensión de la democracia en el ámbito local. También es necesario indagar sobre las singularidades y diferencias en los usos del discurso global de derechos humanos y los modos en que las organizaciones y activistas locales llevaron adelante sus resistencias a la impunidad y desplegaron sus reclamos y demandas en comparación con la actuación de los organismos de nivel nacional en procesos similares de verdad y justicia.

La historia del nieto 120

“El sufrimiento de los hombres nunca debe ser un mudo residuo de la política, sino que por el contrario funda un derecho absoluto a levantarse y a dirigirse a aquellos que detentan el poder” Michel Foucault, 1993.

Represión

En 1976 Rubén Maulín vivía en la ciudad de Reconquista con su pareja Luisa Pratto. Tenían dos hijos, y esperaban un tercero. Rubén trabajaba en una carpintería y era militante político del Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT). El 19 de octubre de ese año fue secuestrado por un grupo de tareas de la policía provincial en un operativo ilegal que incluyó la detención de siete miembros de su familia incluidos sus padres. Fue trasladado primero a un centro clandestino de detención y, una vez que lo pasan a la legalidad, permaneció detenido durante seis años en los penales de Coronda, Caseros y La Plata.

Embarazada de tres meses, Luisa fue confinada durante más de dos años en calidad de prisionera en su propia casa donde los miembros de ese mismo grupo policial irrumpían habitualmente para someterla a tormentos y abusos sexuales, incluso delante de sus pequeños hijos. En febrero de 1977, Griselda Pratto, hermana de Luisa, quien tenía 17 años y vivía en Buenos Aires, llegó a Reconquista para acompañarla. A los pocos días de su arribo, Griselda fue secuestrada y recluida en la Base Aérea Militar Reconquista, donde fue sometida a torturas y abusos sexuales por varios miembros del grupo de tareas de dicha unidad militar incluido el jefe Danilo Sambuelli. Antes de liberarla para que acompañara a su hermana en el parto, el jefe local de sus captores le ordenó que no se acordara de nada de lo vivido.

Luisa Pratto fue llevada a dar a luz en el Sanatorio Reconquista el 26 de marzo de 1977. Su bebé le fue sustraído e inscripto como hijo de Luis Segretín y Cecilia Gónzaga, hija del empleado civil encargado de la Residencia de la Base Aérea.

Los testimonios de ambas hermanas sobre estos hechos fueron recogidos en la sentencia dictada en la causa:

Ella fue a tener el bebé, ya le habían dicho por teléfono que tenía que dejarlo (...) Nació José Luis, los padres apropiadores le pusieron ese nombre (...) La mujer que se apropió de su hijo era hija y hermana de militares. Al otro día fue el marido de esa mujer y se llevó a su hijo recién nacido. Ella volvió a su casa

(Fragmento extraído del expediente, caso No 40, sentencia No. 46/13, en la causa Sambuelli, TOF Santa Fe, 25/09/2013, en CIJ).

¿El día del parto fue liberada Griselda Pratto. El ex jefe de la Base y también ex intendente de facto de Reconquista Danilo Sambuelli le dijo que fuera al sanatorio porque había nacido su sobrino. Allí, fue testigo de la sustracción del niño: oyó que a su hermana le decían que era la señora de Segretín y que, tras darle de mamar, fue obligada a entregar el bebé a una enfermera, tras lo cual no lo vieron más (Fragmento extraído del expediente, caso No. 33, sentencia No. 46/13, en la causa Sambuelli, TOF Santa Fe, 25/09/2013, en CIJ y Diario La Capital, 15/04/2013).

Años de impunidad

Días después de que se consumara el delito de apropiación, Griselda fue obligada con amenazas de muerte a irse de Reconquista. Luisa quedó sola con sus hijos menores, sin recursos ni ayuda alguna y estigmatizada como “subversiva” ante su vecindario. Ambas hermanas sobrevivieron en un prolongado exilio interno con graves secuelas físicas y psíquicas que continúan hasta el presente.¹⁵ En 1982 después de la guerra de Malvinas fue liberado Ruben Maulín quien retornó a la ciudad, allí:

Volvió a ver a su expareja quién le contó lo que le había sucedido y le dijo que no quería estar más con él porque tenía miedo de que le vuelva a pasar algo. Maulín se fue a vivir a otra casa y al mes consiguió un trabajo en un taller (...) Una mañana se presentó ante él el jefe de personal y le dijo que lo buscaban, salió y había tres personas, el que le hablaba era el policía Molina (N: uno de

¹⁵ Griselda Pratto relató en su testimonio que: “Le destruyeron la vida, ella intentó suicidarse, la internaron varias veces, toma antidepresivos” (Sentencia 46/13, caso 40, CIJ). Luisa concurrió al tribunal con una asistencia médica especial en razón de que se desplazaba en una silla de ruedas. Ambas fueron asistidas por psicólogos del equipo de salud mental del Programa de acompañamiento y protección de testigos de la Provincia de Santa Fe, ante el riesgo de revictimización que implicaba ese acto, donde rememoraron sus atroces sufrimientos a escasa distancia de sus victimarios del pasado, presentes en la audiencia judicial.

los siete integrantes del grupo de tareas a cargo de la represión ilegal en Reconquista que fueron condenados en la causa Sambuelli) y le dijo que lo acompañara y le preguntó por qué se había cambiado de domicilio (...) y le dijo que a gente como a él tenían que matarlos a todos (Testimonio de Rubén Maulín, sentencia No. 46/13, CIJ).

Este caso, como tantos otros, hace evidente en el nivel de base de la sociedad en una pequeña comunidad, el modo en que los dispositivos de terror y silenciamiento de la dictadura perduraron en el proceso de construcción de la democracia, tanto en las instituciones estatales como en la sociedad civil. En el momento de los hechos Reconquista contaba con menos de 30.000 habitantes.¹⁶ Enclavada en el noreste de la provincia de Santa Fe a más de 200 kilómetros de la capital provincial, es parte de la subregión chaqueña, identificada en el siglo pasado como la cuña boscosa, la que era conocida por la explotación de sus recursos naturales y también por una larga tradición de luchas sociales, cuyo origen puede rastrearse en las huelgas de los obreros de La Forestal y las masacres de las localidades rurales de Villa Guillermina y Villa Ana en 1920/21, y el posterior movimiento de las Ligas Agrarias que nucleó a campesinos y pequeños productores rurales y que en las décadas del sesenta y setenta también fue ferozmente reprimido por las dictaduras militares.

En este contexto histórico local más amplio, con una tradición de violencia estructural cuyo análisis genealógico excede a este trabajo,¹⁷ que incluyó la formación y existencia de cuerpos policiales especiales locales¹⁸ reconocidos y temidos por la población, se inscribió y tuvo anclaje la violencia desatada por el terrorismo de estado

¹⁶ Conforme el censo nacional de 1970 tenía una población de 25.333 habitantes (santafe.gov.ar/archivos/estadisticas/censos/Censo1970.pdf).

¹⁷ La violencia en Argentina tiene raíces profundas en la historia colonial y neocolonial de América del Sur, la que es parte del “largo proceso de deshumanización e industrialización de la muerte que integra la racionalidad instrumental, productiva y administrativa del mundo occidental moderno” (Traverso, 2003, p. 28).

¹⁸ La gendarmería volante, conocida popularmente como “los cardenales”, era una fuerza policial propia financiada por la compañía inglesa La Forestal cuyas armas y uniformes eran provistos por el gobierno provincial del gobernador Enrique Mosca, quien años más tarde fue abogado de la empresa (Gori, 1999).

destinada a disciplinar y destruir las organizaciones sociales y políticas de la región. Sus epicentros fueron la Base Aérea Militar, creada en la década del 40 como sede de la Tercera Brigada Aérea, a solo 7 kilómetros al sur de la ciudad y la sede de la Jefatura de Policía local. En ambos lugares durante la última dictadura funcionaron Centros Clandestinos de Detención conforme los registros de la Comisión Nacional de Desaparición de Personas (CONADEP).¹⁹

Los agentes policiales que encapuchados habían invadido en octubre de 1976 el hogar de la familia Maulín Pratto eran sus vecinos y sus identidades y roles en la represión eran conocidos por muchos en la pequeña ciudad, pese a lo cual siguieron en sus funciones durante muchos años, impunes y actuando a cara descubierta en esa misma ciudad en el período inaugurado después de diciembre de 1983 en Argentina. Unos años después de esos trágicos hechos, Luisa también terminó marchándose de ese lugar donde alguna vez había tenido su hogar y que había pasado a ser sinónimo del terror desatado sobre su familia. Con el retorno de la democracia, tanto Rubén como Luisa con gran esfuerzo y venciendo muchas dificultades, intentaron encontrar a su hijo, denunciar su apropiación y recuperarlo. Tras una larga búsqueda, recién a fines de los años ochenta y gracias al dato aportado por una vecina, supieron dónde estaba viviendo José Luis.

Las líneas de continuidad del pasado dictatorial en la transición a la democracia implicaron el encubrimiento de los hechos, la estigmatización de las víctimas y sus familiares y el deber de olvidar impuesto a subjetividades moldeadas por el terror. Este contexto de violencia física y simbólica perduró durante décadas y llega hasta el presente.²⁰ Aún a fines de 2019, ante un pedido formal de NOADH para que se señalice como “sitio de memoria” la Base Aérea que fuera sede del centro clandestino de detención, varios de sus militantes fueron amenazados en redes sociales lo que motivó

¹⁹ Ver santafe.gov.ar/justiciaydh y Borsatti (2006).

²⁰ Además de considerar las continuidades del pasado autoritario (Raffin, 2019a), este contexto también permitiría pensar, parafraseando una clasificación clásica de O’Donnell (2007), a esta región como una zona marrón de democracia de baja intensidad, con poca vigencia institucional y carencias del estado de derecho y las libertades básicas.

una denuncia judicial.

Esas condiciones impidieron, en aquellos primeros momentos del retorno a la democracia, que los reclamos de Luisa y Rubén pudieran avanzar. Ni siquiera prosperó una presentación ante un Juzgado de Menores de la cercana ciudad de Vera, donde sus demandas no solo no encontraron respuestas, sino que incluso algún funcionario judicial les advirtió que José Luis estaba inscripto como hijo biológico del matrimonio Góngora-Segretín y que, de persistir, “podían tener problemas y ser denunciados ellos”. Cuando directamente intentaron acercarse y hablar con los apropiadores, ellos también los amenazaron. Durante más de dos décadas todas las puertas parecían cerrarse para perpetuar la impunidad.

Resistencias

En esa misma época de inicios de la transición democrática, comenzaron a realizarse reuniones de los familiares de perseguidos y detenidos políticos y sociales en Reconquista y también llegó a funcionar temporariamente una delegación de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos a mediados de los ochenta. Años después, casi a fines de la década siguiente, se constituyó Norte Amplio Derechos Humanos, un movimiento de nivel local conformado por activistas, familiares y militantes de sindicatos y organizaciones sociales, que en sus inicios centró sus acciones en trabajos de memoria que recuperaban las historias de lucha social del pasado y denunciaban los crímenes del terrorismo de estado. Con ese fin comenzaron a realizar actos, rondas y movilizaciones contra la impunidad en las sedes del poder judicial, combinadas con acciones de divulgación en radios abiertas, medios oficiales de la ciudad y redes sociales. Las entradas de su blog dan cuenta de aquellos primeros tiempos:

La Asociación Norte Amplio comenzó sus actividades en 1999, con un grupo de compañeros motorizando una nueva etapa de memoria para investigar y difundir

lo que fue la dictadura en el orden regional. La lucha por sostener los derechos humanos tiene su origen en el norte santafesino en 1976 con el trabajo de familiares de detenidos políticos y sus reclamos de trato digno para sus seres queridos encerrados y en las cárceles del gobierno militar. En la década del 80 funcionó en Reconquista una delegación de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (...) En los años 90 la Asamblea se diluyó y la Memoria quedó circunscripta al aniversario de marzo con actividades artísticas organizadas por jóvenes. La conformación de Norte Amplio se dio a partir de tareas concretas con actividades sobre el no olvidar, teniendo como apoyatura al Sindicato de Trabajadores Municipales de Reconquista y la delegación de la Mutual de Trabajadores del Poder Judicial²¹ (BlogNOADH).

Rubén Maulín participó en esas actividades desde sus inicios sumándose a los trabajos por la recuperación de la memoria colectiva sobre lo sucedido en el norte santafesino, pero no pudo avanzar en otro tipo de acciones para la recuperación de su hijo.

Diez años más tarde, a mediados de 2009, en el nuevo contexto político e institucional existente en ese momento en Argentina, la justicia federal santafesina comenzó a debatir en juicios orales, tramitados en los tribunales de las ciudades de Rosario y Santa Fe, los delitos de lesa humanidad ocurridos en la provincia en la década del setenta.²² Al retomarse el proceso de justicia, interrumpido por las leyes de impunidad y los actos de clausura del pasado, comenzó a citarse nuevamente a las víctimas para que brindaran sus testimonios. Entre ellas fueron convocadas Luisa y Griselda Pratto quienes volvieron a Reconquista con ese fin. Los activistas de la

²¹ La convergencia entre activistas de derechos humanos y de organizaciones sindicales es una de las múltiples formas de encuentro de las luchas por la expansión de los derechos en democracia. Para su análisis ver el capítulo: “Movimientos. Las luchas por los derechos en democracia” en el *Informe 2019. Derechos Humanos en Argentina* (CELS, 2019).

²² La reactivación del proceso de justicia en la primera década de este siglo, fue posible por la prolongada y constante lucha de los activistas y organismos de la sociedad civil y luego por el impulso del gobierno nacional de Néstor Kirchner con el apoyo del Congreso Nacional y la Corte Suprema de Justicia de la Nación. Su análisis, que excede los límites de este trabajo, ha sido realizado en numerosos estudios e investigaciones académicas. Ver: Andreozzi (Comp.), 2011; CELS y ICTJ, 2011; CELS 2016 y 2019.

Asociación Norte Amplio diseñaron varias estrategias para enfrentar este momento. Por una parte, las acompañaron en esas difíciles instancias ante la hostilidad de algunos medios de comunicación y sectores de poder locales. Por otro lado, gestionaron la asistencia de funcionarios estatales de la Secretaría de Derechos Humanos provincial y del equipo de profesionales psicólogos del Programa de Protección de testigos de dicha Secretaría, especializados para acompañar y tutelar los derechos de las víctimas y cuya intervención sería relevante en las instancias judiciales posteriores. También divulgaron sus primeras declaraciones e hicieron público el inminente inicio de los juicios en sus redes sociales y medios de prensa alternativos. Estas noticias llegaron a oídos de José Luis, quien ya casado y con hijos vivía en la ciudad y ante ello, venciendo viejos miedos, decidió contactarse con su madre y su padre y realizar un estudio de ADN en el Banco Nacional de Datos Genético para confirmar su identidad:

En enero de 2009 José Luis tomó coraje y llamó a Luisa para contarle que según las descripciones que ella había dado en la radio, él podría ser su hijo: se encontraron por primera vez en febrero y en abril fueron a la justicia para reclamar su identidad (...) Rápidamente viajaron a Buenos Aires y realizaron el estudio en el Banco de Datos Genéticos para confirmar su vínculo (La Capital, 30/09/2016).

Por ello, ya desde abril de 2009 la justicia sabía que José Luis se apellidaba Maulín Pratto y no Segretín. Pero igual le siguió negando el cambio legal de su apellido. En forma paradójica en la justicia local de esa pequeña comunidad se afirmaban y promovían, a la par que se negaban y desconocían, sus derechos humanos. En una carta que remitió a los jueces del tribunal federal José Luis se refirió a la angustia que provocaba en su familia esta prolongada impunidad:

Es muy grande la congoja y la desdicha de portar una identidad que no es la propia y ser víctima de un delito que se cometió hace 38 años, pero que se repite

cada día (...) también contra mis hijos, de 12 y 16 años, a quienes el Estado obliga a apellidarse Segretín como los apropiadores de su padre (Blog NOADH, setiembre de 2016).

