UCLouvain
Faculté de philosophie, arts et lettres
Commission doctorale du domaine Philosophie
Institut Supérieur de Philosophie – Centre de Philosophie du Droit

Desarrollo, despolitización y colonialidad en América Latina: estudio sobre la matriz ontológica colonial

Développement, dépolitisation et colonialité en Amérique latine: étude sur la matrice ontologique coloniale

Thèse réalisée par
Jhon Jairo Losada Cubillos

en vue de l'obtention du grade de
Docteur en Philosophie

Président : Jacob Schmutz (UClouvain)

Promoteur : Marc Maesschalck (UCLouvain)

Co-promoteur : Manuel Alejandro Prada Londoño (Universidad de la Salle, Colombia)

Lecteur : Jean Leclercq (UCLouvain)

Lecteur extérieur : Cristián Valdés Norambuena (Universidad de Aysén, Chile)

Lecteur extérieur : Rolando Vazquez Melken (Utrecht University)

Louvain-la-Neuve
2022–2023

A Charlotte Losada, siempre. Palabra, vida y amor.

AGRADECIMIENTOS

***

Si es verdad que la gratitud es la mayor de las virtudes, que esta tesis sea por lo menos virtuosa.

Este proceso de investigación doctoral que ha tomado cinco años representa mucho más que un ejercicio de escritura. Significa una historia de vida alrededor de la cual han podido coincidir experiencias y sentimientos de bondad, generosidad, confianza y cariño, todo esto sostenido e impulsado por personas que me han aportado y me han acompañado de formas diversas para que este sueño se hubiese podido llevar a cabo.

En primer lugar, quisiera manifestar mi más profundo agradecimiento al profesor Marc Maesschalck, quien desde el primer día que nos encontramos hacia el año 2016, no tuvo reparo en manifestar su voluntad de apoyar mi trabajo y sobre todo en transmitirme seguridad y gusto por las perspectivas filosóficas y enfoques divergentes que hacían parte de intereses investigativos que compartíamos. Ya propiamente en el doctorado, el profesor Maesschalck se convirtió en un referente fundamental para conectar muchas de las ideas que aquí exponemos. El privilegio de poder escucharlo y participar en sus clases, de poder acceder a sus publicaciones y conferencias, de verlo hacer filosofía de forma rigurosa y confrontar ideas clásicas del pensamiento filosófico con postulados de autores afrocaribeños y decoloniales, además de haber sido una fuente de inspiración y motivación, me permitió la posibilidad de armarme de una caja de herramientas y de recursos para adéntrame a la reflexión filosófica desde posiciones críticas y abiertas al diálogo. Gracias al profesor Maesschalck, he podido encontrar en el Centro de Filosofía del Derecho (CPDR) el lugar más propicio para poder llevar a cabo una tesis de este tipo y para madurar ideas que espero correspondan a la confianza depositada de quien fuese el promotor de este trabajo y quien me ayudara a obtener la beca gracias a la cual pude financiar estos años de investigación.

De igual manera, este trabajo estuvo sostenido y acompañado por el profesor Manuel Alejandro Prada, con quien me une un gran sentimiento de admiración y cariño. Su capacidad para hacer lecturas atentas, cuidadosas, pertinentes, así como su sensibilidad para abordar problemas sociales y políticos, han nutrido significativamente esta investigación. En los momentos más difíciles de este proceso siempre fue un apoyo fundamental, no solo para ayudarme a encontrar posibles caminos para continuar la pesquisa, sino además para reafirmar el valor de las ideas que quería expresar y la importancia de un ejercicio de esta naturaleza. También fue el primer crítico de muchos de los argumentos aquí planteados, lo que me ha permitido esforzarme en cada momento un poco más.

Quiero agradecer también al profesor Rolando Vázquez de la Universidad de Utrecht y a la profesora Rosalba Icaza del Instituto de Estudios Sociales de la Haya, con quienes he tenido la posibilidad de compartir en diferentes espacios en Holanda, Bruselas y Berlín. Su compromiso con el trabajo y el pensamiento decolonial, su talante crítico y sobre todo la forma de leer problemas como la raza y el género en el contexto del desarrollo, me han permitido proponer discusiones mucho más enriquecedoras en estos

debates. A ellos les debo también la conexión con el profesor Maesschalck y con los colegas del CPDR.

Al profesor Jean Leclercq, del Instituto Superior de Filosofía (UCLouvain), que ha hecho parte de mi comité de acompañamiento desde el inicio de este proceso y siempre ha sido receptivo y empático con esta investigación. Sus comentarios y reflexiones sobre los avances que presenté en la prueba de confirmación me han permitido hilar con mayor agudeza y abrirme a disertaciones sobre coporalidades y espiritualidades como parte del trabajo político del ejercicio decolonial que habíamos empezado a proyectar en dicha etapa de la investigación.

A la profesora Julia Suárez-Krabbe también mi gratitud. Han sido varios encuentros, diálogos y anécdotas que nos han unido desde ya hace varios años. Nuestras largas conversaciones tanto en Bogotá como en Copenhague, su experiencia académica y militante, la forma disruptiva y disidente con la que asume el trabajo investigativo y la práctica decolonial han sido inyecciones de coraje para poder elaborar esta tesis. El haber hecho el prólogo de la publicación que se derivó de mi trabajo de maestría (2014), su invitación a realizar una estancia como profesor visitante en la Universidad de Roskilde en Dinamarca (2016) y su constante acompañamiento en estos años de doctorado son solo algunas expresiones de su generosidad para conmigo.

También que sea la oportunidad de expresar mis reconocimientos a profesores que han hecho parte de mi proceso formativo, incluso mucho antes de esta aventura del doctorado, quienes han sido fuentes de inspiración para pensar problemas como los que aquí hemos tratado. Al profesor Santiago Castro-Gómez, por permitirme seguir de cerca su trabajo, por su apertura y su receptividad siempre a la escucha sin condicionamientos. Al profesor Arturo Escobar, con quien he podido compartir en diferentes momentos y en quien he encontrado una importante motivación para dedicarme a pensar el problema del desarrollo. A la profesora Rita Segato, cuyo valor de pensamiento y la radicalidad de sus posiciones frente a problemas asociados al género y al patriarcado me han permitido implicarme mucho más en esta materia. Pienso también aquí en el profesor Franklin Púa, mi maestro de filosofía latinoamericana en mis años de pregrado y maestría. En la profesora Juliana Flórez-Flórez, del Instituto Pensar de la Universidad Javeriana en Bogotá, quien me ha compartido su sensibilidad para el trabajo conjunto con los movimientos sociales, especialmente aquellos de luchas feministas. En la profesora Manuela Boatcă de la Universidad de Friburgo en Alemania, por su rigurosidad y compromiso con el pensamiento decolonial desde la academia europea y global. En el profesor Anders Burman, de la Universidad de Gotemburgo en Suecia, por sus los comentarios especialmente alrededor de la idea de desobediencia ontológica, por escuchar mis inquietudes a este respeto y tener la voluntad de compartir conmigo sus experiencias en el trabajo con pueblos de los Andes. En la profesora Diana Gómez-Correal del Centro Interdisciplinario de Estudios sobre Desarrollo de la Universidad de los Andes en Bogotá, por acompañarme en diferentes iniciativas, por las conversaciones sobre temas de desarrollo, paz y género en perspectiva decolonial desde el contexto colombiano.