Los medios periodísticos que cubrían las alternativas de la causa judicial Góngora comenzaron a hacerse eco de las denuncias de Luisa y Rubén, del contexto social de ocultamiento y de los mecanismos de violencia simbólica utilizados por los apropiadores, para silenciar e internalizar en la propia víctima la sustitución y hacerlo vivir con otra identidad:

Cada vez que se acercaban (Luisa y Rubén), la mujer (Góngora) se llevaba al nene a El Palomar con su padre y la otra táctica era contarle mentiras. Ya de adulto le pidió un pacto de silencio entre ellos dos: él se casó en el 99 pero ni siquiera se lo contó a su esposa (...) el testimonio de José fue fuertísimo contando la vida oscura y triste de su niñez, donde se vivían situaciones de mucho autoritarismo, violencia simbólica y manipulación de parte de Góngora, a la vez que reiteró al Tribunal que desde 2009 necesita tener su nombre (La Capital, 20/6/2016).

Como dijimos más arriba, el 28 de setiembre de 2016, treinta y nueve años después de la apropiación, la sentencia dictada en esa causa ordenó a la justicia civil la restitución de identidad a José Luis Maulín Pratto y un día después la Asociación Abuelas de Plaza de Mayo, en una conferencia de prensa con la presencia de Rubén, Luisa y otros miembros de NOADH anunció que José Luis pasaba a integrar la lista de nietos y nietas recuperados. Pese a ello, las burocracias estatales demoraron seis años más en resolver el registro jurídico de su identidad y, recién en diciembre de 2022, Rubén Maulín pudo retirar del Registro Civil de Reconquista las actas que permitirían que su hijo, José Maulín Pratto lleve definitivamente sus apellidos reales (Blog NOADH, 15/12/2022).

Conclusiones y nuevos interrogantes

En nuestro recorrido se destacan, por un lado, las manifestaciones locales de diversas líneas de continuidad autoritaria en la transición a la democracia, con su secuela de silencio e impunidad ante los crímenes de la dictadura, y, por otra parte, las trayectorias de los actores que resistieron estos condicionamientos en un largo y accidentado proceso de verdad y justicia. Ambas circunstancias incidieron en la forma en que el paradigma global de derechos humanos fue apropiado en el nivel local en el caso del nieto 120. Encontramos similitudes y diferencialidades, entre el contexto político e institucional de la ciudad de Reconquista y el nacional, y entre los recursos y las estrategias utilizados por los activistas NOADH y los que fueron usados por miembros de las organizaciones de derechos humanos de nivel nacional en otros casos similares. En base a este recorrido formulamos algunas conclusiones y nuevas preguntas sobre nuestro tema.

En primer lugar, destacamos la profundidad de la represión dictatorial y la persistencia y continuidad del pasado autoritario en el nivel local. En este trabajo repasamos numerosas situaciones que, en el marco de una comunidad relativamente pequeña, enfrentaron cara a cara a los perpetradores y sus víctimas en reiteradas oportunidades a través del paso de los años, con graves secuelas en la salud física y mental en los casos de las hermanas Pratto.

Luisa, estando embarazada, fue encarcelada en su propio domicilio donde era sometida a abusos sexuales ejecutados por un grupo de policías que actuaban a cara descubierta y vivían en su misma comunidad. La apropiación de su bebé se realizó en un sanatorio local con la complicidad de una reconocida médica obstetra, la que luego de estos crímenes aberrantes continuó trabajando “normalmente” en dicho establecimiento. Los apropiadores fueron un matrimonio que también residía en la misma ciudad y todo ocurrió en un clima de pasividad general ante estos delitos cuasipúblicos. Su hermana Griselda, de 17 años de edad, fue secuestrada y confinada en la Base Aérea, un centro clandestino muy cercano a la ciudad, donde fue víctima de

reiteradas agresiones sexuales por parte del jefe de la misma y del personal de seguridad. En la transición a la democracia persistieron las amenazas y controles constantes por parte de los perpetradores que siguieron desempeñándose en la policía local.

Ruben Maulín fue secuestrado por esa misma patota policial, trasladado a un centro clandestino en las afueras de la ciudad, brutalmente torturado, luego legalizado y finalmente encarcelado durante años. Al ser liberado, ya en democracia, optó por regresar a Reconquista y fue nuevamente hostigado y perseguido por los mismos policías que lo habían secuestrado. Resulta estremecedor, comprobar que los perpetradores, aún después de haber sido condenados en el año 2013 a penas de prisión efectiva por crímenes atroces, siguieron perteneciendo a la fuerza de seguridad policial en condición de retiro y recién fueron expulsados de la misma en el año 2023, diez años después del dictado de la sentencia condenatoria.²³

Un mayor control y efectividad de la represión, posibilitado por la escala de cercanía que existe en las comunidades y regiones más pequeñas respecto de las grandes ciudades, fue reforzado por otras violencias estructurales locales, destacándose en el caso que analizamos las derivadas de un modelo de dominación patriarcal. La violencia de género y el uso del miedo constituyeron un elemento central utilizado por los agentes de la dictadura cívico-militar en el ejercicio del control territorial en la ciudad de Reconquista y la región norte de Santa Fe. Este brutal dispositivo represivo fue el que se ejerció cruelmente sobre las hermanas Luisa y Griselda Pratto.²⁴

²³ Los miembros de la fuerza de tareas de la Policía de Santa Fe, que fueron condenados en el año 2013 en la causa Sambuelli como autores de delitos de lesa humanidad, continuaron revistando en esa fuerza de seguridad en situación de retiro con sus grados de Comisario Inspector, Oficial Principal y Suboficial Mayor, y recién el 9 de junio de 2023, el Gobierno provincial dictó el decreto 1177 con la medida disciplinaria de extinción y destitución de los mismos (Blog NOADH, 29/06/2023).

²⁴ En las prácticas de resistencia que describimos en este trabajo, puede observarse el papel de las mujeres como parte de colectivos o sujetos comunitarios que luchan contra la dominación histórica capitalista, colonizadora y patriarcal, como lo han señalado -entre otros- los trabajos de Segato (2013), Calveiro (2015; 2021) y Aucía y Vasallo (2011). Estas acciones de resistencia incluyeron numerosas denuncias sobre la impunidad y ocultamiento de crímenes de violencia sexual en el marco del terrorismo de estado en Argentina. La causa Sambuelli fue una de las primeras en su tipo en que querellantes, fiscales y magistrados, pusieron la atención en los delitos sexuales en forma autónoma en sus audiencias y su sentencia fue considerada por el movimiento de mujeres como histórica, porque se estableció que “no es necesario

En nuestro repaso del contexto de impunidad, también observamos el rol de funcionarios del poder judicial local, que hicieron oídos sordos a los reclamos de Luisa y Rubén por la apropiación de su hijo. Retomando las reflexiones de Raffin sobre el carácter paradójico de los derechos humanos, podemos considerar a estos hechos desde la perspectiva foucaultiana de la gubernamentalidad. Consideramos que las actuaciones de los funcionarios del poder judicial provincial y federal que ignoraron las denuncias de Ruben Maulín y Luisa Pratto en las décadas del 80 y 90, y que, aún después del año 2009, cuando ya contaban con el resultado del análisis de ADN y las pruebas de la apropiación, denegaron el derecho a la identidad de José Luis Maulín Pratto y de sus hijos menores, constituyeron una modalidad de técnicas de gubernamentalidad tendientes a hacer vivir con una “clausura del pasado”.

En resumen, y como primera conclusión, el caso que analizamos demuestra que, como fue tempranamente señalado por Jelin (1985; 1995) y profundizado en estudios e investigaciones posteriores (Águila, 2015; 2021; CELS & ICTJ, 2011; CELS 2019), durante la última dictadura militar, el uso del terror estatal fue la regla en todo el territorio nacional pero su utilización no fue homogénea ni uniforme. Las investigaciones empíricas más recientes, que antes mencionamos, destacan que la vigilancia y el control, la represión y el miedo, fueron más intensos y efectivas en las ciudades y localidades más pequeñas del interior de Argentina por razones de escala y proximidad. Estas circunstancias condicionaron fuertemente la acción de los activistas de las organizaciones de nivel local que procuraban visibilizar las graves violaciones de derechos humanos en aquellas zonas periféricas. Alejados de los grandes centros políticos del país, carentes de recursos y contactos apropiados, la posibilidad de denunciar esas violaciones en la escena nacional e internacional eran prácticamente nulas. Las diferencias en el contexto y en los medios de acción de las organizaciones

que los abusos sexuales hayan sido generalizados o sistemáticos para poder ser considerados delitos contra la humanidad, y tampoco hace falta que existan órdenes explícitas para responsabilizar a los superiores de los perpetradores directos como coautores o autores mediatos del delito” (Sentencia 46/13, 25/09/2013, CII).

locales, respecto de sus similares de nivel nacional, permite explicar la dilatada impunidad para crímenes cometidos en zonas alejadas de los principales centros políticos nacionales.

En segundo término, focalizamos en las múltiples resistencias que, en ese asfixiante contexto represivo local, se constituyeron en verdaderas prácticas de libertad de hombres y mujeres de la sociedad civil, que trabajaron para develar la trama de ocultamiento, silencio y encubrimiento. En su repaso encontramos similitudes en los mecanismos y prácticas utilizados los activistas de NOADH en el nivel local con estrategias que habían sido usadas en el pasado por los organismos de nivel nacional.

Observamos que la primera de esas prácticas locales dirigida a impugnar el deber de olvidar, se configuró a través de una acción permanente de trabajos sociales de memoria, que iban desde el rescate de las antiguas luchas de La Forestal y las Ligas Agrarias hasta las resistencias a la última dictadura militar, que se materializaron a través de actos, pintadas, señalizaciones y registros en los principales espacios públicos de la ciudad y en tareas de divulgación en medios periodísticos regionales y redes sociales desde el blog de NOADH. En sus nuevas estrategias los activistas rescataron viejos saberes y tradiciones de lucha del pasado para visibilizar el caso. Estas formas de protesta y acción colectiva constituyen parte de la tradición política y social en Argentina y han sido estudiadas como un legado del movimiento histórico de derechos humanos enmarcadas en el campo más general de las *demandas de justicia* frente al problema de la impunidad.²⁵

Para la construcción de esas demandas, los activistas de NOADH utilizaron las posibilidades de los nuevos sistemas judiciales de tipo acusatorio, que permiten la participación de las víctimas en los procesos judiciales, y se constituyeron como querellantes para ofrecer pruebas e impulsar los juicios. A pesar de la considerable

²⁵ La noción de *demandas de justicia* delimita un campo genérico que agrupa diversos tipos de reclamos por violencias estatales y no estatales y violaciones a derechos humanos. En las investigaciones en este campo se procura dar cuenta de las condiciones de emergencia de los actores de estas demandas, los familiares y sectores populares organizados que llevan adelante las denuncias, como de las acciones del activismo legal y de los derechos humanos y sus estrategias. Sobre este tema se pueden ver los trabajos de Pita (1997; 2004) y Pita y Pereyra (2020).

distancia existente entre su ciudad y la de Santa Fe, donde tramitaban las causas, organizaron traslados colectivos para tener una presencia constante en las audiencias judiciales. Acompañaron las declaraciones de las víctimas y sus familiares para lo que resultó fundamental la relación de empatía y proximidad de los activistas con algunos de ellos, de los que eran viejos conocidos y compañeros de luchas del pasado. La presencia permanente en las audiencias periódicas celebradas durante muchas horas en juicios que duraron varios meses y el impulso constante de acciones creativas y novedosas, como la carta que José Luis Maulín Pratto hizo llegar a los jueces, fueron fundamentales para instalar el caso en la agenda pública y reforzar la demanda de justicia.

Nuestra segunda conclusión destaca la importancia de contar con organizaciones sociales locales que mantengan viva la memoria de luchas históricas y emblemáticas del territorio y las resignifiquen en la agenda del movimiento de derechos humanos para inscribir los hechos y crímenes del pasado en una serie de casos de discusión pública y causas judiciales relevantes.

Por último, queremos detenernos en el análisis sobre las potencialidades del paradigma derechos humanos y la articulación de sus principios y normas con las estrategias de los activistas locales en los dos juicios de lesa humanidad en cuyo curso se logró identificar al nieto 120.

Vimos que, para lograr ese objetivo, fue clave un conjunto específico de acciones con las que los miembros de NOADH acompañaron los testimonios de las víctimas desde la reanudación de la investigación judicial en el año 2009 hasta el dictado de las sentencias en las causas Sambuelli y Góngora, en 2013 y 2016. Se trató de un trabajo colectivo en el que durante varios años se aunaron esfuerzos de activistas de derechos humanos, sindicatos, organizaciones sociales de Reconquista y abogados querellantes, para acompañar en sus testimonios a Luisa y Griselda Pratto, Rubén Maulín y otros testigos claves en los dos procesos judiciales por crímenes de lesa humanidad. Con ese fin, este conjunto de organizaciones y activistas logró efectivizar una serie de estándares y normas con las que el derecho internacional de los derechos

humanos tutela el derecho de acceso a la justicia y la protección y reparación integral a las víctimas.²⁶ En ese camino sus acciones se articularon con el trabajo de profesionales de la salud mental, agentes de seguridad y funcionarios de un Programa de acompañamiento de víctimas y testigos en juicios de lesa humanidad de la Secretaría de Derechos Humanos provincial.²⁷ Esa red de protección acompañó, cuidó y evitó la revictimización de testigos que aportaron información relevante para el resultado final de verdad y justicia en el caso que nos ocupa. Pensamos que esa red de acompañamiento y cuidado que actuó en los dos juicios generó un espacio, un *know how* y una *expertise* jurídica-política que constituyó una valiosa experiencia local de las prácticas de *litigio estratégico en derechos humanos*.²⁸

En síntesis, vimos que el caso estudiado demuestra las potencialidades del paradigma de derechos humanos cuando sus normas son apropiadas y efectivizadas por movimientos sociales locales, y también registramos las diversas formas en que los derechos humanos pueden pensarse en nuestra realidad en clave de derechos de los gobernados, como prácticas de libertad y ligados a la noción de nuevo derecho, conforme la interpretación que realiza Raffin de la conceptualización propuesta por Foucault.

Queremos señalar que en este trabajo hemos abordado sólo algunas de las

²⁶ Estas normas y principios consagran obligaciones internacionales que deben cumplir los Estados, especialmente en la protección de los derechos de las víctimas a la justicia (Fundación para el Debido Proceso Legal, 2010).

²⁷ Este Programa fue creado en el año 2008 ante el reinicio de los juicios de lesa humanidad en la provincia de Santa Fe. La importancia del trabajo de esta red de acompañamiento fue destacado en el acto de Abuelas de setiembre de 2016 en que se hizo pública la recuperación del Nieto 120: “El Programa de Protección de Testigos del Ministerio de Justicia de Santa Fe, en el año 2008 a través de la acción de activistas de Norte Amplio, tomó contacto con Luisa Pratto la madre de José Luis, y la acompañó en sus testimonios judiciales con la asistencia de sus profesionales psicólogos, hecho que fue destacado por José Luis Maulín Pratto en la conferencia de prensa donde se anunció su recuperación” (Página 12, 30/09/2016).

²⁸ En el caso de los derechos humanos, el litigio es estratégico cuando está diseñado conscientemente para promover el respeto, la protección y la realización de los derechos a través de casos ejemplares (*leading cases*). La idea es incidir en las políticas públicas, cambiar leyes y prácticas y obtener reparaciones tras violaciones a los derechos humanos. En Argentina, numerosos estudios han analizado y destacado “la defensa jurídica de derechos humanos a través de organizaciones locales y sus abogados que incluyen el litigio estratégico en sus acciones” (CELS, 2011). Ver: CELS (2008; 2016); CELS y ICTJ (2011); Andreozzi (Comp.) (2011) y Sikkink (2013).

múltiples cuestiones y problemas que hacen a esa potencialidad del paradigma de derechos humanos cuando es apropiado en clave local. Estamos lejos de la pretensión de cerrar con estas primeras conclusiones un conjunto de interrogantes que persisten y nos conducen a nuevas preguntas para futuras investigaciones de este tipo.

¿Cómo fueron los desarrollos del movimiento de derechos humanos en otras geografías de Argentina alejadas del ámbito capitalino?

¿Los movimientos de nivel local fueron/son actores relevantes en la esfera pública en esas otras geografías? ¿Cuáles fueron sus particularidades locales, sus modos de organización, ejercicios de resistencias y demandas de justicia y cuál es su estado y agenda actual?

¿Qué tipo de vínculos se establecieron en el pasado, y cuáles existen hoy, entre los organismos de derechos humanos de nivel nacional y local en Argentina?

¿Qué formas adoptan actualmente las continuidades de los regímenes autoritarios del pasado?

Profundizar la investigación de estas cuestiones permitiría enriquecer la discusión acerca de los modos de inserción del paradigma de derechos humanos en la Argentina y las experiencias e intercambios de sus organizaciones de nivel nacional y local, aportaría al debate académico y contribuiría a la construcción de una nueva agenda del movimiento de derechos humanos. No se trata sólo del intento de saldar cuentas con el pasado de horror, sino también de reflexionar acerca de las nuevas estrategias, herramientas y discursos, que amplían el horizonte de sentido y las intervenciones del movimiento en conflictos y violaciones de derechos a lo largo y lo ancho de la dilatada geografía de nuestro país, en un contexto donde proliferan discursos negacionistas de esos derechos y ofensivas de desprestigio contra los organismos de derechos humanos (CELS, 2023).²⁹

²⁹ Retomando lo dicho anteriormente, pensamos en discusiones planteados en estudios e investigaciones sobre hechos recientes que originaron graves violaciones de derechos humanos en distintas zonas del interior de nuestro país, entre los que se destacan por su resonancia pública, los registrados en el año 2017 en la provincia de Chubut, con la represión en Pu-Lof Cushamen y las muertes de Santiago Maldonado y Rafael Nahuel, y, las protestas sociales en curso en la provincia de Jujuy. En ambos procesos es

El caso del nieto 120 forma parte de un acumulado de experiencias colectivas de organización y movilización social que nos dejaron estas cuatro décadas de democracia en Argentina. No hay democracia sin derechos humanos. Ni efectividad de los derechos sin reconocer las experiencias de resistencia y construcción comunitaria de las organizaciones sociales. El caso del nieto 120 muestra con toda su crudeza los dispositivos y mecanismos existentes en instituciones del estado para mantener la impunidad de los crímenes cometidos durante la dictadura. Y también su contracara: la potencialidad del discurso global de derechos cuando encarna en las resistencias locales de las víctimas, familiares y activistas frente a viejos y nuevos autoritarismos, para “hacer valer a los ojos y a los oídos de los gobiernos los sufrimientos de los hombres de los que no es verdad que no sean responsables” (Foucault, 1993, p. 138).

Referencias bibliográficas

- Águila, Gabriela. (2015). Las escalas de análisis en los estudios sobre el pasado reciente: a modo de introducción. *Avances del Cesor*, XII, pp. 91-96.
- Águila, Gabriela. (2021). La dictadura, las formas de la represión y los estudios a escala local. *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, 21, pp. 1-15.
- Almeida, Paul. (2020). *Movimientos sociales. La estructura de la acción colectiva*. CLACSO.
- Andreozzi, Gabriele. (Coord.) (2011). *Juicios por crímenes de lesa humanidad en Argentina*. Cara o Ceca.
- Arendt, Hannah. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza Editorial.
- Aucía Analía y Vasallo, Marta (Comps.) (2011) *Grietas en el silencio. Una investigación sobre la violencia sexual en el marco del terrorismo de estado*. CLADEM.
- Benente, Mauro. (2015). *Michel Foucault. Derecho y Poder*. Didot.
- Bobbio, Norberto. (1986). *El futuro de la democracia*. Siglo XXI.
- Bobbio, Norberto. (1992). *L'eta dei diritti*. Einaudi.
- Bohoslavsky, Juan Pablo. (Ed.) (2015). *¿Usted también doctor? Complicidad de jueces, fiscales y abogados durante la dictadura*. Siglo XXI.
- Borsatti, Raúl. (2006). *Sólo digo compañeros. Vida y compromiso militante desde el Norte de Santa Fe*. Nuestro Trabajo.

posible observar contextos con viejas y nuevas modalidades autoritarias, que incluyen intentos de criminalización de los movimientos sociales locales, y dar cuenta de nuevas modalidades de resistencias, prácticas de libertad e interacciones de las redes locales y nacionales del movimiento de derechos humanos.

- Calveiro, Pilar. (2015). Políticas del miedo y resistencias locales, en *Revista Athenea digital*, 15 (4), pp. 35-59.
- Calvario, Pilar. (2021). *Resistir al Neoliberalismo. Comunidades y autonomías*. Siglo XXI - CLACSO.
- Centro de Estudios Legales y Sociales. (2008). *La lucha por el derecho. Litigio estratégico y derechos humanos*. Siglo XXI.
- Centro de Estudios Legales y Sociales. (2016). Las políticas de memoria, verdad y justicia a 40 años del golpe. En *Derechos Humanos en Argentina. Informe 2016*. Siglo XXI.
- Centro de Estudios Legales y Sociales. (2019). Movimientos. Las luchas por los derechos humanos en democracia. En *Derechos Humanos en Argentina. Informe 2019*. Siglo XXI.
- Centro de Estudios Legales y Sociales. (2023). *Más que Nunca. 12 debates necesarios para construir la democracia del futuro*. Siglo XXI.
- Centro de Estudios Legales y Sociales & Centro Internacional para la Justicia Transicional. (2011). *Hacer justicia. Nuevos debates sobre el juzgamiento de crímenes de lesa humanidad en Argentina*. Siglo XXI.
- Centro de Información Judicial. (CIJ). Buenos Aires.
- Foucault, Michel. (1993). Frente a los gobiernos los derechos humanos. En *La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación* (Varela, J. y Álvarez Uría, F, trad.). Nordan Comunidad/Ed. Altamira
- Foucault, Michel. (2006). *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de Francia 1977-1978*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de Francia 1978-1979*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. (2014). *Historia de la sexualidad. I: La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- Fundación para el Debido Proceso Legal. (2010). *Las víctimas y la justicia transicional ¿Están cumpliendo los estados latinoamericanos con los estándares internacionales?* Recuperado de: www.dplf.org/uploads/1285258696.pdf.
- Gori, Gastón. (1999). *La Forestal. La tragedia del quebracho colorado*. Ameghino.
- Herrera Flores, Jesús. (2005). *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*. Catarata.
- Jelin, Elizabeth. (Comp.). (1985). *Los nuevos movimientos sociales/I. Mujeres*. Rock nacional. Centro Editor de América Latina.
- Jelin, Elizabeth. (1995). La política de la memoria: el movimiento de derechos humanos y la construcción democrática en la Argentina. En AAVV: *Juicios, castigos y memoria. Derechos humanos y justicia en la política argentina*. Nueva Visión.
- Kessler, Gabriel & Gayol Sandra. (2018). *Muertes que importan. Una mirada sociohistórica sobre los casos que marcaron la argentina reciente*. Siglo XXI.
- Nino, Carlos Santiago. (1989). *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*. ASTREA.
- Nun, José. (2000). *Democracia ¿Gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?* Fondo de Cultura Económica.

- Nun, José. (2015). *El sentido común y la política*. Fondo de Cultura Económica.
- O' Donnell, Guillermo. (1997). ¿Democracia delegativa? En *Contrapuntos. Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización*. Paidós.
- O' Donnell, Guillermo. (2007). *Disonancias. Críticas democráticas a la democracia*. Prometeo.
- Pita, María Victoria. (1997), Familiares de víctimas de la violencia policial. Demandas de justicia y sensibilidades legales. *V Congreso de Antropología Social*, La Plata, Argentina.
- Pita, María Victoria. (2004). Violencia policial y demandas de justicia: acerca de las formas de intervención de los familiares de víctimas en el espacio público. En S. Tiscornia (Comp.), *Burocracias y Violencia. Estudios de Antropología jurídica*. Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Pita, María Victoria & Pereyra, Sebastián. (Eds.), (2020). *Movilización de víctimas y demandas de justicia en la Argentina contemporánea*. TeseoPress.
- Raffin, Marcelo. (2006). *La experiencia del horror. Subjetividad y derechos humanos en las dictaduras y posdictaduras del Cono Sur*. Del Puerto.
- Raffin, Marcelo. (2008). El pensamiento de Gilles Deleuze y Michel Foucault en cuestión: Las ideas en torno del poder, el sujeto y la verdad. *Revista Lecciones y Ensayos*, (85), pp.17-44.
- Raffin, Marcelo. (2018a). La noción de política en la filosofía de Michel Foucault. *Hermenéutica Intercultural, Revista de Filosofía* (29),
- Raffin, Marcelo. (2018b). Derechos humanos y emancipación: ¿una herramienta para la democracia? Un análisis de la potencialidad de los derechos a partir del pensamiento foucaultiano. *Revista Praxis Filosófica Nueva Serie* (47).
- Raffin, Marcelo. (2019a). Derechos humanos y democracia en los regímenes posdictatoriales del Cono Sur de América. *Revista Pistis Praxis*, 11 (1), pp. 29-50.
- Raffin, Marcelo. (2019b). La “Cuestión Indígena” y los Derechos Humanos: Alcances y potencialidades de una estrategia política” en *Revista Agora Filosófica*, Recife, Vol. 19 (02).
- Raffin, Marcelo. (2019c). “Derechos del hombre/Derechos Humanos” versus “Derechos de los gobernados”: un análisis de la producción de derechos en el pensamiento de Michel Foucault. *DORSAL, Revista de estudios foucaultianos*, (7), pp. 33-52.
- Segato, Rita Laura. (2013). La nueva elocuencia del Poder. Una conversación con Rita Segato. En *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. Tinta Limón.
- Sikkink, Kathryn. (2013). *La cascada de la justicia. Cómo los juicios de lesa humanidad están cambiando el mundo de la política*. Gedisa.
- Tiscornia, Sofía & Pita, María Victoria. (2014). Reflexiones sobre seguridad ciudadana y activismo en derechos humanos. *Revista de Ciencias Sociales TLA-MELAU*, 7 (35), pp. 151-165.
- Traverso, Enzo. (2003). *La violencia nazi. Una genealogía europea*. Fondo de Cultura Económica.

- Villalta, Carla & Regueiro, Sabina (2015). Una densa trama jurídica burocrática. El circuito institucional de la apropiación criminal de niños. En J. P. Bohoslavsky (Ed.) *¿Usted también doctor? Complicidad de jueces, fiscales y abogados durante la dictadura*. Siglo XXI.
- Wolkmer, Antonio Carlos. (2017). *Teoría crítica del Derecho desde América Latina*. Akal.
- Zubillaga, Paula. (2016). Los estudios sobre el movimiento de derechos humanos argentino. Un estado de la cuestión. *Cambios y Permanencias*, (7), pp. 220-239.

El trabajo con lo inefable: teología negativa e imaginación política

Working with the Ineffable: Negative Theology and Political Imagination

Tomás Baquero Cano*

Fecha de Recepción: 27/09/2023

Fecha de Aceptación: 13/12/2023

Resumen: *El presente trabajo se propone reflexionar sobre los usos del lenguaje en la política contemporánea a partir de la lectura de dos autores pertenecientes a una estela que podría denominarse como teología negativa: Plotino y Escoto Eriúgena. Dada la tensión que puede hallarse en el pensamiento político entre dimensiones como la comunidad y lo común, lo mayoritario y lo minoritario, entre otras, partimos de la necesidad de pensar su articulación. A nuestro entender, los modos en que la política representativa puede o no alojar esto que escapa a toda representación ponen en juego un problema específico del lenguaje, vinculado a lo que llamamos un trabajo con lo inefable. ¿Cómo se aloja eso que no se explica por la representación cuando ésta es el único modo que tenemos para hacerlo?, ¿cómo hablar de aquello inefable sin someterlo? Esta problemática, pensamos, se encuentra profundamente trabajada en la tradición de la teología negativa. En vistas a este diálogo, este trabajo intenta presentar de modo esquemático la cuestión de lo inefable en Plotino y Eriúgena para, luego, intentar extraer de allí elementos que puedan alentar el habla política actual.*

Palabras

clave:

Teología negativa – Lenguaje – Comunidad – Transversalidad

Abstract:

This paper aims to reflect on the uses of language in contemporary politics from the reading of two authors belonging to a trail that could

* Licenciadx en Psicología por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Magíster en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad (UBA). Docente en Teoría y Técnica de Grupos (UBA) y Ética en la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES). Correo electrónico: tomasbaquerocono@gmail.com
ORCID: 0000-0002-6574-0566

be called negative theology: Plotinus and Scotus Eriugena. Given the tension that can be found in political thought between dimensions such as the community and the common, the majority and the minority, among others, we start from the need to think about their articulation. In our opinion, the ways in which representative politics may or may not accommodate that which escapes all representation bring into play a specific problem of language, linked to what we call a work with the ineffable: how to accommodate that which is not explained by representation when this is the only way we have to do so, how to speak of that which is ineffable without subjecting it? This problematic, we think, is deeply worked in the tradition of negative theology. In view of this dialogue, this paper attempts to present in a schematic way the question of the ineffable in Plotinus and Eriugena, and then to try to extract from its elements that can encourage the current political discourse.

Keywords: *Negative theology - Language - Community – Transversality*

*“En la noche simple, nuestra atención es
concedida por completo al mundo de los objetos
por la vía de las palabras, que persiste”
Georges Bataille, La experiencia interior*

El presente trabajo parte del interés por encontrar en las reflexiones antiguas y medievales en torno a lo inefable la ocasión de enriquecer la discusión política. Para ello, me centraré en el análisis de dos autores al menos representativos en la cuestión: Plotino y Escoto Eriúgena. Sin embargo, creo necesario en primer lugar dar las razones por las cuales consideramos que la lectura de estos pensadores antiguos podría tener hoy algo que decirnos sobre nuestros debates políticos. Quisiera, a modo de introducción, recorrer una serie de autorxs que no trabajaré en profundidad, pero que pueden servir para argumentar la lectura que haré y delimitar el interrogante que dirigiré a Plotino y Eriúgena.

Existen diversas tensiones conceptuales en los debates de filosofía política que hemos heredado de fines del siglo pasado que, a mi juicio, podrían pensarse con una

estructura al menos similar. Me refiero al tipo de relación existente entre conceptos como la comunidad y lo común, o entre lo mayoritario y lo minoritario. En esta estela, por ejemplo, Marcelo Percia escribe que, a tiempo que la comunidad supone la idea de representación, de identidad, de institución, *lo común* en cambio “consiste en estar en la vida que nadie posee”, “ofrece la posibilidad, a cada quien, de desconocerse”, “bulle en minorías que resisten injusticias”, “habita en lo impersonal, en lo diseminado, en lo no representado”, en suma, “disipa comunidades instituidas” (Percia, 2017, p. 290). De alguna forma, parecería tratarse de dos polaridades conceptuales en donde una de ellas (en este caso, lo común) se presenta como desvío, torsión o interrupción del otro polo (aquí, la comunidad). Sin embargo, a pesar del rechazo que pueda producir para el pensamiento de lo común todo lo que la idea de comunidad conlleva, esta relación no deja de conllevar una implicación mutua. Es decir –tanto conceptual como prácticamente– no podemos ni sería deseable probablemente prescindir del polo de la comunidad. No obstante, luego de los derroteros concentracionarios que la noción de comunidad ha conocido el siglo pasado, la necesidad de la réplica de lo común se hace permanente (Nancy, 2002). Lo común, así como lo minoritario, son expresiones que nombran algo más que una problemática conceptual: se trata de la existencia práctica de vidas que disienten de las representaciones mayoritarias de todo tipo, ya sean de la representación política, cisgénero, heteronormativas, raciales, y de todo tipo de normatividad. De allí que pensar la relación entre estas dos polaridades mutuamente implicadas supone no solamente un interés teórico por la filosofía política, sino también la exploración de cualquier herramienta práctica que busque sostener la vida de lo que respira fuera de las normas.