Así mismo, quiero agradecer a los miembros del jurado que tuvieron a bien el interés y compromiso para con la lectura y discusión con los argumentos aquí expuestos.

***

En este decurso he podido también tener la buena fortuna de estar todo el tiempo acompañado y sentir el amor de mi familia. Fueron ellos los que me han sacado de momentos complejos. Especialmente mi eterna gratitud para mi pequeña Charlotte, a quien he debido restarle tiempo a su lado e historias y quien ha tenido que crecer estos años con la promesa de que un día su papá regresará para ella, pero con la alegría de tener una mamá que ha hecho el mejor trabajo posible. A mis padres, Hermes y Marina, y hermanos, Tatiana y Emanuel, les agradezco por su paciencia, por lidiar con mis constantes cambios de ánimo y con mi ausencia.

***

De igual forma, tuve la suerte de estar rodeado de maravillosos seres humanos que no escatimaron esfuerzos en obsequiarme toda su benevolencia, hospitalidad y sustento, tanto en Colombia como aquí en Bélgica. Quiero agradecer a mi gran amigo Felipe Trujillo, a quien le debo además precisiones de conceptos económicos y una lectura atenta de los primeros dos capítulos de la tesis. A Sandra Valencia, por su sabiduría y por transmitir siempre serenidad en situaciones difíciles. A José Luis Luna, por su lucidez. A Margarita Campos por su amor de madre y confianza desmedida, por haber creído en mí desde el primer día de estudios en Bogotá. A Jimmy Lugo y su esposa Luz Helena Rodríguez por abrirme las puertas de su hogar, así como escenarios académicos en el campo de la agroecología y la ecología política. A Jhonn Edisson Hernández y Fabio Sánchez, por ser fuentes de alegría y por ofrecerme generosamente su amistad. A Julián Beltrán por ofrecerme profundas conversaciones sobre temas políticos y espirituales, por regalarme su acogida tanto en Colombia, como en París y Barcelona.

Quiero dar gracias también al equipo de profesores de la Cátedra Ambiental de la Universidad del Tolima. Especialmente a Marcela Flórez, Jairo Andrés Velásquez, Jorge Mario Vera y Andrés Campos, por abrirme espacios de formación y diálogos muy valiosos durante estos años, donde además he podido compartir varias de las ideas contenidas en este trabajo.

***

De igual manera, la vida en Louvain-la-Neuve y Bruselas no ha sido menos generosa al permitir rodearme de personas con gran corazón. Es el caso de mis colegas y amigos allegados al CPDR, en particular, y a la Universidad Católica de Lovaina en general. La experiencia de trabajar y escribir una tesis en medio de un grupo de personas con un especial calor humano ha sido ya uno de los regalos más especiales que me ha dejado la vida. Quiero agradecer así a Miriam Barrera por su solidaridad y su bondad incomparables. A Manuel Tangorra por su comprensión, generosidad y por los muchos momentos compartidos alrededor de nuestros gustos por el futbol y la filosofía, así como a su esposa Marina Gamba por su receptividad, su escucha, su agudeza en el análisis de temas de género y por sus comentarios al último capítulo de esta tesis. A Oscar Palacios, por nuestras conversaciones sobre problemas de filosofía política contemporánea, especialmente alrededor del pensamiento de Heidegger, Badiou y Rita Segato; también por sostenerme y ser una voz de aliento en momentos difíciles. A Juliano Bonamigo, por su increíble creatividad y el tiempo dedicado a clarificar y organizar este documento. Así mismo, quiero hacer extensivo el reconocimiento a colegas que me han antecedido un poco en el CPDR y en la Universidad pero que, de igual forma, han hecho parte de este

proceso dándome su acogida y momentos de aprendizajes: a Aníbal Pineda, Juan Pablo Bermúdez, Cristián Valdés, María Angélica Sánchez, Lina Álvarez, Juan Carlos Benito, Christine Frison, Nick Cunneen, Matías Silva, Santiago Gómez Obando, Ángela Ocampo. También fueron importantes en estos años amigos como Marco Flórez, Elisabet Supply, Juan Carlos Ríos, María Teresa de la Cruz, Carlos Reffers, Marcela Lobo, Patricio Araya, Pauline Otzenberger y Costantino Paonessa.

Je tiens également à remercier Rebecca Reichenberg et Arthur Longneaux pour m'avoir permis d'approfondir mes connaissances sur la valeur et la puissance de l'idéalisme allemand, malgré ma compétence communicative limitée en français. Je voudrais aussi exprimer mes sentiments de profonde gratitude à Oleg Bernaz et Saki Kogure, non seulement pour les longues conversations sur des questions philosophiques, politiques et sociales, ou pour leur lecture attentive des travaux que j'ai fait en français pendant ces années de doctorat, mais aussi pour m'avoir accueilli comme un membre de leur famille et m'avoir apporté tout leur soutien.

Au propre, j'aimerais faire part de toute ma gratitude à l'équipe administrative du CPDR et de l'UCLouvain qui m'ont soutenu dans les démarches concernant le doctorat. A Ewa Stasiak, pour sa patience et pour son accueil chaleureux ; à Sybille Descampe et Caroline van Schendel, pour leur sourire et leur aide opportune quand j'en avais besoin ; et à Gabriela Bidegain pour avoir facilité toutes les formalités administratives concernant la bourse et les voyages entre la Colombie et la Belgique.

***

Finalmente quiero agradecer a las personas que hicieron de la vida en Bélgica una experiencia afable y enriquecedora: a Margot Tudela, Luis Valencia, Sandra Murillo, Miguel Bernal, Oscar Posada y Julián Villegas, quienes son parte de la comunidad que confió en mí desde la llegada a este país y me brindaron su amistad, su tiempo y consejos prácticos para la vida en este territorio. Más recientemente amigos con los que he podido establecer lazos profundos de cariño, afecto y reciprocidad: David Ballesteros, a quien le estaré eternamente agradecido por su apoyo incondicional en la última etapa de escritura. A José Aníbal Peña, Jorge Penagos y Armando Cando, que junto con sus compañeras e hijos me permitieron sentir el calor de hogar en tierras extranjeras.

A todos ustedes y a todas las demás personas que han contribuido a este proceso, que puedan acercarse a esta tesis y se me haya pasado nombrar, muchas gracias.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN 1
Sobre la cuestión y los objetivos 2
La opción decolonial, una grieta en lo real 2
El uso de lo ontológico 8
Remarcas metodológicas 16
Una aproximación fenomenológica a la pregunta por el *cómo* decolonial 16
Esquema de la investigación 23

I. DESARROLLO, COLONIALIDAD Y DESPOLITIZACIÓN DE LA ECONOMÍA 30

1. CUESTIONES SOBRE EL HORIZONTE DE COMPRENSIÓN DEL DESARROLLO: CONSIDERACIONES DESDE AMÉRICA LATINA 31
1.1. La tensión moderna-colonial-capitalista 36
1.1.1. Sobre las contradicciones del imaginario desarrollista: 36
1.1.2. El proyecto ontológico del "encubrimiento" 41
1.2. Sobre el carácter mitológico del desarrollo o la falacia desarrollista: 46
1.2.1. Organizar el mundo sobre espejos y ficciones 46
1.2.2. La maldición del subdesarrollo: el camino hacia una experiencia de vida subordinada ..... .52
1.3. Eurocentrismo, Occidente y progreso 64
1.3.1. Vestigios ideológicos del desarrollo 64
1.3.2. Tras las huellas del progreso en occidente 70
1.4. Sobre las prácticas capitalistas y el proyecto de muerte: 77
1.4.1. El desarrollo como proyecto de muerte 77
1.4.2. La reducción capitalista de la economía 81

2. DISCURSOS DEL DESARROLLO Y DESPOLITIZACIÓN DE LA ECONOMÍA EN AMÉRICA LATINA 87
2.1. Desarrollo, libertad y sentido común 93
2.1.1. Sobre la idea de raza y la conducción de la libertad 93
2.1.2. Desarrollo y libertad: consideraciones en torno a la lectura de Amartya Sen 102
2.2. Desarrollo y economicismo: la economía en mano de "expertos" 110
2.2.1. Sobre la fetichización de la economía 110
2.2.2. El desarrollismo de la CEPAL: el proyecto modernizador de la economía 117
2.3. Desarrollo y dependentismo en América Latina 123
2.3.1. Limitantes metodológicas y políticas del materialismo histórico 123
2.3.2. Exterioridad, dependencia y liberación: apuntes sobre la Teoría de la Dependencia 133
2.4. Desarrollo y culturalismo: la economía como discurso cultural 141
2.4.1. Dilemas de la acción política y la construcción de subjetividad en la lucha decolonial 141
2.4.2. Sobre la lectura discursiva del desarrollo y su anclaje culturalista 149

II. REFLEXIONES SOBRE LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA COLONIAL 158

3. RESISTENCIA ONTOLÓGICA, HISTORICIDAD Y EXISTENCIA 159
3.1. Historia y trascendentalidad: más allá de la ilusión eurocéntrica 165
3.2. La idea de América en el contexto del "fin de la historia" 175
3.2.1. Universalidad y posthistoria: desplazando las contradicciones ideológicas 175
3.2.2. Ontología e historia en el encubrimiento de "América" y "América Latina" 180
3.3. Experiencia vivida y conciencia del mundo colonial 191
3.3.1. Existencia y trascendencia en la construcción de sentido en el mundo colonial 191
3.3.2. Racismo, significatividad y resistencia ontológica 196
3.4. El "mero estar" como condición de existencia del sujeto colonizado 208
3.4.1. La confrontación del "estar" en la experiencia de la negación colonial 208
3.4.2. El "mero estar" y las "posibilidades" del mundo colonial 214

3.5. De la desobediencia epistémica a la desobediencia ontológica.....220
3.5.1. Fundamentos de la dimensión ontológica de la colonialidad: más allá de la colonialidad del ser.....224
3.5.2. Sobre la toma de la tierra y la toma de los cuerpos: El acto constituyente de la Conquista de América.....233
3.5.3. Construyendo la realidad: apuntes sobre la pacificación en la Nueva Granada..239
3.5.4. La apuesta por la desobediencia ontológica.....246

4. NEGRITUD, RACISMO E INFANTILIZACIÓN DEL SUJETO COLONIZADO: NOTAS SOBRE LA *CONTRA-POÉTICA* DE LA RAZA.....253
4.1. El devenir negro del mundo: racismo e infantilización en la empresa colonialista 257
4.1.1. La infantilización como lenguaje de la dominación colonial.....257
4.1.2. Crítica de la 'razón adultocéntrica'. Temporalidad y topología de la raza.....269
4.2. Ontología política de la negritud: resistencia ontológica, poética de la vida y aisthesis decolonial.....280
4.2.1. El problema de la línea de color: de-velando la doble conciencia.....280
4.2.2. La negritud como experiencia poética de la vida.....289
4.2.3. Corporalidad, historicidad y aesthesis decolonial.....301
4.3. La apuesta por una poética de la relación: hacia la activación política de la relacionalidad.....312
4.3.1. "Habitar la frontera en re-existencia". Relación, universalidad y desviación.....312
4.3.2. Pluriversalidad, ontologías relacionales y sentipensar con la tierra: políticas de lugar y defensa de la vida.....322

5. PATRIARCADO, (DES) GENERIZACIÓN Y FEMINIZACIÓN DEL SUJETO COLONIZADO: EL FEMINISMO DECOLONIAL COMO CONTRA-POÉTICA DEL GÉNERO.....339
5.1. Sobre la centralidad del género en la matriz ontológica colonial. Desarrollo, dignidad humana y violencia sexual.....348
5.1.1. Diferencia sexual como diferencia ontológica colonial: del *ego* conquiro al *ego* fálico.....348
5.1.2. Feminización del sujeto colonial en la conquista de América.....357
5.2. El orden político patriarcal: entre la estructura jerárquica-simbólica y el mandato moral de la masculinidad.....366
5.2.1. Tensiones feministas en la comprensión de la profundidad histórica del patriarcado.....366
5.2.2. Construcción de masculinidad y entronque patriarcal: notas sobre la violencia expresiva de género, el multiculturalismo desarrollista y el retorno conservador del discurso moral.....379
5.3. La crítica de la colonialidad del género y el trabajo político del feminismo decolonial. Repolitizar la economía en clave feminista.....388
5.3.1. Desafíos de la colonialidad del género en torno al trabajo decolonial. Apuntes para una cartografía otra de la universalidad.....388
5.3.2. Trazos de la potencia del feminismo decolonial: más allá de las políticas de identidad.....398
5.3.3. Notas sobre las acciones colectivas y el espacio doméstico. Por una economía del afecto y el cuidado.....409
CONCLUSIONES.....421
BIBLIOGRAFÍA.....442

INTRODUCCIÓN

La filosofía ha tenido y sigue teniendo la tarea apremiante de promover el pensamiento crítico y, a partir de allí, la comprensión de fenómenos sociales que contribuyen a la determinación del sentido de la realidad. El análisis de problemas como el del desarrollo en sociedades contemporáneas no es un asunto menor que escape a dicho compromiso, sobre todo si atañe al contexto de pueblos que históricamente han sido afectados por la violencia, la exclusión, la desigualdad y que demandan la transformación de las condiciones que reproducen y justifican dicha dinámica.