Un primer interrogante, entonces, tal vez sería si es posible atender simultáneamente a las dos exigencias para el pensamiento que conlleva cada uno de los polos. Por un lado, prescindir del pensamiento de lo común nos hace incapaces de denunciar numerosos estados de dominación y de crueldad que acechan las lógicas de la comunidad (Nancy, 2002). Pero, al mismo tiempo, es dudoso que sea posible prescindir de ella. A propósito de esto, Germán Prósperi (2018) ha escrito que no es

posible apelar a algo así como una comunidad de lo neutro. Es decir, para usar el lenguaje que se está utilizando, que no es posible estar en común sin comunidad. De algún modo, bordeando aquel problema de *Mil Mesetas* entre la macropolítica y la micropolítica, según el cual: “las fugas y los movimientos moleculares no serían nada si no volvieran a pasar por las grandes organizaciones molares” (Deleuze y Guattari, 1980, p. 221). De allí que, sin subsumir ninguno de estos dos polos al otro, conservando su especificidad, Prósperi propone pensar su articulación: de un lado, la dialéctica tradicional de la política representativa y, de otro, la interrupción de esta dialéctica por parte de lo común o lo minoritario. Postura que implica acabar con la idea de que esto es algo que existe únicamente en ciertos momentos, como el mayo francés, para darle un lugar cotidiano. Solamente el punto de vista de la representación puede pensar que lo no representado existe únicamente cuando agujerea determinado estado de normalidad, que únicamente entonces “toma forma” lo que antes era mera dispersión. Se trata, más bien, de un territorio paralelo. Se lee en Preciado: “los transfeministas no necesitamos un marido porque no somos mujeres. Tampoco necesitamos ideología porque no somos un pueblo. Ni comunismo ni liberalismo. Ni la cantinela católico-musulmano-judía. Nosotros hablamos otras lenguas” (Preciado, 2019, p. 40).

En este escrito, quisiera intentar ubicarme en un aspecto puntual de esta relación que, a mi entender, tiene mucho por explorar. El asunto sería el siguiente: si no se trata simplemente de respetar la autonomía de ambos polos sino de pensar los modos de su articulación, ¿puede la política representativa, la comunidad, darse los elementos conceptuales necesarios para incorporar como uno de sus elementos constitutivos el hecho de ser interrogada e interrumpida por lo minoritario que no busca representación? Está claro que esta irrupción sucede y que, en el mejor de los casos, la política representativa responde a lo acontecido (por ejemplo, otorgando derechos sociales). Sin embargo, quisiera preguntarme si puede incorporarse a la imaginación política esta dinámica como trabajo o exigencia constantes. Creo que, en este sentido, el problema se formula en estos términos que son la imaginación y la representación. Una característica de lo común es, precisamente, habitar lo no representado, es decir, aquello

que está generalmente más allá de nuestras capacidades para nombrar o imaginar. Algo que, en todo caso, es nombrado con posterioridad: el sujeto “no está en el centro, pues lo ocupa la máquina, sino en la orilla, sin identidad fija, siempre descentrado, deducido de los estados por los que pasa (...). Y cada vez el sujeto exclama: ‘¡Soy yo, luego soy yo!’” (Deleuze y Guattari, 1972, pp. 28-29). Lo cual especifica aun más la pregunta formulada: ¿puede la política representativa hablar una lengua conceptual que le permita sostener un diálogo con lo minoritario más allá de las palabras y de la representación? ¿Cómo incorporar el diálogo con aquello que irrumpe con el cuidado de no reducirlo a la representación, incluso si solamente puede pensar mediante la representación?

Es allí, a mi entender, que la cuestión se juega en el problema de lo *inefable*. ¿De qué relación es capaz el nombrar con aquello que está más allá de las palabras? Este interrogante, en términos generales, está a un paso de muchos interrogantes de la teología negativa: cómo enfrentar el problema conceptual de que necesitamos hablar de Dios cuando, al mismo tiempo, éste se encuentra más allá de nuestras palabras, nuestra imaginación, nuestro intelecto. Antes de llegar allí, quizás sea útil una mediación más, a través del pensamiento de Bataille. En *La experiencia interior*, ha criticado la idea de un *proyecto* histórico –en los términos que se están utilizando, quizás podría decirse proyecto de comunidad– por ser siempre “el aplazamiento de la existencia para más adelante” (Bataille, 1943, p. 68). Hay dimensiones de la vida, se diría, que para la representación siempre acaban siendo asuntos menores, postergables. En su lugar, a partir de lecturas de la teología negativa, busca pensar el no-saber como principio de la acción: “el proyecto es la prisión de la que quiero escaparme (el proyecto, la existencia discursiva)” (1943, p. 82). Eso que se nombra como “existencia discursiva” son las condiciones de partida de las que se intenta escapar, pero, como ocurrirá inmediatamente, es claro que esto no es posible acabadamente. Atender al problema de lo inefable no es abandonar el ámbito de la representación, de la existencia discursiva, sino introducir un modo específico de crítica: Bataille busca “salir del dominio del proyecto mediante un proyecto” (1943, p. 69). ¿Cuáles son las estrategias que una

existencia discursiva puede darse a sí misma para intentar convivir con eso que está más allá de sí? Estas estrategias serán, por supuesto, a su vez estrategias discursivas, pues “sólo la razón tiene la capacidad de deshacer su obra” (1943, p. 69). Esto, desde luego, no es algo que ocurra de una vez y por todas, de modo acabado: “la dificultad es que no se llega fácilmente ni por completo a callarse, que hace falta luchar contra uno mismo” (1943, p. 37).

Es en este sentido, entonces, que me interesa pensar el *trabajo con lo inefable* como una tarea de una imaginación política sobre sí misma, desde el momento en que busca atender a aquello que por definición no puede representarse ni comprender. No solo porque lo no representable alimenta su propia política, sino porque el “abuso” de la representación –por decirle de algún modo, siguiendo lecturas como las de Preciado– es las más de las veces una sentencia de muerte para las vidas que disienten de las normalidades mayoritarias, ya sea por acción (el odio, la violencia) o por omisión (el sostenimiento de un mundo en que no tienen ningún lugar). Por ello, en este escrito, quisiera dedicarme a analizar la cuestión de lo inefable en el pensamiento de Plotino y Escoto Eriúgena. Lo inefable como problema para la representación, para la imaginación, para el pensamiento en general, es un asunto que ha sido ardua y ampliamente trabajado en dicho período tardoantiguo y medieval. Y, a mi entender, precisando esta pregunta específica propia de la política representativa (¿cómo trabajar con el lenguaje aquello que está más allá de mis capacidades de representar, pero con lo cual sin embargo tengo relaciones de implicación mutua?) se produce una resonancia concreta con dicho período. Para cierta filosofía política actual, tomando referencias tempranas como Bataille, algo de esta problemática tiene unos 70 u 80 años de interés sistemático.¹ En el período abarcado por los autores antiguos de referencia –más breve

¹ Con posterioridad a Bataille, otras referencias pueden tomarse. Derrida, en *Salvo al nombre* (1993), aproxima directamente la teología negativa al problema del lenguaje político contemporáneo. Deleuze y Guattari la utilizan como referencia para pensar el lenguaje Kafka (1975, p.68). Barthes decía que se interesaba por una semiología “negativa y activa (...) o mejor aún, apofática” (1977, p.110). En su libro sobre Foucault, Blanchot (1986) ha dicho que observa ciertos aires de la teología negativa en esa extraña insistencia presente en *La arqueología del saber* que consiste en nombrar por la negativa su objeto de

que la teología negativa en su totalidad— hay contenidos ya seis siglos de recorridos sobre los atolladeros de lo inefable.

Para ello, entonces, la estructura de este escrito constará de tres partes. En las dos primeras, me dedicaré a los sistemas filosóficos de Plotino y Eriúgena. El objetivo será allí presentar algunas ideas centrales de su pensamiento buscando ubicar el punto en el que *lo inefable*, aquello más allá de las palabras, surge como problema conceptual. Y, a su vez, intentaré ubicar las herramientas principales con las que cada autor ha lidiado con dicho desafío. En un tercer apartado, mi intención será recuperar de los dos apartados anteriores algunos puntos clave que, a mi entender, harían posible un diálogo interesante con problemáticas actuales donde lo inefable cumple un rol estratégico. Por último, una breve conclusión acompaña el escrito.

Plotino, lo inefable, el proceso cósmico

*“Dondequiera que apliques tu potencia receptiva,
recibes desde allí al Omnipresente, del mismo
modo que si sonara una voz que llenase un
desierto y aun, con el desierto, los oídos de los
presentes, en cualquier parte del desierto en que
aplicaras tu oído, captarías toda la voz a la vez
que no toda”*

Plotino, *Enéadas*, III 8²

En primer lugar, entonces, está Plotino. A quien quisiera llegar a partir de un comentario de Pierre Hadot: en su vida, todo transcurre “como si la disponibilidad total en la que se estableció con respecto a Dios le permitiera, e incluso le exigiera, permanecer también en un estado de disponibilidad total con respecto a los otros” (1963, p. 54). No es lo mismo colocar un elemento inefable como límite del pensamiento sin más que, sabiendo de ese límite, encontrar en lo inefable el inicio de un trabajo específico del pensamiento. ¿Cómo trabajar el lenguaje para encontrar en la vida tal y como es, con

estudio, demorándose más tiempo en señalar por dónde no deberíamos avanzar que en su propuesta positiva.

² En caso de no aclararse, se trata de la traducción de Santa Cruz y Crespo. Cuando me refiero a un pasaje no traducido por ellas, utilizo la traducción de Igal, caso en el cual será aclarado.

las palabras tal y como las conocemos, las astucias que permitan conducirnos del modo más acorde posible a este elemento más allá de lo pensable? Nos dice Hadot: “para Plotino, el gran problema consiste en aprender a vivir la vida diaria” (1963, p. 147).

En primer lugar, quisiera situar el problema ontológico que da origen en Plotino a este tratamiento sobre el lenguaje. Exégeta y creador a la vez, Plotino piensa lo Uno partiendo del *más allá del ser* platónico: principio absolutamente simple, informe e indeterminado, fundamento de toda la realidad, que se encuentra –del mismo modo que del ser– también más allá del pensar (*Enéadas*, V 5, 6). Esto *más allá* del pensamiento es, al mismo tiempo, el elemento central de su ontología: su potencia “ejerce su acción sobre todas las cosas (...), nada puede dejar sin parte de sí misma” (*Enéadas*, VI 8, 6, 15-16, trad. Igal). Todas las cosas participan del Bien o lo Uno “en la medida en que ello les es posible” (*Enéadas*, VI 8, 6, 17-18, trad. Igal). La *huida*, el retorno allí, se presenta por razones ontológicas como la tarea de asemejarse a aquel, pero se trata precisamente de aquello que está más allá del pensamiento y de las palabras (*Enéadas*, I 2, 1, 1-5). Por un lado, entonces, el modo en que se esculpe la propia estatua tiene ya esta dificultad como punto de partida, y en este sentido es clara la importancia de atender a la vida diaria, de orientarla, de trabajarla. Sin embargo, el caso de Plotino me interesa por una razón más. Suponiendo que se conceden como efectivamente dadas sus cuatro uniones con lo Uno mencionadas por Porfirio (*Vida de Plotino*, 23, 15-17), ¿cómo seguir después de ello?, ¿cómo aprender a vivir la vida diaria? Si a lo Uno “no se lo puede decir ni escribir” (*Enéadas*, VI 9, 4, 11), ¿para qué hablamos?, ¿por qué no simplemente movemos el dedo como Crátilo? Y, al decidir hacerlo, ¿qué decisión tomar? ¿Cómo seleccionar y legitimar la elección de términos?

Siguiendo a Santa Cruz y Crespo, es posible observar que esta experiencia con lo que se encuentra *más allá* del pensamiento es, para la inteligencia, el reconocimiento de un límite: “el grado de conocimiento más elevado que es, simultáneamente, el conocimiento de los propios límites” (Santa Cruz y Crespo, 2007, p. 80). ¿Qué hacer, entonces, con nuestras palabras? Nos dice Plotino que, dado lo inefable, “le asignamos nombres, en nuestro afán de entendernos como nos sea posible” (*Enéadas*, V 5, 6, 25-

26). Llamarlo “Uno” es una suerte de brújula paradójica respecto a esta unidad superior: “para que quien está entregado a su búsqueda comience” cuando al mismo tiempo “no sirve, sin embargo, para señalar a aquella naturaleza” (*Enéadas*, V 5, 6, 30-35). Es, en suma, un comienzo, que atiende al nivel del pensamiento discursivo, de la vida diaria: se renuncia a la posibilidad de capturar aquello con las palabras a partir de las cosas que conocemos y, al mismo tiempo, se confía en el trabajo del que seamos capaces con nuestras formas de nombrar una vez que sabemos de ese límite.

Tenemos un primer nombre, podemos hablar: *lo Uno (tò hén)* resguarda aquello que nombra con el artículo neutro; aún si es un nombre del que no debemos abusar.³ Aquí empieza, entonces, el verdadero trabajo de la teología negativa, como la travesía de los intentos de hablar de *aquel*, de *aquello* rodeado por una estela inefable. Todo sucede como con la paloma kantiana, se intenta evitar la trampa de sentir lo inefable como limitación, cuando en verdad se trata de un límite que nos constituye como condición de posibilidad de pensar como pensamos. ¿Cómo hacer para continuar con esta exigencia de conducirnos con nuestro lenguaje cuando se trata de lo inefable? Aparece allí la primera astucia que será la que da nombre a la teología negativa: podemos, sin cometer error alguno, señalar aquello que *no* es. Hablar “negativamente”, como salida de este primer nombre, introduce ya diferencias, permite una orientación del pensamiento. Aún si sólo decimos lo que no es, la expresión en algunos casos nos hace avanzar, pues no es lo mismo decir que no es “árbol” que aclarar que no es “inteligencia”. De este primer impulso, comienzan a derivarse otros. En segundo lugar, recordando que “nada puede dejar sin parte de sí misma”, puede hablarse también “regresivamente” (Santa Cruz y Crespo, 2007, p. 31). Entendiendo que la realidad múltiple es siempre parte de sus efectos, podemos nombrar a aquel a través de ellos. En tercer lugar, podemos también utilizar metáforas o paradojas: las imágenes de círculos y cascadas nos ayudan a pensar que todo emana de él, así como la afirmación de que es

³ Quisiera agradecer enormemente la ayuda de Paloma Cortez a propósito de las consideraciones con el griego, dado que quien escribe trabaja únicamente contrastando traducciones y con el comentario de especialistas.

todas las cosas y a la vez ninguna nos recuerda que está más allá de lo que podemos percibir en la realidad múltiple, aun cuando es causa de ella. Por último, introduciendo cierta libertad, podemos hablar al amparo de expresiones como “por así decir” o “como si” (*hoíon*), que abren un espacio para tomar la palabra aun si es siempre incorrectamente (Tonelli, 2019, p. 84). Lo que nos interesa de estos casos es que se trata de estrategias que parten de este límite de la inteligencia y lo ponen a trabajar: las imágenes, las negaciones, no adquieren su valor gracias a que se asemejen a lo Uno sino por el hecho de que logran orientarnos a partir de nuestras propias dificultades. Por ejemplo, decir que “no es inteligencia” nos recuerda que, como consideramos la inteligencia una virtud, podríamos llegar a atribuírsela a aquel.