El trabajo que aquí presentamos se orienta por tal convicción. Para ello, entendemos la *crítica* como el cuestionamiento de las condiciones de posibilidad de algo, no solo del conocimiento, sino también de aquello dado como real en el mundo social, además de posibilitar caminos diversos de comprensión y acción respecto a los que generan condiciones de opresión. Pensamos que no se trata de un simple ejercicio de rechazo, como oponerse arbitrariamente a algo; de hecho, no todo esfuerzo de negación o de oposición debe asumirse como *crítico*. Por el contrario, en un movimiento más profundo, la *crítica* nos permite distinguir aquello "que es" de aquello que lo hace ser como tal, de forma que se abre a la posibilidad de visibilizar las condiciones de emergencia de ese 'algo' que es puesto en cuestión, con el fin de desnaturalizarlo, es decir, mostrar que allí detrás no hay una condición esencial o pura; en lo que nos concierne, se traduciría en poner de manifiesto que las prácticas, subjetividades, identidades e imaginarios que son forjados en el mundo colonial y que parecen revelarse como un estado de permanente subordinación, aparentemente anclado en la naturaleza de aquellos sujetos colonizados golpeados por el flagelo de la violencia colonial, son constituidos por fuerzas históricas, transitorias, contingentes y múltiples y, por tanto, estas mismas son desplazables, desmontables, transformables.

Antes que preguntarnos por lo que fuese algo así como el *qué* de algo (en este caso, del fenómeno del desarrollo), consideramos la imperiosa necesidad de seguir interrogando desde el *cómo* en su amplia expresión, labor que podríamos sintetizar en dos dimensiones. Por un lado, pensando en la forma *como* operan las relaciones de poder que constituyen ese algo, es decir, la manera como estas fuerzas se articulan, convergen, se entrecruzan

para formar la matriz constituyente de poder colonial sobre la que se sostiene el desarrollo. Por otro lado, imaginando posibilidades para lo que sería el *cómo decolonial*, la *praxis* decolonizadora-emancipadora, el trabajo de intervención política en el tejido social con comunidades excluidas, en la producción de *vínculos* (relaciones) y en la articulación de luchas en torno a diferentes mecanismos que legitiman un nivel de violencia a nivel global y la organización desigual de la sociedad.

1. Sobre la cuestión y los objetivos

1.1.La opción decolonial: una grieta en lo real

La siguiente investigación se plantea el interrogante alrededor de los efectos de la matriz ontológica colonial en la experiencia vivida de sujetos colonizados[1], especialmente en el contexto del desarrollo en América Latina desde la perspectiva decolonial[2]. Nos parece que adentrarnos a la investigación sobre lo que denominamos la "dimensión ontológica de la colonialidad" a través del desarrollo y, en general, de la *experiencia económica* es un camino oportuno para poner de manifiesto las "condiciones ontológicas" de la empresa colonial en proyectos históricos que han sumergido a estos pueblos en permanentes condiciones de dominación, desigualdad, violencia y muerte.

Por ello, la hipótesis principal de este trabajo radica en el hecho de considerar que los discursos y prácticas del desarrollo que han operado en América Latina se encuentran constituidos por la matriz ontológica de poder colonial (colonialidad) y, por tanto, pueden ser leídos como instrumentos coloniales cuyo principal efecto es la despolitización de la economía. Esta despolitización tiene que ver, por un lado, con la supresión de posibilidades de lucha y acción política emancipatoria (resistencia política), tal como lo mostramos en la primera parte de la tesis; pero, por otro lado, concierne a la anulación de

---

[1] Cf. F. FANON, *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, 2009. Cf. A. CESAIRE, *Discours sur le colonialsime. Suivi de Discours sur la Négritude*, Présence africaine, Paris, 2014. Cf. N. MALDONADO-TORRES, «Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto», en Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007.

[2] Cf. E. LANDER (ED.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, 2000. Cf. A. ESCOBAR, «Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano», *Tabula Rasa*, vol. 1, 2003. Cf. S. CASTRO-GÓMEZ; R. GROSFOGUEL (EDS.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO y Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007.

la "resistencia ontológica" producto de la violación del proyecto de existencia de las comunidades a través de la implantación de mecanismos como la raza y el género que se instalan en el ámbito significativo de la experiencia vivida del sujeto colonizado (horizonte de vida subordinada) .

Esta hipótesis asume que los supuestos o condiciones ontológicas son *anteriores* a las opciones epistemológicas e incluso metodológicas y repercuten en las formas de pensar la configuración del mundo y no solo sus representaciones o abstracciones teóricas, entendidas como una cierta relación *exterior* entre conocimiento y realidad (entre sujeto y objeto), es decir, no se trata de definir una forma de conocer, sino una forma de constituir el mundo. Por el contrario, y bajo la tutela de este supuesto, se pretende aquí *romper* con la sutura epistemológica que sostiene que el ejercicio de reflexión teórica solo puede preguntarse por las condiciones de posibilidad del conocimiento[3]. Sin embargo, el hecho de que los consideremos como *anteriores* no se traduce en el interés por crear narrativamente una serie de *continuidades* que hiciesen posible reconstruir el origen y evolución de los discursos desarrollistas o de las ideas colonialistas en América Latina. Buscar el *origen* es perseguir lo ya dado, lo que está naturalizado sin lugar a ser puesto a discusión. Esta preocupación por el origen se encierra en el juego de las esencialidades, en el mundo de la homogeneidad, de las identidades cuidadosamente replegadas sobre sí mismas[4]. Pensamos más allá de esto, en términos de rupturas, indeterminaciones, vacíos y líneas de fuga que forjan los espacios de las *discontinuidades* y que son constitutivos de lo dado. Apostamos por un ejercicio de reflexión de 'lo ontológico' (no propiamente un tratado de ontología) como 'apertura de lo dado', como una 'grieta en lo real' (fisuras, grietas, brechas). Debemos añadir que, ciertamente, no pretendemos hacer un tratado de ontología o de algo que fuese entendido como una "ontología del desarrollo". Más bien pensamos acercarnos desde ámbitos como la filosofía política, la filosofía de la historia, (incluso de la existencia) y, particularmente, desde un pensamiento político de corte decolonial a una reflexión ontológica sobre las condiciones que posibilidad del desarrollo,

---

3 E. BISET; R. FARRÁN (EDS.), *Ontologías políticas*, Ediciones Imago Mundi., Buenos Aires, 2011, p. 3.

4 M. FOUCAULT, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire. Texte n°84 (1971)», en *Dits et écrits I. 1954-1975*, Quarto-Gallimard, Paris, 2001, pp. 1006-1007.

que aquí intentamos analizar desde las ideas de *matriz ontológica colonial* y *diferencia ontológica colonial*.

Para producir esta ruptura, y como primer paso o apuesta hacia a un *posicionamiento ontológico* en el abordaje del problema del desarrollo, consideramos de forma transversal en esta pesquisa la noción proveniente del enfoque decolonial que parte del concepto de "pensamiento de frontera" y avanza hacia lo que en el capítulo cuarto denominamos "habitar la frontera en re-existencia" (desobediencia ontológica). Como nos lo enseña Mignolo, esta labor no concierne a una simple necesidad de 'explotar' un nuevo campo de estudio, sino a la posibilidad de considerar nuevos lugares de enunciación a partir de los cuales se puedan establecer una serie de articulaciones-relaciones conceptuales y políticas de las perspectivas subalternas (sujetos colonizados, subalternizados, racializados, feminizados), provenientes del desafío de la *diferencia colonial* (en nuestro caso, *diferencia ontológica colonial*) y de los intersticios[5]. Por ello, un paso importante para la contribución de dicha hipótesis tiene que ver con un distanciamiento y subversión de las perspectivas epistemológicas-discursivas, o –como decimos de la mano de William E. Connolly– de la 'la primacía de la epistemología', que se limita a la discusión alrededor del acceso a criterios de conocimiento a partir de los cuales se llega a proporcionar procedimientos *neutrales* para plantear o resolver, según sea el caso, problemas ontológicos. Para este autor, dicha primacía es la razón por la cual la discusión ontológica no ha sido acreedora de una especial atención por parte de las ciencias sociales y humanas[6].

Una intuición similar (impulsada en buena parte por estudios previos realizados[7]) motivó la formulación del proyecto de investigación del cual se derivó el trabajo que aquí

---

[5] W. MIGNOLO, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, Madrid, 2003, p. 76. Cf. S. CASTRO-GÓMEZ; O. GUARDIOLA-RIVERA; C. MILLÁN DE BENAVIDES (EDS.), *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial*, CEJA, Bogotá, 1999. Cf. G. ANZALDÚA, *Borderlands/la Frontera: The New Mestiza*, Aunt Lute, San Francisco, 1987.

[6] Para Connolly la *primacía epistemológica* asume las ideas de sujeto, objeto, representación y conocimiento como parte de lo dado, es decir, como si ya estuvieran prefijadas en su ámbito de aplicación. Esto conlleva a asumir los criterios de verdad como correspondencia, coherencia o consenso respecto a lo que es tenido como realidad; de forma que el carácter *contingente* y *discutible* que pudiese considerarse de las condiciones ontológicas queda excluido de toda problematización W. E. CONNOLLY, *The Ethos of Pluralization*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1995, p. 5.

[7] Cf. J. J. LOSADA CUBILLOS, «Los estudios poscoloniales y su agenciamiento en el pensamiento crítico latinoamericano», *Criterios*, vol. 4, 1, 2011; Cf. «La crítica poscolonial y la cuestión del ser: acotaciones

presentamos. En aquel momento aludíamos a que los avances en la reflexión sobre el nivel ontológico de la colonialidad (colonialidad del ser: diferencia ontológica colonial) no han sido tan numerosos en comparación con el ámbito discursivo (colonialidad del poder y colonialidad del saber: diferencia colonial) y que constituían uno de los puntos menos elaborados (como también lo reafirmamos al final del capítulo dos del presente documento) en materia de los estudios decoloniales en América Latina e incluso en lo que respecta a la comprensión del fenómeno del desarrollo (relación entre ontología y desarrollo)[8]. Este fenómeno podría relacionarse, como lo mostraremos más adelante, con la falta de atención al nivel de lo político (universalidad del gesto político) donde se juegan las coordenadas sensibles de fijación de sentidos e imaginarios colectivos; con la dificultad de visibilizar la profundidad histórica y las intersecciones de los mecanismos coloniales de poder (deshistorización de fenómenos asociados a la raza y al género); y, sobre todo, con la indiferencia frente a cuestiones filosóficas, existenciales, ontológicas, que generan aspectos relevantes para acercarse a las condiciones sobre las que se constituye el horizonte de experiencia de vida subordinada (el despliegue de la existencia misma) de sujetos colonizados[9].

De esta forma, la operación del 'pensamiento de frontera' de la *opción* decolonial (desprendimiento y apertura) nos permite abrir lo dado, no solo como cuestionamiento de la diferencia colonial (desobediencia epistémica), en tanto mecanismo de construcción de un saber imperial, racial, es decir, de la matriz productora del discurso colonial[10], sino también como confrontación con la matriz ontológica constituyente y relacional que funda un orden nuevo y especialmente establece los criterios para la organización desigual de la sociedad sobre privilegios históricos heredados de presupuestos raciales y patriarcales que

---

preliminares», *Revista Filosofía UIS*, vol. 11, 2, 2012, Universidad Industrial de Santander; Cf. *Ontología y poder colonial: claves analíticas a propósito de la colonialidad del ser*, Editorial Bonaventuriana, Bogotá, 2014; Cf. J. J. LOSADA CUBILLOS (ED.), *Lecturas Críticas del Desarrollo: Perspectivas Latinoamericanas*, Editorial Bonaventuriana, Bogotá, 2014.

8 Nos ocuparemos más delante de esta distinción del ámbito discursivo y el ontológico de la colonialidad. Sin embargo, para otra ilustración que permite adentrarse en la diferencia entre estos dos escenarios se puede ver el siguiente trabajo: Cf. S. CASTRO-GÓMEZ, *La poscolonialidad explicada a los niños*, 1. ed., Editorial Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Universidad Javeriana, Popayán, 2005.

9 Cf. R. BERNASCONI (ED.), *Race and racism in continental philosophy*, Indiana University Press, Bloomington, 2003; Cf. L. GORDON, *Fanon and the crisis of European man: An essay on philosophy and the human sciences*, Routledge, New York, 1995; Cf. C. WARREN, *Ontological Terror. Blackness, nihilism, and emancipation*, Duke University Press, New York, 2018.

10 Cf. W. MIGNOLO, *La désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, Peter Lang, Bruxelles, 2015.

convergen en y despliegan la *diferencia ontológica colonial*, tal como mostramos al final del capítulo tercero. De esta manera, la posición ontológica en el trabajo decolonial como apertura de lo dado implica al menos dos cosas: por un lado, que existe una diferencia entre lo dado (lo que se naturaliza y se presenta como realidad) y aquello que lo hace ser como tal (condiciones o supuestos ontológicos); por otro, la consideración del carácter contingente y discutible de dichos presupuestos ontológicos en los que se constituye el mundo colonial. De manera que, como apuntan también Biset y Farrán, al introducir una grieta en lo real, lo dado deja de ser *evidencia* o *inmediatez*, para convertirse en algo cuya constitución es contingente, histórica, transitoria y disputable. Lo dado se abre como posibilidad. De esta forma, en los términos de estos autores, una indagación ontológica se presenta como aquella que piensa los modos que configuran lo dado, es decir, los procesos contingentes, múltiples, desde los que se estabiliza una forma de lo existente[11].