Enumerados estos recursos, deberíamos quizás preguntarnos por la legitimidad o las razones –incluso la utilidad– de cierto discurrir por las palabras “por así decir”, de cierta negación y no otra, cuando se trata de algo más allá del pensamiento. Es necesario recordar que para Plotino “la realidad es una sola” y, puesto que somos parte de ella, se pone así en movimiento el discurso acerca de lo Uno (Tonelli, 2019, p. 84). Situándonos allí, quisiera seguir una observación de Santa Cruz y Crespo según la cual podría pensarse que la legitimidad de los modos en que hablamos provendría de un trabajo sobre el lenguaje que logre una “puesta en perspectiva” (2007, p. 92). Dado que en Plotino existe un paralelismo entre la ontología y la gnoseología (Santa Cruz, 2006), a mi juicio, esta “perspectiva” propia del lenguaje de la teología negativa supone una forma específica de expresarse que está determinada por el lugar que lo humano ocupa en el esquema metafísico, en la realidad. Por ejemplo, al pronunciarse en cuestiones ontológicas, Plotino utiliza la Inteligencia como “punto referencia y articulación” (Santa Cruz, 2006, p. 215), del cual se despliegan los prefijos “supra-” e “infra-” para hablar de lo Uno y el Alma, respectivamente.⁴ Cada vez que toma la palabra, dependiendo si lo hace mirando la Inteligencia “desde arriba” o “desde abajo”, Plotino

⁴ Como señala Armstrong, existe aquí una tensión entre cierto “escepticismo” respecto al pensamiento discursivo y al mismo tiempo la intención de definir de modo lógico los grados y las jerarquías que componen la realidad, especialmente en el neoplatonismo post-plotiniano (1977, p. 181).

nos dirá que lo Uno es inteligible y a veces que no, sin embargo, “no se contradice [...], esto depende de la perspectiva en la que se coloca para hablar” (Santa Cruz y Crespo, 2007, p. 36). Es aquí que quisiera preguntarme por aquellos puntos de referencia específicos para ubicar la perspectiva de la inteligencia humana, aquellos que hacen posible nuestra habla. Para Plotino, si queremos fomentar el ascenso de alguien, no debemos dirigirnos del mismo modo a quien practica la música, la filosofía o el amor por los cuerpos, pues será distinto cómo lidian con las “cosas de acá abajo” (*Enéadas*, I 3, 1, 13, trad. Igal). Si es cierto lo que dice Hadot y el verdadero problema de Plotino –o al menos uno de ellos– es cómo vivir la vida diaria, quizás la cuestión de la perspectiva podría entenderse en este sentido: la elección de un punto de referencia adecuado para darse al habla en cada circunstancia particular de la vida, que comprenda la perspectiva propia del espacio que ocupa en la ontología, y que sea sensible a todo el espesor existencial de la vida humana, que demanda en cada ocasión palabras diversas.

¿Qué nos sucede cuando las palabras adecuadas a nuestro punto de vista nos llegan y funcionan como esta suerte de brújula que no apunta directamente (o que apunta y no apunta a la vez) a lo Uno? Ante todo, se da una experiencia amorosa. Tanto quienes poseen sabiduría como quienes son ignorantes, carecen de amor por el conocimiento, pues éste se encuentra “en el medio de la sabiduría y la ignorancia” (*Banquete*, 203e). Dado que la realidad es una sola, que participamos de lo Uno en la medida de nuestras posibilidades, el asemejamiento tiene un punto de partida. El discurso, así, se dirige al individuo para “llevarlo a creer en aquellas cosas que, a pesar de tener él, desconoce” (*Enéadas*, I 3, 1, 33-35). El deseo tiene su origen allí, en ese punto intermedio en el que reconocemos suficientemente la presencia de lo Uno como para iniciar su búsqueda y suficientemente su ausencia para emprenderla. La experiencia unitiva, que nos anoticiaba de nuestro límite, “no tiene, por tanto, la capacidad de superar la escisión original entre el pensamiento y el ser” (Santa Cruz y Crespo, 2007, p.59). Sin embargo, atendiendo a esta presencia del amor, quizás puede decirse que sí logra anoticiarnos de que “son lo mismo el deseo y el ser” (*Enéadas*, VI 8, 15, 5-10), el hecho de que “el deseo universal (todos los seres desean lo que los ha

generado) culmina en el amor de lo Uno por sí mismo” (Santa Cruz y Crespo, 2007, p.95). De algún modo, reencuentra en medio de la experiencia enamoradiza el centro inefable presente desde el principio, en donde el asemejamiento no puede capturar con el pensamiento a aquel, pero sí reconocerlo en los deseos que experimenta.

¿Qué quiere decir, entonces, dar con nuestro deseo a través del lenguaje? Así como el Bien es aquello a lo que todo aspira, “el bien para cada cosa no es sino la actividad de la vida conforme a la naturaleza” (*Enéadas*, I 7, 1, 1-2). La potencia en la vida diaria proviene de este principio inefable en primera instancia y, luego, de la “conspiración unitaria” del Alma (*Enéadas*, II 3, 7, 17, trad. Igal). De esta conspiración extraemos nuestro deseo, pues, cuanto más múltiple es la realidad, “mayor el deseo de vivir de cada ser y mayor su pasión por la unidad” (*Enéadas*, III 2, 17, 5-6, trad. Igal). Si lo Uno finalmente es “una exigencia planteada por la razón misma”, tal vez podemos pensar que, constatada la exigencia, lo que *exige* es el ser: eso que se vive como deseo es el modo en que, a través de nuestro límite, podemos “sentir su presencia”, esta tendencia unificante del amor (Santa Cruz y Crespo, 2007, p. 80). A mi entender, esta posibilidad de comprender y hablar del deseo dentro del proceso cósmico posee una continuidad con la inefabilidad de lo Uno, desde nuestra perspectiva humana. En este sentido sostiene Armstrong que “la teología negativa de los neoplatónicos es usualmente considerada principalmente desde el punto de vista de la *epistrophé*” (1979, p. 177), lo que no nos exime –agrega– de lidiar con las exigencias que supone su articulación con la procesión. Ésta, partiendo de *nuestra perspectiva*, intentando avanzar hacia aquel, lanza una “negación crítica de todas las afirmaciones” (1979, p. 185). Es una práctica que socava en general todo nuestro sistema de pensamiento hasta dejarlo en ruinas y después elige “levantarse muy alegremente y volver a comenzar” (1979, p. 178). Esta alegría algo paradójica es, creo, signo de esta vida diaria que reconoce en lo inefable el centro de lo que ella misma es: ese modo en perspectiva de aguzar el oído en el desierto que, al mismo tiempo, nos hace confundirnos con él.

Escoto Eriúgena y la teología de la naturaleza inefable e incomprensible

*“O bien aprender cómo son, o bien descubrirlas;
o bien, si fuera imposible hacer esto, tomar la
mejor y más irrefutable de las proposiciones
humanas y afrontar el riesgo de navegar a través
de la vida, dejándose llevar por ella como si fuera
una balsa”*
Platón, *Fedón*

¿Qué exige lo inefable al pensamiento seis siglos después de Plotino? A propósito de la utilización de imágenes marítimas en los escritos de Eriúgena –y en una alegre consonancia con el entrañable epígrafe de Platón– Jeauneau nos dice que “es más saludable para la razón ejercitar sus fuerzas en medio de los mil peligros del océano divino que marchitarse, falta de ejercicio, en las aguas de la rutina” (1969, p. 388). La filosofía propia de la teología negativa, antes que ser el puerto de llegada tras el recorrido, está más cerca del mar en movimiento: se trata de “preferir la incomodidad del viaje” (1969, p. 392), pues sabemos que el viaje también es Dios. Así las cosas, la filosofía de Eriúgena se ubica entre la “humana costumbre” (*Periphyseon* I 1, 444D)⁵ de hablar de que algo *es* y el miramiento de no conocer *qué* es, pues Dios sólo se aparece a la criatura intelectual al modo de diversas manifestaciones que resguardan “inefable excelencia” (*Periphyseon* I 1, 450B). Tener que lidiar con ella es, de algún modo, la ineludible incomodidad humana. Para ello, entonces, será necesaria una “teología de la naturaleza inefable e incomprensible” (*Periphyseon* I 1, 455B).

¿Cómo se da este ejercicio permanente del pensamiento del que habla Jeauneau? En primer lugar, Eriúgena realiza una operación conceptual que es de suma importancia para la reflexión sobre el lenguaje. Al comienzo del *Periphyseon*, introduce el término “naturaleza” (*physis*) como nombre en general tanto de lo que es como de lo que no es (cuando, recordemos, lo Uno se situaba más allá del ser). Es decir, al igual que con Plotino, se decide un primer nombre con el que hablar. Nos da este nombre y nos dice que, ahora, “nada puede ocurrir en nuestros pensamientos que pueda escapar a tal

⁵ En las referencias a Eriúgena, sigo en general la traducción de Fortuny, en caso contrario se especifica de qué traducción se trata.

vocablo” (*Periphyseon* I, 441A-441B, trad. Ludueña y Strok). Como se trata de un nombre que recubre todo el pensamiento discursivo, todo aquello que podemos pensar, es una expresión que podemos utilizar sin equivocarnos: podemos hablar de la *naturaleza*. No es más que eso: un nombre que ha sido acordado y que “aparece como apropiado” (*Periphyseon* I, 441A-441B, trad. Ludueña y Strok). ¿Qué se hace entonces con él? Eriúgena construirá una *división* de la naturaleza en sus especies, la cual incluye tanto al Creador como a la creatura. Dentro de las cosas que *nombra* la naturaleza se encontrarán algunas que podemos conocer y otras que no (aquella inefable excelencia de Dios). Sin embargo, sabiendo de ese límite, contemplándolo como parte de la *naturaleza*, ésta se convierte en nuestro espacio de trabajo: dividir la naturaleza será una reflexión sobre nuestro propio pensamiento discursivo, tanto de lo que puede como de lo que no puede conocer, algo que podría nombrarse como “una suerte de meta-dialéctica” (Sheldon-Williams, 1967, p. 524). El trabajo sobre nuestro propio pensamiento será este territorio de la labor filosófica, como exigencia interminable que parte de este principio inefable. ¿Qué es entonces lo que sí podremos conocer? De la naturaleza, según la división eriugeniana, en primer lugar podemos solamente conocer lo que es (y no lo que está más allá del ser). En segundo lugar, es cierto que podemos conocer *que algo es* pero lo que no podemos es saber *qué es*: conocemos las cosas en tiempos y lugares, pero no en su esencia sino en tanto accidentes.⁶ La esencia de las cosas resta siempre incognoscible, de modo que la dialéctica puede trabajarse a sí misma a través de las divisiones del nombre *naturaleza* en tanto conozca y respete ese límite inefable.

Así, arribamos a cierta tranquilidad: un nombre recubre todo nuestro pensamiento discursivo. ¿Cómo se introduce este ejercicio permanente aquí donde todo parecería arribar a aquellas “aguas de la rutina”? Es importante recordar dos vías que

⁶ Esta afirmación resulta de la relación entre las dos divisiones propuestas por Eriúgena (*Periphyseon* I 1, 442B-443A). Primero, entre lo que es y lo que no es (en donde lo segundo resta incognoscible). Luego, de las cuatro combinaciones de (1) lo que crea o no crea y (2) lo que es o no es creado: de aquí, podemos conocer solamente la tercer especie, las cosas que son creadas y no crean (aquellas en tiempos y lugares), pero no en su esencia, pues esta es Dios.

poseemos para hablar de Dios, desde el punto de vista de Eriúgena. Primero, podemos hablar negativa o apofáticamente, diciendo lo que no es (es decir, negando de él todas las cosas que sí conocemos y que sabemos que no son Dios). En segundo lugar, podemos hacerlo afirmativa o catafáticamente, predicando de aquel todas las cosas que son, en tanto son “cosas causadas” (*Periphyseon* I 1, 458B) –ya que, aun si no conocemos su esencia y sin pretender conocerla, indicamos así que Dios las causa. Dios es bueno en tanto causa el bien (vía catafática), pero no es bueno en tanto nada podemos saber ni decir de él (vía apofática). Esta esquematización –que ya hemos presentado en Plotino– interesa particularmente gracias a la posibilidad que nos brinda de pensar su articulación. Partiendo de ella, Eriúgena reflexiona sobre una tercera posibilidad que, en cierto sentido, armoniza las otras dos. En la división de nuestro propio pensamiento, señalábamos que no podemos conocer la “esencia” de las cosas. Ahora bien, sabemos que se trata de un nombre, sabemos que el término “esencia” no designa a Dios. De allí parte una tercera vía que podríamos llamar “superlativa”, según la cual, por ejemplo, “esencia se dice de Dios, pero propiamente no es una esencia (...). Por lo tanto es *hyperousios*, supraesencial” (*Periphyseon* I 1, 459D). Esta consideración –nos dice– vale más extensamente: “la misma regla debe ser observada en todos los nombres divinos” (*Periphyseon* I 1, 460B).

¿Para qué, entonces, hablar así? Como ha escrito Ezequiel Ludueña, la vía superlativa (del *hyper-*, del *super-*) es “un artefacto que mezcla las dos partes de la teología a fin de conseguir un objetivo concreto: que el ser humano piense” (2016, p. 127). Al decir que es más que esencia (suprasencial), al mismo tiempo se afirma y se niega la esencia respecto de aquel. En el caso de la vía catafática o apofática, restaba siempre el problema de su correcta comprensión, de una constante aclaración: difícilmente confundamos “piedra” con Dios, pero “vida” o “pensamiento” tal vez “engañen” al alma (*Periphyseon* I 1, 521A). En cambio, la vía superlativa parecería ser constitutivamente inaprehensible para otro fin que el pensamiento: al afirmar y negar al mismo tiempo, nos mantiene en esta permanente incomodidad del océano en movimiento. Incluso si a Dios “parece aplicársele Supraesencial con propiedad”

(*Periphyseon* I 1, 460C) y tuviéramos que reconocer que “no es inefable aquello de lo que se puede hablar de algún modo” (*Periphyseon* I 1, 461A), llegamos a esta conclusión sobre el habla mediante una negación (“no es inefable”) y la aclaración “de algún modo”. Por más que lo intentemos, mediante este lenguaje el trabajo del pensamiento no puede cancelarse.

Dicho esto, aun así me pregunto para qué pensar. Si no equivale a conocer a Dios, ¿qué ventaja nos ofrece para conducirnos en el mundo? Todos estos modos de hablar que parten de la criatura y de lo que puede pensar, avanzando por “metáfora divina” (*Periphyseon* I 1, 453B), son posibles porque Dios es “principio, medio y fin” de la naturaleza (*Periphyseon* I 1, 451D). Si bien no podemos conocerlo, sabemos que este principio de semejanza es el que hace legítimos estos modos de hablar de él. De todas estas cosas que podemos predicar de él, si seguimos Eriúgena vemos que hay un interés especial en decir “por metáfora” que Dios es Amor (*Periphyseon* I 1, 512D). Desde la perspectiva humana, en medio del océano, bajo la pregunta de cómo llevar una vida acorde al universo, el amor nos interesará al igual que en Plotino pues es “la conexión y el vínculo por el cual la totalidad de todas las cosas se une en inefable amistad y unidad indisoluble” (*Periphyseon* I 1, 519B). Se trata de Dios a la vez como principio: “Dios ama aquello que Él produce, de hecho parece que se mueve, puesto que es movido por su amor” (*Periphyseon* I 1, 505A). Pero también, por ser fin, Dios reconduce los efectos dentro de sus causas, y las causas en sí mismo: produce un “retorno inefable, y acaba en Él mismo los movimientos amatorios de todas las criaturas” (*Periphyseon* I 1, 519D). Si se sigue el razonamiento que utilizado con Plotino, podría ubicarse aquí también un vínculo fundamental entre el “hacer pensar” de la vía superlativa y la necesidad de tratar dialécticamente esta “inefable amistad” del Amor. Dar con esta inefable amistad se trata de la posibilidad de vivir en función del orden cósmico. Se sostiene un nombre, el de Dios, pero al decir de Armstrong este funciona como “una suerte de buscador de caminos [*direction-finder*]” (1979, p. 186). A partir de ese lenguaje sucede que podemos reconducir los actos que de la vida diaria –el deseo que experimentamos– al acto universal de Dios: podemos actuar atendiendo

a aquello inefable que produce nuestro movimiento. Y lograr este lenguaje es importante pues, aun cuando en todos los casos este deseo proviene de aquel, sin este trabajo en nuestro pensamiento discursivo –acaso incluso como teúrgia– “la ineptitud de los participantes se convierte en causa del eclipse de lo divino” (Mondolfo, 1942, p. 274).

El trabajo con lo inefable

“Finalmente, descubrimos que la labor intelectual de la teología negativa es interminable (...). El último silencio genera permanentemente discursos críticos nuevos”
A.H. Armstrong, “Negative Theology”

Habiendo trabajado al menos en parte el núcleo de este problema en Plotino y Eriúgena, quisiera preguntarme por la forma en que esta experiencia discursiva de la teología negativa podría estar en juego en algunas reflexiones contemporáneas. Como decía en la introducción, especialmente en la relación entre la comunidad y lo común, lo mayoritario y lo minoritario, en donde a los modos representativos de los dos primeros se aparece lo segundo como un elemento inefable.

Tengo la impresión de que es frecuente hoy en día que, ante algo que tememos violentar por las palabras o que no sabemos cómo nombrar, se escoja no decir nada. Algo que, me parece, excede la cuestión de los modos “políticamente correctos” de hablar, siendo más ampliamente la dificultad de dialogar con todo aquello que no nos es inmediatamente comprensible y representable. En este panorama, sucede incluso que, al recordar por precaución cosas como que “no todo puede comprenderse o clasificarse”, que eso es una ambición racionalista, dejemos de hablar. Como si la ventaja que produce enfrentar una tradición demasiado racional oponiéndole un elemento inefable eludiera el problema –absolutamente racional– de trabajar conceptualmente el diálogo entre la vida diaria o política y este elemento que la excede. Es cierto que los modos en que nos representamos las formas de vida no pueden ir más allá de sí mismos –en el sentido de que no vamos más allá del pensamiento discursivo–

y que esto constituye un límite. Pero no dar con el nombre justo de algo no es lo mismo que hablar y dialogar en sentido amplio. Dada la lengua –como decía Barthes en su curso donde propone una semiología apofática– podemos “hacerle trampas” (1977, p. 97). Quisiera, entonces, alimentar ciertas trampas para hablar a partir de Plotino y Eriúgena.

Son tres los asuntos que quisiera mencionar: (1) la posibilidad de hablar de algo indeterminado cuidando esa indeterminación, esa indefinición; (2) el esfuerzo de formular, dada una afirmación conceptual, el correspondiente problema de imaginación que podría implicar; (3) el intento de abandonar al individuo como centro y punto de partida de la potencia política para dar lugar a formas impersonales y colectivas;

Sobre el primer punto, creo que existe una tensión entre la necesidad de salir del mutismo en que nos introduce el apofatismo (la teología negativa) y la necesidad cuidar la indeterminación de aquello sobre lo que nos pronunciamos: la pregunta acerca de cómo “sostener un discurso sin imponerlo” (Barthes, 1977, p. 113). Allí, como decía, creo que las más de las veces algún tipo de prudencia hace privilegiar el mutismo. Sin embargo, una vez que la decisión es tomar la palabra, en la teología negativa tanto el habla como la escucha se adecúan a este criterio de cuidado de lo indeterminado, sin volver a llamar al mutismo. Para Plotino es posible hablar “sobre” lo Uno, “alrededor suyo”, “a propósito” o “en ocasión” de él (Santa Cruz y Crespo, 2007, p. 32). O bien los señalamientos de Eriúgena: “digo todo esto acomodándome al uso común”, a la humana costumbre (*Periphyseon* I 1, 505A). ¿Son las expresiones por naturaleza erradas las que imponen los discursos a las cosas o es que estamos en general en este primer momento apofático, escaso de metáforas, bajo la imposibilidad de escuchar o decir algo *en ocasión* de otra cosa? Eriúgena, por ejemplo, asumiendo lo inefable como límite, sostiene que podemos decir que Dios es “Verdad, Bondad, Esencia, Luz, Justicia, Sol, Estrella, Espíritu, Agua, León, Oso, Gusano, y otras muchas innumerables cosas” (*Periphyseon* I 1, 458B), desde luego, sólo si “después, que todo lo que de modo catafático se predica de Él, neguemos que sea Él, según un modo apofático” (*Periphyseon* I 1, 522A-B). La teología negativa no deja de introducir el pensamiento

en el lenguaje: en cada caso, cada vez, hay que preguntar ¿qué se está diciendo? Podemos encontrar contradicciones, es cierto, pero ¿en ocasión de qué?, ¿qué buscan hacer pensar? Acaso esto haga acordar a aquella observación de Deleuze y Guattari según la cual no se trata de llegar al punto de no decir más “yo” sino de que no tenga ninguna importancia decirlo o no decirlo (1980, p. 10). En cierto sentido, no se trata de dejar de hablar, ni tampoco de dar con el nombre correcto, sino de producir una relación entre lenguaje y pensamiento que permita acompañar lo inefable, hablar en ocasión de o ante ello.

En esta misma dirección, está también el caso del uso del plural que hoy conocemos tan bien: sabemos que decir *violencias* en plural nos ayuda a aguzar la mirada cuando las perseguimos, o que *identidades de género* en plural intenta cuidar una potencia inventiva que, en principio, no tendría límites. Es ciertamente una astucia para perseguir aquello que no sabemos la forma que tendrá y que, curiosamente, ya existía de modo explícito en Plotino. Al hablar de la materia, nos dice que “cuando [el alma] piensa la materia, sufre una experiencia análoga a la impronta de lo informe” (*Enéadas*, II 4, 10, 23-24, trad. Igal). Debe, pues, lidiar con ello de algún modo, por lo tanto, decide que “la materia, en cambio, puede llamarse adecuadamente «otra» sin más, o quizás «otras», para que no la singularices con ese «otra», sino que con el plural «otras» indiques su indeterminación” (*Enéadas*, II 4, 13, 29-33, trad. Igal). Armstrong confirma esta interpretación del pasaje, señalando que el hecho de que se “destaque” el plural aquí refiere a la probable definición o unidad que nos produciría la idea de la materia si la llamamos “otra” (1990, p. 140). Lo interesante, a mi entender, es que supone que no solamente debe precisar terminológicamente aquello de lo que habla, sino que, atendiendo a que no hay modo discursivo preciso para esta experiencia “análoga a la impronta de lo informe”, necesita una estrategia. En primer lugar: nombrarla de los dos modos, multiplicar sus nombres. En segundo lugar: aclararnos que el plural debe ayudar a indicar la indeterminación de algo, a no buscar tan fácil o anticipadamente sus límites. El plural intenta conjurar una inercia que el pensamiento discursivo quizás no pueda evitar jamás.

Con respecto al segundo punto, ligado a la imaginación, también creo que es posible encontrar diversos elementos en la teología negativa. Por ejemplo, al hablar de la segunda especie de la naturaleza, de las “causas primordiales”, Eriúgena debe dar cuenta al mismo tiempo de su unidad y de que son causa de un mundo múltiple. Esto es inimaginable (la conjunción de lo uno y lo múltiple), pero debemos lograr instalarnos en el ejercicio que atiende a ello. Este desafío lo lleva a una afirmación paradójica: “las causas primordiales son en sí mismas uno y simples” (*Peryphyseon* III, 624A217-624A219). Utiliza también para acompañar esta paradoja la imagen de los radios de un círculo: son un punto cuando confluyen en el centro y ya no pueden ser distinguidos, mientras que comienzan a separarse cuando se alejan, a multiplicarse. Desde la perspectiva del centro son *uno*, desde la perspectiva del círculo *múltiples*. Ahora bien, su nombre es plural, son las causas primordiales, pues nosotrxs mismxs estamos en el borde de aquel círculo, en el mundo múltiple. Nombrarlas como unidad y simplicidad es necesario desde el punto de vista de pensamiento, pero este no puede ignorar vivimos e imaginamos a partir de una realidad múltiple. La tensión irreductible entre “uno” (en singular, llamando al pensamiento) y el “simples” (en plural, llamando a la sensibilidad o la imaginación) es una herramienta práctica para trabajo del pensamiento dedicado a esta vida diaria, apropiando ese límite inefable de un modo concreto. Se diría: no es necesario comprender cómo sería para poder desear un mundo donde quepan muchos mundos.

Con respecto a las críticas de la forma individual de la vida y los intentos de descentrar dicho punto de perspectiva, las miradas desde el punto de vista del proceso cósmico también poseen herramientas discursivas que parten de lo inefable. A la hora de nombrar esta experiencia que debe despertar este deseo, este movimiento amoroso hacia Dios, ¿cómo nombrar esa participación? Pocas expresiones contemporáneas que esquivan la idea de un sujeto individual de voluntad y consciencia llegan a formular tan profundamente el intento de pensar que Dios “es amado por sí mismo en nosotros” (*Periphyseon* I 1, 522A). Eso que llamamos *nuestro deseo*, no es otra cosa que Dios amándose “por sí mismo” y a sí mismo. El pensamiento discursivo quizás implique

siempre como modo de conocimiento la separación entre sujeto y objeto, y entonces todos los modos que encontremos para nombrar ese proceso cósmico deberán lidiar con una pequeña paradoja o elemento inefable (Santa Cruz, 2006). Es eso que llega, que se presenta como “externo” y que, al mismo tiempo, revela que nos constituye “internamente”, en nuestro yo (o, plotinianamente, el pasaje entre el yo inferior y el superior). Dios es amado (se ama) *por sí mismo* en nosotrxs. No dejamos de decir “yo”, no ignoramos que nos percibimos como individuos: se inventa una estrategia, al interior de nuestras representaciones, que se instale como un trabajo con lo inefable. ¿De qué relación es capaz la vida individual que se cree cerrada sobre sí misma con lo que siente como su afuera cuando tiene la intención de entregarse a él?

Este último punto es particularmente trabajado a través de diferentes paradojas. Hay una, sin embargo, que considero particularmente potente. En las *Enéadas*, luego de que Plotino nos diga que el Alma ha nacido de la Inteligencia y que, por tanto, retorna a ella extrayendo así sus fuerzas, nos dice que el Alma es un ser “fuerte *por sí mismo* por su cercanía con aquella” (*Enéadas*, III 5, 2, 27-28, trad. Igal). Que algo pueda ser fuerte “por sí mismo” gracias a la cercanía con otra cosa, es una paradoja impensable para el individuo moderno y su pretensión de autonomía. La afirmación tampoco olvida que nos vivimos como individuos, no nos dice simplemente que la propia fortaleza es algo que carece de interés, que todo reside en lo común (afirmación, quizás, análoga a la de una comunidad de lo neutro). La teología negativa construye una paradoja sosteniendo los dos polos en lo que tienen de específico: hay una fortaleza propia, un modo de ser de cada individuo; pero ese modo de ser es solo una idea de perspectiva, solo llegamos a ser lo que somos gracias al sitio que ocupamos en la vida en común. Esto es lo que quiere decir que –como ha dicho Deleuze refiriéndose a Plotino– “la cosa se llena de sí misma contemplando la otra cosa” (1980, p. 287). La urgencia de estas ideas, en un contexto de debate biopolítico, quizás se hace patente cuando Esposito afirma que la idea de comunidad arrastra la herencia de que “las persecuciones raciales se basaron desde siempre en el presupuesto de que la muerte de unos refuerza la vida de los otros” (Esposito, 2004, p. 15).

Y es posible incluso sofisticar más aun esta paradoja. Dada esta fortaleza que se adquiere por cercanía al proceso cósmico, pero que a la vez nos exige mantener nuestra vida cotidiana, Plotino ha dicho que nuestras almas son *anfibia*s: “se vuelven, diríamos, anfibia, viviendo por turno ora la vida de allá, ora la de aquí” (*Enéadas*, IV 8, 4, 30-35, trad. Igal). ¿Cómo experimenta el individuo, tomado por su perspectiva, una fortaleza, un deseo, un amor, provenientes del proceso cósmico? El pasaje, creo, puede ser utilizado para pensar también el deseo en la vida individual, en tanto en esta experiencia sitúa la compleja tensión entre el bien de cada viviente y la vida del cosmos, que mira la Inteligencia. Difícil modo el de enunciar y reconocer la fortaleza más propia en eso que vivimos como exterior y, al mismo tiempo, ese afuera como lo que nos constituye más íntimamente, en tanto procede a su vez de lo Uno. Agrega Esposito que, hoy, “la vida y la política se imbrican en un vínculo imposible de interpretar sin un nuevo lenguaje conceptual” (2005, p. 15). Es interesante, a partir de estas lecturas, que la crítica al “yo” no abandone esta perspectiva concreta de la “humana costumbre” de la que habla Eriúgena, que lidie con ella, para no creer que la formulación conceptual acaba el problema (“no hay tal cosa como la vida individual” o, por qué no, “más allá del ser”). Se trata, ante todo, de un elemento que poner a trabajar. Como ha dicho Hadot:

Tal es la paradoja de la condición humana. Ahí arriba somos nosotros mismos, pero ya no nos pertenecemos, porque ese estado nos es dado y dejamos de ser dueños de nosotros mismos. En este mundo de aquí abajo, creemos que somos nuestros propios dueños, pero sabemos que ya no somos verdaderamente nosotros mismos. (1963, p. 147).

A modo de cierre: para un habla y un pensamiento anfibias

*“Como si, a la vez, hubiera que salvar el nombre
y salvarlo todo más no el nombre, salvo el
nombre, como si hubiera que perder el nombre
para salvar lo que porta el nombre. Pero perder el
nombre no es emprenderla con él, destruirlo o
herirlo. Al contrario, es simplemente respetarlo:
como nombre”*

Jacques Derrida, *Salvo el nombre*

La intención de este escrito fue presentar las notas centrales de la problemática de lo inefable en el pensamiento de Plotino y Eriúgena, a partir de algunos interrogantes actuales de la filosofía política. Para ello, en la introducción, propuse una tensión entre el polo de la política representativa y el de las experimentaciones sociales no representables, frecuentemente pensadas como la tensión entre la comunidad y lo común o lo mayoritario y lo minoritario, entre otras posibilidades. Mi intención ha sido, al interior de dicha tensión, ubicar la cuestión de lo inefable como un eje para explorar su relación. Luego de las exposiciones –y más a modo de ilustración que de propuesta acabada– mencioné algunos elementos presentes en discusiones actuales que, a mi entender, funcionan muy bien en diálogo con la teología negativa.

Quisiera decir aquí que el pensamiento de Germán Prósperi, especialmente en su libro *La respiración del Ser*, es para mí un llamado a la seria consideración de las relaciones entre la política y la micropolítica (por decirle de alguna manera, continuando con nociones bastante emparentadas). Creo que, en estas escrituras locales, argentinas, estas preguntas van más allá de un interés conceptual. Hemos heredado distintas herramientas del pensamiento europeo, especialmente el francés, propios de las décadas de los 60, 70, 80. Pensando tan solo en Deleuze y Foucault, resultan ya incontables los frutos que han dado en los más diversos ámbitos. No obstante, tal vez existan experiencias políticas locales que desbordan muchos de los conceptos que importamos. A propósito de la relación entre la política y la micropolítica (entendida como una forma de relación entre la comunidad y lo común, o lo mayoritario y lo minoritario), podría pensarse una serie sumamente difícil de aprehender sin realizar reduccionismos groseros. Me refiero a la experiencia del peronismo en el siglo pasado, al acontecimiento del 2001 –que en buena medida goza de las características de lo común– y a los posteriores vínculos sumamente complejos entre ambos polos durante el período kirchnerista. Existen numerosas perspectivas que ahondan en cada uno de estos polos. El libro *Pensar sin Estado* de Ignacio Lewkowicz, publicado justo antes de la asunción de Néstor Kirchner, quizás resulta un ejemplo fundamental. Pero, sin

embargo, quizás son menos los casos en los que se busca pensar esta articulación, esta mutua implicación entre ambos polos.

Más concretamente, creo que el problema de lo inefable en la política representativa está presente cuando distintos movimientos sociales y de base desembocan en la posibilidad de adquirir un derecho social. La excesiva “prudencia” que nos lleva al mutismo hace imposible dialogar con las vidas y experiencias del cuerpo social a partir de las cuales serían posibles esas conexiones. A la vez que, una vez que el diálogo se entabla, es sumamente difícil no recortar, simplificar –o, dicho de mala gana, disciplinar– aquello con lo que se dialoga. La inmensa riqueza de la teología negativa en este problema es, a mi juicio, que la inefabilidad de algo, su lugar más allá de todo lo que podemos pensar, no nos exime de la necesidad de hablar y de encontrar los modos en que, sabiendo de nuestro límite, podamos producir un diálogo cuidadoso. El mutismo solamente puede llevar, como decía Walsh, a la miseria programada de aquello que, por no poder pensar o comprender, creemos que no nos incumbe. Pero, me parece, los problemas no acaban simplemente con el deseo de dar la palabra, incluso con las mejores intenciones. Lohana Berkins, al participar de los debates en torno a la naciente Ley de Identidad de Género en Argentina, relataba la sistemática exigencia de entregar una “definición” de lo que es ser travesti o trans, a lo que respondía: “si yo supiera tanto, no estaría suplicándole a usted esta ley” (2013, p. 95). Es un gran mérito la apertura de una política representativa al dialogo con distintas experiencias y movimientos sociales en vistas al reconocimiento de derechos. Pero, una vez efectuado este pasaje, las ideas de la “inclusión”, la “tolerancia”, entre tantas otras que solamente continúan hablando el lenguaje de la comunidad, sin ser verdaderamente interpeladas por lo común. Es cierto que tenemos una ley de identidad de género que es un hito a nivel mundial, que no demanda pericias psicológicas ni psiquiátricas, que entiende la identidad a partir de lo que cada persona siente y percibe de sí. Sin embargo, esta percepción potencialmente infinita tenía en su momento dos y ahora tiene tres formas posibles de registro: M, F, X. Incluir una X no es lo mismo que dar un campo abierto, ni tampoco la simple exclusión de aquel signo biométrico del siglo XIX que es el

“sexo”. En este caso, la observación apunta simplemente a un trabajo posible por parte de la imaginación de la política representativa: lo inefable es una insistencia permanente. Y esto, que podría producir frustración (para una imaginación política con restos de teleología histórica) o tedio (para vidas que se sienten más o menos resguardadas por los límites actuales de su comunidad), es una tarea permanente de la que se extrae permanentemente fuerzas.