Nos parece importante hacer estas precisiones para adentrarse en la investigación del desarrollo en clave ontológica con relación al despliegue del poder colonial. Podría advertirse, en el pensamiento decolonial en América Latina, que la balanza se inclina hacia la consideración del desarrollo como un "régimen de representación" a partir del cual los pueblos de Asia, África y Latinoamérica llegaron a ser definidos como "subdesarrollados" y, por consiguiente, necesitados de desarrollo[12]. Con esto, consideramos que el interés ha girado en torno, sobre todo, a asuntos que atañen a la *dimensión discursiva* de operatividad del poder colonial y, con ello, a develar los efectos de la *diferencia colonial* en la construcción de un saber o proyección sobre el otro colonizado. En este ámbito se tiende a analizar el desarrollo como un discurso de origen occidental que opera como un poderoso mecanismo para la producción cultural, social y económica del Tercer Mundo[13]. Este tipo de perspectivas asume críticamente el desarrollo; además, tiende a visibilizar aspectos heredados del legado colonialista, formula cuestionamientos alrededor de los medios o mecanismos a través de los cuales estos pueblos fueron inventados como "tercermundistas" o como "naciones subdesarrolladas" y se propone tareas en torno a la

---

11 E. BISET; R. FARRÁN (EDS.), *Ontologías políticas*, cit., p. 5.

12 Cf. A. ESCOBAR, *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton University Press, New Jersey, 1995.

13 A. ESCOBAR, «El "postdesarrollo" como concepto y práctica social», en Daniel Mato (ed.) *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2005, p. 18.

transformación de la economía política de la verdad, a la generación de nuevos discursos y representaciones (pluralidad de discursos), a la formulación de éticas y epistemologías locales y comunitarias[14]. Sin embargo, tales perspectivas no nos ofrecen necesariamente los elementos suficientes para adentrarnos en el dominio ontológico de la matriz colonial de poder, así como para dimensionar alternativas a lo que existe, a lo que se presenta como dado, más allá de un escenario que concierne a la mera subjetividad, pues sospechamos de los proyectos que ofrecen soluciones individuales a los problemas colectivos. Si bien nos interesamos por los efectos de la colonialidad y del hecho colonial, pretendemos hacerlo desde una perspectiva que no limite las relaciones múltiples de poder y fuerzas a marcos epistemológicos o discursos desarrollistas, al mismo tiempo que nos abra la posibilidad de identificar mecanismos para la intervención (una grieta en lo real) de aquellas instancias donde se forjan el sentido común y los imaginarios sociales, la sensibilidad compartida, una labor eminentemente política[15]. Así, como explica Castro-Gómez, una cosa es entender la emergencia histórica de los dispositivos del poder colonial y otra muy distinta es entender cómo pueden combatirse políticamente esos dispositivos[16].

Para llevar a cabo dicho trabajo de intervención decolonial, se hace necesario entonces cuestionar, atacar la matriz constituyente en la que se entrecruzan las diferentes líneas-fuerzas de poder colonial que forja el horizonte de inteligibilidad del sujeto colonizado (sistema de referencias) que da sentido al espacio de experiencia y a las prácticas económicas que son alineadas a la dinámica desarrollista. Otro tipo de interrogantes y tareas toma lugar aquí en el ejercicio decolonial (*cómo decolonial*). Dichas preguntas se dirigen a indagar, por ejemplo, la forma como el contenido histórico de los mecanismos coloniales que subyacen a las prácticas desarrollistas es suprimido (deshistorización de las relaciones de poder) y con ello se niega a la posibilidad de comprender la realidad en términos de procesos históricos articulados; así mismo, a saber de qué manera las relaciones económicas y de producción son despolitizadas, es decir,

---

[14] Cf. KOTHARI; A. SALLEH; A. ESCOBAR; F. DEMARIA; A. ACOSTA (EDS.), *Pluriverso. Un diccionario del posdesarrollo*, Icaria editorial, Barcelona, 2019.

[15] Cf. S. CASTRO-GÓMEZ, *Historia de la gubermamentalidad II. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*, Siglo XXI editores - Pontificia Universidad Javeriana - Universidad Santo Tomás, Bogotá, 2016.

[16] S. CASTRO-GÓMEZ, «Mirar en retrospectiva. Debates en torno a las genealogías de la colonialidad y el papel de la filosofía política en América Latina», en Adán Salinas Araya (ed.) *Filosofía política y Genealogías de la colonialidad*, CENALTES, Viña del Mar, 2017, p. 227.

despojadas de su talente político, colectivo, universal, etc.; de igual manera, a pensar cómo es que la resistencia, la agencia política y/o la capacidad emancipatoria-transformadora son reducidas y conducidas por las dinámicas de poder que legitiman y promueven el desarrollo. Este tipo de inquietudes son las que nos planteamos en las discusiones que se proponen en los diferentes capítulos. De esta forma, las tareas que se presentan a un ejercicio de esta índole tienen que vérselas justamente con la necesidad de contribuir a la visibilización de la profundidad histórica de los supuestos de la matriz constituyente de poder colonial (raza y género), es decir, considerar este poder en su carácter múltiple, contradictorio, transitorio e histórico, sin reducirlo a una narrativa historiográfica, epistemológica, discursiva, cultural o esencialista del desarrollo. Así mismo, implicaría una *praxis* decolonial de desobediencia ontológica (desprendimiento y apertura) que permita activar creativamente la condición relacional de fuerzas contra-fácticas, contra-hegemónicas, de luchas políticas para la transformación de lo dado en la era del desarrollo.

1.2.El uso de lo ontológico

La pregunta por la dimensión *ontológica* de la colonialidad nos lleva de entrada a plantearnos el cuestionamiento por el lugar de lo ontológico en esta investigación. Digamos que el uso que le damos a este término se desprende de una noción de *ontología* que pretende desligarse de un cierto reduccionismo que tiende a esquematizarla bien sea en una versión formal (del estudio del ser en tanto que ser) o en una perspectiva material (aspectos y sectores específicos de la realidad o su misma representación a través de determinadas teorías)[17]. Por el contrario, en un sentido amplio entendemos la ontología como el campo de investigación que se dirige a estudiar "aquello que es", las condiciones de posibilidad para que "lo que existe" pueda darse como realidad (lo dado), así como las diferentes "maneras de ser" o "estar en el mundo" del ser humano, sus diversas relaciones, tensiones entre sí y con otras formas de vida no humana, así como el conjunto de conocimientos que se deriva de la comprensión de estas interacciones.