En este sentido, como señala Derrida, no se trata de buscar en la teología negativa la posibilidad de “otro tratado de paz universal” (1993, p. 83). Pero sí me interesa la ocasión de un cuidado o exigencia en el habla política, la necesidad de un habla y un pensamiento anfibios, que puedan respirar tanto en lo representado y –a su modo– en lo irrepresentable. En general, desde el punto de vista de lo representativo, lo minoritario se piensa como algo que irrumpe a veces, y no como una coexistencia permanente, transversal. Sin acontecimiento, diríamos, lo común es relegado al olvido y, con aquel, caen por fuera del diálogo todas las vidas que existen por fuera de los parámetros mayoritarios de representación política. En este sentido, tal vez podría pensarse el acontecimiento como una situación límite, que tal vez no sea la única posibilidad de apertura en la medida en que lo representativo se incline a un diálogo en estos términos. De allí que Derrida haya dicho que en la teología negativa hay algo así como un esfuerzo por no “paralizarse en la in-decisión del no-acontecimiento” (1993, p. 76). Quizás, más que el de la paz, la teología negativa pueda ser algo así como el lenguaje de la transversalidad: aquello que conecta ambos estratos de lo social no para formar una unidad sino para producir un trabajo. En todo caso, se constituye como el experimento de “una lengua por venir” (Derrida, 1993, p. 33), allí donde la experiencia de esa transversalidad es ya siempre un modo de dar lugar a la amistad equivocando la exigencia identitaria que supone la idea de comunidad. Acaso esto se encuentre cerca del cuidado de los intraducibles en Barbara Cassin (2004): el intento de mantener la opacidad intrínseca a toda pluralidad, a toda multiplicidad, donde no se trata de dejar de realizar traducciones sino de efectuarlas constantemente, de ponerlas a hablar.

“En fin, que sea como plazca a la divinidad, y que sean estas nuestras palabras”,

decía Platón (*Fedro*, 246c-d). Y sin embargo, *nuestras palabras*, que orbitan como satélites este imán del entusiasmo que lo divino ocasiona, buscan extraerle a la divinidad un modo de continuar: “una vez que se han enlazado con él por el recuerdo, y en pleno entusiasmo, toman de él hábitos y maneras de vivir, en la medida en que es posible a un hombre participar del dios” (*Fedro*, 253a-b). La legitimidad de cierto modo de hablar parecería ser un criterio que oscila entre el contraste con esta experiencia inefable, su recuerdo acontecimental y, al mismo tiempo, su eficacia al hablar con otros, las posibilidades de tomar la palabra de un modo en que no solamente se rodee lo inefable sino también la fuerza que proviene de allí cotidianamente, la inefable amistad, el deseo, el laboratorio subterráneo de nuevas formas de vida. Se trata de la pregunta por el lugar que creemos que ocupa nuestro lenguaje en los límites de nuestra imaginación política: la posibilidad de acompañar lo que ya existe como demanda, pero también la posibilidad de alojar lo que no desea ser representado y que hoy se asfixia por desinterés, desidia, indolencia. Dar lugar a la revisión de los modos en que discurrimos sobre el habla política, sus violencias y limitaciones, incluso donde se viven como la banalidad más cotidiana.

Referencias bibliográficas

- Armstrong, A.H. (1979). “Negative Theology”. En *Plotinian and Christian Studies*. Variorum Reprints.
- Badiou, Alain (2009). *Elogio del amor* (Ojeda, Trad.). Editorial Paidós.
- Bataille, Georges (1943). *La experiencia interior. Suma Ateológica I*. (Mattoni, Trad.). Cuenco de Plata, 2016.
- Barthes, Roland (1977/2014). *Lección inaugural* (Terán, Trad.). Siglo XXI Editores.
- Berkins, Lohana (2013). “Los existenciaris trans”. En A. M. Fernández, *La diferencia desquiciada*. Editorial Biblos.
- Blanchot, Maurice (1986). *Michel Foucault tel que je l’imagine*. Fata Morgana.
- Blanchot, Maurice (1958/2006). *Escritos políticos* (Bidon-Chanal, Trad.). El Zorzal.
- Cassin, Barbara (2004). “Présentation”. En *Vocabulaire Européen des Philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*. Seuil.
- Deleuze, Gilles (1980/2006). *El Leibniz de Deleuze: La exasperación de la filosofía*. (Equipo Editorial Cactus, Trad.). Editorial Cactus.

- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1980/1994). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. (Vázquez Pérez, Trad.). Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1975/2012). *Kafka. Para una literatura menor* (Aguilar Mora, Trad.). Editora Nacional de Madrid.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1972/2007). *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (Monge, Trad.). Editorial Paidós.
- Derrida, Jacques (1993/2011). *Salvo el nombre* (Pons, Trad.). Amorrortu editores.
- Eriúgena, (1984). *División de la naturaleza (Periphyseon)* (Fortuny, Trad.). Orbis. Texto original del siglo IX.
- Eriúgena, (2007). “Peryphyseon” (Ludueña y Strok, Trad.). En D’Amico, C. (editora) *Todo y nada de todo. Selección de textos del neoplatonismo latino medieval*. Ediciones Winograd. Texto original del siglo IX.
- Esposito, Roberto (2004/2011). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Amorrortu editores.
- Foucault, Michel (1969/2013). *La arqueología del saber* (Garzón del Camino, Trad.). Siglo XXI Editores.
- Guattari, Félix. (1972/2019). *Psicoanálisis y transversalidad* (Azcurra, Trad.). Vagantes Fabulae.
- Hadot, Pierre (1995/1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* (Cazenave Tapie Isoard, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, Pierre (1963/2004). *Plotino o la simplicidad de la mirada* (Solana, Trad.). Alpha Decay, 2004.
- Jeaneau, É. (1969/1971). “Le symbolisme de la mer chez Jean Scot Érigène”. En AA.VV. *Le néoplatonisme*. Centre National de la Recherche Scientifique.
- Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal (1985/2015). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (Laclau, Ernesto, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Lourau, R. (1978/1980). *El Estado inconsciente* (Rosenbaum, Trad.). Kairós.
- Ludueña, Ezequiel (2016). “Estudio preliminar”. En *Eriúgena*. Editorial Galerna.
- Marchart, O. (2007). *Post-Fundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. University Press.
- Mondolfo, Rodolfo (1942/1983). “El poder de la teúrgia”. En *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana. Tomo II*. Editorial Losada.
- Nancy, Jean-Luc. (2002/2007). *La comunidad enfrentada* (Garrido, Trad.). Ediciones La Cebra.
- Percia, M. (2017). *Estancias en común*. Ediciones La Cebra.
- Porfirio (2007), “Vida de Plotino (selección)”. En *Enéadas. Textos esenciales* (Santa Cruz y Crespo, Trad.). Editorial Colihue. Texto del siglo III.
- Platón (2010). “Fedro” (Emilio Lledó, Trad.). En *Platón I*. Editorial Gredos. Texto original del siglo IV a.C.
- Platón (2010). “Banquete” (Marcos Martínez, Trad.). En *Platón I*. Editorial Gredos. Texto original del siglo IV a.C.
- Plotino (2015). *Enéadas*, tomos I y II (Igal, Trad.). Editorial Gredos. Texto original del siglo III.

- Plotino (2007). *Enéadas. Textos esenciales* (Santa Cruz y Crespo, Trad.). Buenos Aires, Colihue. Texto original del siglo III.
- Plotino (1990). *Plotinus. Ennead II* (A.H. Armstrong, Trad.). London, Harvard University Press. Texto original del siglo III.
- Preciado, P. B (2019). *Un apartamento en Urano*. Editorial Anagrama.
- Prósperi, Germán Osvaldo (2018). *La respiración del Ser. Apnea y ensueño en la filosofía hegeliana*. Miño y Dávila editores.
- Santa Cruz, M.I. (2006). “Modos de conocimiento en Plotino”. En *Estudios Filosóficos* (34).
- Santa Cruz, M.I. y Crespo, M.I. (2007). “Estudio preliminar. Plotino: de la filosofía a la mística”. En Plotino *Enéadas. Textos esenciales*. Ediciones Colihue.
- Sheldon-Williams, I. (1967/2008) “The greek christian platonist tradition from the cappadonicians to Maximus and Eriugena”. En *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge University Press.
- Tonelli, M. (2019). “El sistema metafísico de Plotino. Una introducción. En Di Camilo, S. y Tonelli, M. *Filósofos antiguos I*, La Plata, UNLP.
- Wittig, M. (1973/1977) *El cuerpo lesbiano* (Pérez de Lara, Trad.). Editorial Pre-Textos.
- Zibechi, R. (2017/2020) *Movimientos sociales en América Latina: el “mundo otro” en movimiento*. Tierra del Sur.

Reseña de *El sexo de los Modernos: Pensamiento de lo Neutro y teoría de género*

Marty, Éric (2022). Editorial Manantial (Horacion Pons, Trad.), 512 pp.

Reseña bibliográfica por Lautaro Colautti Paredes*

Fecha de Recepción: 17/07/2023

Fecha de Aceptación: 28/11/2023

El libro comienza con una tesis polémica que como lectores debemos cuidadosamente revisar: “El género (*gender*) es el último gran mensaje ideológico de Occidente enviado al resto del mundo” (p. 17). Tomando este punto inicial Marty se propone revisar esta gran última invención teórica, ya no europea, sino americana. La primera parte del título, “El sexo de los Modernos”, alude a los pensadores de *lo Neutro*, aquellos antecesores de los (pos)modernos que pensaron lo sexual más allá de la Ley y la prohibición. La segunda parte del título, indica la contrastación entre el pensamiento europeo (estructuralista y posestructuralista) y la teoría de género.

El primer eje del libro se concentra en el marco teórico de *El género en disputa*, la obra de Judith Butler que se convirtió en la piedra basal de los estudios de género. Parte de la necesidad de revisar las apropiaciones que Butler llevó adelante de la filosofía francesa de los sesenta y setenta, tiene que ver con cómo esa herencia ha sido resignificada a modo de clichés, conceptos *ready-made* o comodines teóricos. El ejemplo paradigmático es el de la categoría misma de género, que para Barthes o Lacan no ocupó un lugar de referencia central o de división.

El segundo eje de la obra es aquella clave que Marty rescata propiamente del pensamiento francés: el pensamiento de lo Neutro. Concepto que podemos rastrear en Barthes y Blanchot, pero que va a atravesar a la teoría francesa de su época asumiendo

* Profesor en enseñanza media y superior en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA). Correo electrónico: lautaro.colautti@bue.edu.ar
ORCID: 0009-0007-3770-6874

diferentes papeles en cada elaboración: por ejemplo, el *grado cero* en Barthes, el *extraser* en Deleuze o la *diferencia* en Derrida. Marty se ocupa de diferenciar lo Neutro, como operador que suspende la oposición masculino/femenino en el pensamiento francés, de lo “neutral” que sería una identidad entre otras para la teoría del género americana.

En la primera parte del libro, el autor busca desensillar las operaciones especulativas de Butler respecto a la *french theory*. Para ello, comienza hablando de cómo el género en la obra de Barthes aparece como aquello que viene a ser *perturbado* por el personaje travesti de la novela *Sarrasine* de Balzac, Zambinella.

En el enfoque de la historia de las ideas que va a proponer para pensar esta relación, Marty nos sugiere que existen dos “giros lingüísticos”: por un lado, el producido en el campo de la filosofía analítica con Frege, Russell, Wittgenstein y Austin; y por otro lado, el estructuralista, que comienza en el terreno de la lingüística con los trabajos de Saussure, Jakobson y desemboca en las ciencias humanas con Lévi-Strauss.

Por el lado de la tradición analítica, este concepto remite a la obra de Austin, quien se refiere a un pequeño conjunto de enunciados que realizan, en sí mismos, acciones. Por ejemplo: bautizar, prometer, jurar. Estos enunciados no describen una situación, no pueden ser evaluados en tanto verdaderos o falsos, sino que se realizan, o en el peor de los casos fracasan, como acciones. Pero por el lado del estructuralismo lingüístico, Benveniste utilizará otra acepción del mismo término, retomando la noción pragmática de Austin para volverla estructural; esto implica, en su versión del concepto, que el performativo sólo tiene sentido cuando está asociado a un sujeto de enunciación. Para Marty, Butler efectúa una síntesis entre ambas nociones del performativo manteniendo unidos el *socius* de la realidad contextual y los efectos simbólicos de los actos del habla. Continuando con su “historia del performativo”, Marty revisa minuciosa y críticamente las apropiaciones que Butler hace de Lacan, Althusser, Derrida y Foucault.

La segunda parte del libro se concentra en una figura central en la empresa moderna de deconstrucción de las identidades sexuadas: la figura del travesti. Dicho

personaje conceptual será revisado en los contrapuntos entre los travestis barthesiano, deleuziano y butleriano, pero también la figura paradigmática, que es la encarnada por la Divine, de Genet sobre la que se concentran las lecturas de Sartre y Derrida. Butler también se suma a la lectura de *Diváin* (pronunciación americana utilizada también por Genet) incluyendo otras experiencias tales como las de Venus Xtravaganza y Octavia Saint Laurent.

Esta parte comienza analizando el lugar central que tomó la *drag queen* dentro de los *gender studies*, pasando por la lectura ambigua que Butler hace de esta figura en *El género en disputa*. Esta figura permite poner en relación la performatividad con los juegos de rol donde la parodia como *imitación sin original* se pone en juego.

En la tercera parte del libro, Marty vuelve sobre el concepto de lo Neutro, este espacio que se sitúa en la posición de *grado cero* y que neutraliza la posición del plural y el singular en el lenguaje. El ejemplo lingüístico clásico es el infinitivo que carece de posición personal, en tanto no tiene perspectiva temporal ni es susceptible de accidentes (género, número, etc.). En el terreno de lo sexual, lo Neutro quedará emparentado a la noción de *perversión y castración*. Esto no significa hablar de la perversión como una posición demoníaca o maldita, es más bien el pivote de un sistema y no un vicio individual de un sujeto patológico, “el sujeto de lo Neutro es el que abre la perversión a su dimensión de estructura” (p. 261). Deleuze hablará de perversión en sus libros *Presentación de Sacher-Masoch* y *Lógica del sentido* para luego hablar de *esquizo* en *El anti-Edipo*; para Barthes, principalmente en *S/Z*, y para Derrida, en *Clamor*, la figura central será la del castrado. La castración va a ofrecer a lo Neutro un espacio de experimentación fundamental, un espacio donde los roles sexuales pueden volver a repartirse, intercambiarse o reinventarse.

Sobre el final de esta sección, Marty vuelve sobre Derrida para pensar que en sus lecturas de las novelas de Blanchot aparece una nueva forma de la ley, distinta a la Ley como prohibición, borde, límite u obligación: la ley femenina, la ley atractiva. La ley opera en esta apropiación como esfera normativa que no puede ser asimilada a un imperativo performativo. Marty señala a Derrida como aquel filósofo que entiende los

callejones sin salida del juego interminable en torno a la castración y la perversión, y por ello, pese a que Butler lo señala como uno de sus referentes indispensables al que está “emparentada” por la condición judía, no puede ser el tratamiento derrideano de la Ley aquel que inspira los *gender studies*. Será Foucault, más que Derrida, el puente entre Europa y América.