Lejos de una visión teleológica que presuponga la ontología como el estudio de la naturaleza última y esencial de los entes, pensamos más bien en un escenario de conflictos por la fijación del sentido, campo de tensión en el que se producen permanentes

[17] A. VARZI, *Ontologie*, Ithaque, Paris, 2010, p. 14.

enfrentamientos de registros, de fuerzas e incluso de líneas de escape frente aquello que se constituye como algo "que es" y que no necesariamente debe ser reducido a la región del *no-ser* (negación del ser) o como oposición al ser. Con esto no queremos decir que esta noción de ontología excluya la posibilidad de cualquier fundamento, o que no tenga que ver con la pregunta por el ser; por el contrario, supone la ausencia de *un* fundamento último, dado que solamente sobre la base de esa ausencia los fundamentos (en plural) son posibles[18]. Consideramos que en el mundo social se producen permanentemente procesos de naturalización de significados sobre lo 'que es', que se convierten en una suerte de puntos nodales, de criterios de organización y jerarquización que ofrecen cierta uniformidad, pero que en ningún caso pueden escapar a la dinámica conflictual a través de la cual han llegado a ostentar ese grado de arraigo, fijación y naturalización. Dicho de otra manera, pensar en términos ontológicos no lleva a considerar un terreno *neutral* donde las diferentes "ontologías" (a manera de singularidades históricas, es decir, en lo históricamente constatable que se deja ver como estructurante de los movimientos de configuración social) entran posteriormente en disputa, sino otorgarle al conflicto un carácter ontológico[19].

Si bien consideramos que formular este tipo de análisis a partir de la idea de *fundamento* puede ser problemático para dilucidar este ámbito, sí nos parece relevante aceptar que el pensar ontológico requiere a todas luces una instancia o núcleo constitutivo, aunque incluso éste no pueda ser representado o definido, aunque aparezca como una inconsistencia, como una falla, como transitoriedad o como un vacío y que no debe confundirse con un *principio supremo de razón determinante*[20]. La necesidad de esta posición se hace manifiesta ante el riesgo de relativizar y trivializar el ejercicio analítico y crítico de aquello que se *constituye* históricamente (inclusive de forma violenta) como lo "que es", así como de los conocimientos que de allí se desprenden, es decir, de la posibilidad de determinar bajo qué condiciones son posibles una ciencia, cualquiera que

[18] E. BISET, «¿Qué es una ontología política?», *Revista Internacional de Pensamiento Político*, vol. 15, 2020, Universidad Pablo de Olavide, p. 331.

[19] *Ibid.*

[20] M. HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Gallimard, Paris, 1951, pp. 50-51. Cf. M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1967. Cf. M. HEIDEGGER, *Concepts fondamentaux*, Gallimard, Paris, 1985.

sea, una conciencia moral, un juicio sobre la belleza, un proyecto histórico[21] o, como en nuestro caso, una matriz constituyente de poder colonial. Pensamos aquí en una idea de ontología más cercana a la propuesta por Foucault alrededor de la noción de "ontología histórica y crítica de nosotros mismos" que a la "ontología fundamental" de Heidegger, pero que no excluye el diálogo con las dos. En el texto, *Qu'est-ce que les Lumières ?* (¿Qué es la Ilustración?) el pensador francés señala que una ontología de esta índole debe apartarse de aquellos proyectos que pretendan ser *globales* y *radicales*, esto pues, a su juicio, se trata de programas que, bajo el pretexto de buscar una sociedad distinta, un modo de pensar diferente, de promover otra cultura, otra visión de mundo, no han conducido más que al retorno hacia las más peligrosas tradiciones[22]. Al no ostentar este tipo de pretensiones fundamentalistas, una tal *ontología* se permite responder una serie abierta de cuestiones, desarrollar un número no definido de indagaciones que se pueden multiplicar y abordar tanto como se quiera, siempre teniendo por delante el horizonte de responder inquietudes del tipo: "cómo nos hemos constituido como sujetos de nuestro saber, cómo nos hemos constituido como sujetos que ejercemos o soportamos las relaciones de poder; cómo nos hemos constituido como sujetos morales de nuestras acciones"[23]. En consecuencia, agrega Foucault, una ontología de este talante debe ser considerada no propiamente como una teoría o como una doctrina, ni siquiera como un cuerpo permanente y consistente de un saber que se acumula, pues se trata ante todo de una actitud, de un *ethos*, que conduce a un análisis histórico de los límites que nos son impuestos y un experimento de la posibilidad de rebasar esos mismos límites[24].

Es verdad que al campo de estudio de la ontología en la filosofía occidental le antecede una primacía metafísica de un fundamento originario como expresión normativa de lo que se asume como ser del ente, en tanto objeto de unidad, inmóvil, inafectable, etc.[25]; como la doctrina del ser y la trascendencia[26]. La ontología es leída aquí como el

---

21 M. MEYER, *Pour une histoire de l'ontologie*, Quadrige - Presses Universitaires de France, Paris, 1999, pp. 145-146.

22 M. FOUCAULT, «Qu'est-ce que les Lumières ? Texte n°339 (1984)», en *Dits et écrits II. 1976-1988*, Quarto-Gallimard, Paris, 2001, p. 1394.

23 *Ibid.*, p. 1395.

24 *Ibid.*, p. 1396.

25 M. MEYER, *Pour une histoire de l'ontologie*, cit., p. 42.

26 J. RITTER; K. GRÜNDER, «Ontologie», *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. BAND 6: Mo-O, p. 1189.

estudio o conocimiento de aquello que son las cosas mismas, en tanto que substancias reducibles a un plano formal de identidad, por oposición (o exclusión) al estudio de sus apariencias o de sus atributos[27]. Esto es en parte lo que motivó la discusión que Heidegger abrió con el reclamo por el manifiesto olvido de la pregunta por el ser en manos de la "onto-teología" y el camino hacia la *ontología fundamental*[28]. Ciertamente con este filósofo alemán esta cuestión se reactualiza y sufre radicales transformaciones tomando un lugar central en el debate filosófico contemporáneo. Una de sus contribuciones, a la cual hemos acudido como recurso de diálogo en esta investigación, es la distinción entre lo *óntico* y lo *ontológico* a partir de la idea de *diferencia ontológica*, es decir, entre la región del ser en cuanto ser y aquella concerniente a los entes[29].

Vale la pena anotar en este aspecto que el uso que aquí le damos a este insumo tendrá dos connotaciones que hace falta precisar. Por un lado, de índole metodológico: nos sirve para distinguir una lectura ontológica del desarrollo (que a nuestro juicio ha sido menos elaborada en el escenario actual de estudios sobre el desarrollo), de aquella que se dirigiría a leer particularidades ónticas de este régimen (economicistas, folkloristas, etc.), más cercana a enfoques discursivos y culturalistas del desarrollo y que, por tanto, a nuestro entender dejan abierto el camino para los procesos de despolitización de la economía (ver capítulo dos). Por otro lado, de tipo conceptual: nos permite tener un punto de partida para avanzar hacia la analítica del dominio en el que se encuentra la *diferencia ontológica colonial* como horizonte de experiencia de vida subordinada o, como dijera Maldonado-Torres, en dirección a una diferencia clara entre la subjetividad humana y la condición de

---

27 L. ANDRE, «Ontologie», *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p. 715.

28 Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2018. Cf. J. RITTER; K. GRÜNDER, «Ontologie», cit.