En la cuarta parte del libro, Marty vuelve sobre la obra del teórico de Poitiers para fundamentar cómo en su abandono de la negatividad de la Ley por la positividad de las normas, había dejado atrás el paradigma europeo de lo Neutro para pensar la sexualidad. Por ello, Marty lo llama “el poseuropeo” en tanto esta nueva formulación se vuelve más compatible con los *gender studies* tal como se desarrollaron de Butler en adelante. En términos de Marty, *Historia de la sexualidad 1: La voluntad del saber* debe ser leído como una declaración dirigida contra los Modernos: Deleuze, Lacan, Derrida y Barthes, aunque no sean nombrados. Marty piensa las diferencias entre Deleuze y Foucault: mientras el primero elige el deseo para pensar la estructura no edípica del sujeto, el segundo sale de ese marco para concentrarse en cómo la producción social les impone a los individuos una serie de relaciones de poder.

Es en esta problemática obra de Foucault donde también aparece uno de sus conceptos más importantes y discutidos actualmente: la biopolítica. Este concepto, para Marty es clave en tanto permite anudar con la *norma* nuevas concepciones de la vida y la muerte no “contaminadas” por la negatividad de la Ley. Es en esta clave que Marty encuentra un apoyo “contra el orden simbólico” (p. 416), que es la Ley primordial, en cuanto constituye núcleos irreductibles y constitutivos del sujeto humano tales como la diferencia sexual, las prohibiciones fundamentales y el deseo articulado con la falta, elementos ausentes en la apropiación butleriana de la *french theory*.

En el epílogo, el autor del libro discurre sobre las discusiones actuales del feminismo y la teoría del género tales como la aparición de categorías como lo trans y las polémicas entre TERF’s y transfeministas alrededor de dicha denominación, el problema del hiper-nominalismo en torno a la identidad sexual, entre otros tópicos actuales.

A modo de conclusión, *El sexo de los Modernos* es un libro erudito de valioso interés para pensar la sexualidad desde el ángulo de la historia de las ideas. Revisando las discusiones pasadas y presentes sobre una temática tan vigente como la mencionada se pueden entender mejor los debates contemporáneos, utilizar con mayor precisión conceptual la terminología en torno a la teoría de la sexualidad procedente de distintos marcos teóricos y, por último, el libro puede ser discutido en muchas de las tesis que presenta, pero no deja de ser una valiosa clave para pensar la actualidad.

Referencias bibliográficas

Marty, Éric (2022). *El sexo de los Modernos: Pensamiento de lo Neutro y teoría de género* (Horacio Pons, Trad.). Editorial Manantial.

Reseña de *Poderes de la abyección. Política y ontología lacaniana*

Laleff, Ilieff, Ricaro. (2022). Miño y Dávila editores, 136 pp.

Reseña bibliográfica por Tomás Speziale*

Fecha de Recepción: 23/08/2023

Fecha de Aceptación: 28/11/2023

A finales de 2022 se publicó el segundo libro de Ricardo Laleff Ilieff, *Poderes de la abyección. Política y ontología lacaniana*, una intensa lectura de la problemática de la abyección en la teoría política contemporánea. Libro segundo, porque el primero data de 2020, y allí, en *Lo político y la derrota...* el autor había efectuado un contrapunto entre Antonio Gramsci y Carl Schmitt para pensar la autonomía de lo político. Una autonomía que era rastreada, en efecto, justo donde se pretendía pensar la derrota. En esta nueva obra, más bien, el énfasis en aquel rasgo autónomo es sustituido por una insistencia reflexiva en la *ontología* de lo político. ¿Qué tiene para decir la cuestión de lo abyecto a propósito del ser de lo político?

Pues bien: mucho. Pero no mucho por constituir ello, lo abyecto, la negación absoluta de la esencia de una política que podría anticipadamente renegar de esa figura. Tampoco por ser lo abyecto un mero efecto del orden simbólico, por ser el producto histórico de un mundo social tan potente que podría garantizar ser el creador de sus propias exclusiones. No: Laleff Ilieff busca movilizar la relación entre teoría política y psicoanálisis, partiendo de la noción freudiana de lo ominoso e inspirándose en diversos momentos de la enseñanza de Jacques Lacan, para poder así dilucidar críticamente lo que el siglo XX ha reflexionado a propósito del vínculo entre abyección y política.

* Licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (UBA), licenciado en Ciencia Política (UBA), magister en Estudios interdisciplinarios de la subjetividad (UBA) y doctorando en Ciencias Sociales (UBA). Correo electrónico: tomasspeziale@gmail.com
ORCID: 0000-0002-4196-0214

En rigor, el punto de partida para pensar la abyección es aquella noción de lo ominoso o *unheimlich* que aparece con Freud, ya en 1919, como lo que, destinado a permanecer en lo oculto, sale a la luz: lo ominoso es lo extraño en lo familiar, lo familiar de antaño que se vuelve siniestro al salir de su ocultamiento, retornando una y otra vez. Por eso su destino es la incesante repetición que Laleff Ilieff lee, con Lacan, asociada a lo real: esto es, aquello que “vuelve siempre al mismo lugar”. Lo ominoso, siguiendo al psicoanalista francés, revela la falta misma de lo simbólico, de modo que el libro no entiende a lo abyecto como el nombre de una falta, sino como “el nombre imposible que busca taponar esa falta” (2022, p. 29).

¿En qué sentidos este nombre imposible es relevante para la teoría política? El autor nos invita a recorrer el camino de aquellos que se hicieron cargo, implícita o explícitamente, de decir algo acerca de lo que no tiene nombre. Primero, con George Bataille, Julia Kristeva, Judith Butler y Walter Benjamin. Luego, a partir de la subdivisión del camino en tres figuras ligadas a la abyección: el sacrificio —pensado con René Girard y Giorgio Agamben—, la guerra —desde diversos textos de Schmitt—, y el Uno —con las propuestas de Pierre Clastres y Jacques Rancière.

Así, en Bataille la abyección emerge como acto de exclusión que constituye la base de la experiencia colectiva. Por mor de ese acto, los trabajadores son, para el francés, los objetos, los blancos de la abyección. Según Kristeva, en cambio, lo abyecto ya no juega solo en el plano del objeto, sino que su dimensión ontológica implica la imposibilidad de fijarle a la vida un sentido último: la experiencia de la falta, entonces, “como lógicamente anterior al ser y al objeto”. Si para Freud lo abyecto emerge con las experiencias traumáticas, Laleff Ilieff nos indica que en Kristeva está siempre presente, como gravitación hacia el desplome del sentido. Su lugar es indistinguible. Algo de esta indistinción, en cierto punto, parece ser la seducción inicial del propio autor, que asume desde el comienzo que lo real, lo simbólico y lo imaginario están siempre anudados y que, por tanto, lo abyecto no puede ser nunca simplemente lo Otro, la exterioridad absoluta respecto del orden —simbólico, social, político.

Pero esa seducción no le impide reconocer la certeza de la crítica butleriana a

Kristeva, allí donde esta última, al postular en sus obras sobre el lenguaje poético una contraposición entre la lengua materna y la paterna, entre el nivel semiótico y el nivel simbólico del lenguaje, vela “la producción discursiva del cuerpo materno”: Kristeva terminaría postulando un estadio materno pre-simbólico que explicaría lo abyecto como irrupción de lo heterogéneo —anterior, natural— en lo simbólico. Butler, por el contrario, entiende que no hay tal anterioridad, que siempre-ya lo abyecto es resultado de la expulsión constitutiva que ese orden supone. Ahora bien, Laleff Ilieff sentencia con claridad que en Butler lo real no termina figurando un límite de lo simbólico, sino un efecto del mismo, o bien su desperfecto. Lo cual encubre una “confianza excesiva”, una “íntima y secreta esperanza sobre las posibilidades del orden”.

Por eso la recuperación de un Benjamin que, en *Para una crítica de la violencia*, sí permite esclarecer la imposibilidad de lo simbólico. La contraposición entre violencia mítica y divina, en rigor, va en la búsqueda de una violencia que sea puro medio, que no se someta a ningún fin. La violencia divina, en otras palabras, suspende toda mediación simbólica. Y su equivalente profano es la huelga general revolucionaria. Laleff Ilieff pesca aquí un gesto “impolítico”: porque esa violencia, esa huelga es un puro real, no mediado simbólicamente, una suerte de exterioridad absoluta. Como el autor entiende la política siempre en el plano del anudamiento entre real, simbólico e imaginario, pensar el vínculo entre abyección y política no puede ser sino pensar ese entrelazamiento, llevar la política a su límite sin renunciar a lo simbólico: “(...) parecería que la visión benjaminiana sobre la violencia conduce a la suspensión del orden simbólico en tanto tal y, por ende, clausura la pregunta por la abyección” (2022, p. 48).

Por su parte, Girard busca con el sacrificio estudiar la regulación imposible de una violencia que la política debe ineluctablemente asumir, pero que nunca puede inmanentizar del todo. El sacrificio, ligado a lo sagrado, mora en el centro de lo social, aunque irreductible a su esencia. Pero en sus textos del nuevo siglo, lo real de la política deja de ser la violencia para pasar a ser Cristo, su Verdad: un real que ya no admite fisuras, y una violencia, finalmente, como negación de eso divino. En Agamben,

contrariamente, el estado de excepción convertido en regla —por vía del ingreso de la vida desnuda en la esfera de la *polis* moderna—, “incluye la vida para abandonarla a su indeterminación”. Una pura indeterminación que termina habitando el corazón del orden, no aludiendo a la falta, sino suspendiéndola: “Dado que no hay afuera de la soberanía, lo real aparece enteramente subsumido en el (des)orden” (2022, p. 69).

En cambio, Schmitt, con las figuras de la guerra y del partisano, permite comprender cómo lo real agujerea la propia vida política. En parte, hay política porque hay amigos y enemigos, y no solamente guerra: desde *El concepto de lo político*, se trata de que el combate bélico permanezca “como posibilidad real”. Pero además, dice Laleff Ilieff, toda comunidad se funda en una exclusión irreductible a la enemistad. La figura del partisano, hacia 1963, posibilita ver cómo la política se erige en otra cosa que la decisión: en la falta de lo simbólico. Porque precisamente su figura alude a la idea de parte, a la grieta de toda unidad política: el partisano es abyecto porque reside en el límite de toda categorización jurídico-política, es de cierto modo innominable por el soberano, es “un real de la política estatal” (2022, p. 97).

El libro concluye con una última parte que apunta al cierre imaginario de esa grieta constitutiva, a través de la metáfora de “el Uno”. Sin Uno no hay política, efectivamente, pero “todo Uno tiene su hiancia, su dislocación interna” (2022, p. 105). Clastres ha pensado el Uno al estudiar unas sociedades arcaicas como “sociedades contra el Estado”, donde la guerra aparece como expresión de la autonomía política de esas sociedades —y no como resultado “natural” ni “económico” del conflicto. Pero frente al Estado-Uno que negaría la comunidad, Clastres reivindica la comunidad como verdadero Uno que conjura todo sometimiento, negando su falta irredimible. Rancière, en cambio, disloca la unicidad de la comunidad al mostrar cómo entre política y policía no hay complementariedad, cómo el desacuerdo es ineliminable. Hay abyección porque siempre hay una parte de lo que no tiene parte. Pero, insiste Laleff Ilieff, “en términos políticos solo hay Uno”: el problema crucial de la política —el problema, ciertamente, de su oquedad y su alteridad— es el problema de la unidad y de lo común. No hay Uno sin (un) otro que “busca figurarse en el Otro” (2022, p. 123) —que no existe.

La forma misma de este escrito, digamos para concluir, parece materializar su objeto: es muy extraño y muy familiar, se lee rápido y lento, su lenguaje semeja el nuestro pero, a la vez, no es ni un manual, un informe de investigación o un rejunte de *papers*, no es un libro de divulgación, ni tiene las cadencias típicas de cierta ensayística argentina. Es inclasificable, pero habla nuestro idioma, reside en la intimidad de nuestra hogareña biblioteca, y ya no podremos pensar sin él.

Referencias bibliográficas

- Laleff Ilieff, Ricardo (2020). *Lo político y la derrota. Un contrapunto entre Antonio Gramsci y Carl Schmitt*. Guillermo Escolar Editor.
- Laleff, Ilieff, Ricardo (2022). *Poderes de la abyección. Política y ontología lacaniana*. Miño y Dávila editores.

Normas de publicación

Los originales enviados deberán cumplir los siguientes criterios:

- Los artículos que se propongan para su publicación en la Revista deberán ser originales y no haber sido publicados previamente en ninguna de sus versiones, y no estar simultáneamente propuestos para tal fin en otra revista. Los autores deberán firmar un documento que declare la originalidad y la cesión de derechos del trabajo escrito.
- A efectos de remitir sus contribuciones, los autores deberán iniciar un nuevo envío desde el Área personal de la revista en <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/ebdld/index>. Para ello, deberán estar registrados e iniciar sesión con el nombre de usuario y contraseña correspondientes. Deberán subir dos versiones de su artículo. Una de ellas deberá contener todos los datos personales y de inscripción institucional del autor. En la otra versión deberá eliminarse toda información directa o indirecta que pueda permitir la identificación del autor (esto implica la supresión de agradecimientos, referencias a textos propios, etc.). Este criterio de circulación de los artículos garantiza que la revisión de pares es de carácter anónimo y es central para el funcionamiento del sistema de referato “ciego” con el que cuenta la Revista.
- Los originales serán sometidos a un proceso de evaluación editorial que se desarrollará en varias fases. En primer lugar, los artículos recibidos serán objeto de una evaluación preliminar por parte de los miembros del Comité Editorial y el Director, quienes determinarán la pertinencia de su publicación. Una vez establecido que el artículo cumple con los requisitos temáticos y formales indicados en estas normas, será enviado a dos pares académicos externos, quienes determinarán en forma anónima: 1) publicar sin cambios; 2) publicar cuando se hayan cumplido correcciones menores, 3) rechazar. En caso de discrepancia entre los resultados de los árbitros, el texto será enviado a un tercer árbitro, cuya decisión definirá su publicación. Los resultados del proceso de dictamen académico serán inapelables en todos los casos.

- Los idiomas aceptados por la Revista serán el español, el portugués, el francés, el inglés, el italiano y el alemán. Cada artículo contará con un resumen en el idioma del artículo y otro en inglés. Los resúmenes tendrán un máximo de 200 palabras.
 - Toda contribución estará acompañada de palabras clave (no más de cinco) en el idioma original del artículo y en inglés.
 - La estructura argumentativa del trabajo tendrá las siguientes secciones (en este orden):
 - título
 - resúmenes en el idioma del artículo y en inglés.
 - palabras clave en el idioma del artículo y en inglés.
 - cuerpo del trabajo.
 - bibliografía.
 - El cuerpo central de cada trabajo tendrá un mínimo de 6.000 palabras y un máximo de 10.000. En el caso de las reseñas bibliográficas, la extensión será de 500 a 1.500 palabras.
 - Toda la copia (incluyendo notas, gráficos, referencias y cuadros) estará tipeada con interlineado de espacio y medio. La fuente será Times New Roman 12 y los márgenes izquierdo, derecho, inferior y superior tendrán 3 cm desde el borde de la página.
 - Los archivos se deben enviar en formato Word.
 - El manuscrito debe estar elaborado integralmente según las normas APA. Se puede consultar una **Guía general para autores** en el sitio OJS de la revista.
- Esta información también se puede consultar en el sitio de la revista.
Nuestro correo electrónico es: elbanqueter revista@gmail.com

Convocatoria de artículos para los próximos números

El banquete de los dioses n° 14

enero – junio de 2024

Dossier: Derivas del pensamiento nietzscheano

Fecha límite para el envío de contribuciones: 15 de marzo de 2024

El banquete de los dioses n° 15

julio – diciembre de 2024

Dossier: El Estado como problema

Normas de publicación disponibles en:

<http://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/ebdld/about/submissions#authorGuidelines>

Sitio de la revista: *<https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/ebdld/index>*

Nuestro correo electrónico es: **elbanqueterevista@gmail.com**

Se recuerda, además, que la revista también recibe contribuciones para las secciones “Artículos libres” y “Reseñas”.



Revista El banquete de los dioses
ISSN 2346-9935 – Número 13
Julio – diciembre de 2023
Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires - Argentina