29 En palabras de Heidegger: "Todo ello se expresa en que al problema de la diferencia entre ser y ente le damos un nombre temático: lo llamamos el problema de la *diferencia ontológica*. Qué significa aquí diferencia en un primer momento es claro: precisamente esta diferencia entre ser y ente [...] Pero no todo enunciado y opinión son ontológicos, sino solo aquellos que se pronuncian sobre lo ente en cuanto tal, concretamente respecto de aquello que convierte al ente en ente, el 'es', y a eso lo llamamos justamente el ser de lo ente. Lo ontológico es aquello que concierne al ser de lo ente. La diferencia ontológica es aquella diferencia que concierne al ser de lo ente o, dicho más exactamente, la diferencia en la que se mueve todo lo ontológico, la que éste presupone en cierta manera como su propia posibilidad, la diferencia en la que el ser se diferencia de lo ente y, al mismo tiempo, lo determina en su constitución de ser. La diferencia ontológica es la diferencia que porta y conduce tal cosa como lo ontológico en general, es decir, no una diferencia determinada que se pueda y se tenga que realizar dentro de lo ontológico". M. HEIDEGGER, *Los conceptos fundamentales de la Metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 424.

sujetos sin resistencia ontológica[30] (ver capítulo tres). Con este autor puertorriqueño concordamos en la idea de que ni la concepción heideggereana de la ontología, ni la primacía que el filósofo alemán le da a la pregunta sobre el ser proveen necesariamente las mayores bases para entender la colonialidad o la descolonización, pero sus análisis de *ser-en-el-mundo* pueden proveer elementos para la discusión, especialmente del pensamiento existencial, una tradición fructífera para la comprensión de la experiencia vivida por sujetos colonizados y racializados y en la que se ubican autores como el mismo Fanon[31].

Debemos indicar, además, que una de las grandes apuestas de esta investigación tiene que ver con cuestionar el hecho de empeñarse en continuar dando luchas decoloniales que se detienen en el nivel de 'lo óntico', donde el orden de dominación no se altera y se continúan reproduciendo nuevas formas de exclusión y dominación, basadas en el mismo núcleo o matriz de poder que se pretende combatir. En este primer escenario, por 'óntico' entendemos aquellas cuestiones, representaciones, prácticas o fenómenos que son fácilmente localizables empíricamente y que, para nuestro caso, se derivan del despliegue desarrollista[32]. Así, por ejemplo, en este trabajo no se encontrará un estudio detallado (descripción) sobre fenómenos como la pobreza, el analfabetismo, la desnutrición o el desempleo; tampoco sobre los procesos de construcción de subjetividades, identidades, representaciones culturales o sociales (pobres, subdesarrollados, oprimidos, etc.), pues, en la medida que asumimos la naturaleza ontológica y constituyente del poder colonial, entendemos que lo ontológicamente constitutivo del desarrollo (en tanto herencia colonial) es una serie de relaciones de poder

---

30 N. MALDONADO-TORRES, «Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto», cit., p. 147.

31 *Ibid.*, p. 141.

32 A propósito de esta claridad, en la entrada sobre el concepto de "lo óntico" del diccionario de José Ferrater Mora, aludiendo la distinción hecha por el mismo Heidegger, se señala: "la descripción del ente intramundano (*des innerweltlichen Seienden*) es óntica […] la descripción (la investigación, la exploración, etc.) 'queda pegada al ente' y es, por tanto, óntica; solo nos encontramos en la esfera ontológica cuando nos preguntamos por el ser. Ello no quiere decir que podamos pasar de lo óntico a lo ontológico, como si este último fuese únicamente una generalización del primero. Siendo lo ontológico […] siempre previo a lo óntico, las propias investigaciones ónticas estarán dirigidas, sépase o no, por supuestos o, si se quiere, 'orientaciones' ontológicas. La razón de ello radica en que lo ontológico se da, por decirlo así, en el ente que pregunta". J. FERRATER MORA, «Óntico», *Diccionario de Filosofía. Tomo II. L-Z*, p. 320.

En efecto lo ontológico no puede ser asumido como una mera generalización de lo óntico, o como una sumatoria de los entes que se conectan para dar sentido a algo que sería ontológico. Por el contrario, se trata de una región previa en la que se configura el sentido de esta diferencia misma.

en permanente enfrentamiento y que forman una matriz que se sostiene fundamentalmente bajo criterios raciales y patriarcales. Por ello, el objetivo que nos planteamos para esta empresa es proveer elementos para la comprensión de ese horizonte ontológico de experiencia humana que llamamos *diferencia ontológica colonial* en tanto que sustenta y legitima el desarrollo.

Ahora bien, hace falta agregar que el sesgo metafísico en la concepción de lo ontológico que conduce a la *deshistorización* de las relaciones de poder se encuentra atado a una cierta *imagen nostálgica* del ser[33] de la cual pretendemos tomar distancia. Así lo reconoce, por ejemplo, Alain Badiou, quien subraya que el pensamiento de la metafísica como *historia del ser* está ligado a un anuncio cuya última manifestación es, de todas maneras, la idea de que "solo un dios puede salvarnos"[34]. No obstante, el filósofo francés advierte que la empresa ontológica puede liberarse o salvarse sin recurrir a lo que él denomina "la profecía del retorno de los dioses" o "las garras del uno"[35]. Para esto hace falta, en los términos de Badiou, situarla en la firmeza de lo múltiple, en lo que nunca ha cedido a la constricción histórica de la onto-teología, es decir, al poder tranquilizador del uno[36]. De esta manera, con este filósofo, pero también con otros autores con los que dialogaremos a lo largo de los diferentes capítulos, pensamos que lo que viene al pensamiento de la ontología es "lo múltiple"[37]. Decir que lo pensable del ser (o mejor, aquello que se inscribe en la región ontológica) se manifiesta bajo la forma de lo múltiple, nos abre la posibilidad de considerar los presupuestos plurales que precisamente se hacen posibles sin la tutela de *un* fundamento último determinante, porque la *multiplicidad no*

---

[33] Utilizamos esta idea de "nostalgia" para referirnos a una perspectiva "presentista" de la historia de la filosofía que persigue un devenir histórico alrededor de un principio o fundamento (horizonte de expectativa) que se asume eterno y que recrea sus propias condiciones de reproducción a través de la acumulación de un conjunto de experiencias sedimentadas (espacio de experiencia) en acciones, rituales, prácticas que constituyen a los sujetos en tanto seres históricos. En términos de François Hartog, se trata de un presente perpetuo, cargado de una deuda tanto con el pasado como con el futuro, lo que genera una suerte de nostalgia por un antiguo *régimen de historicidad*. En lugar de abrirse a las múltiples experiencias de tiempo, el presentismo se supedita a la potencia de un presente omnipresente. Cf. F. HARTOG, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Éditions du Seuil, Paris, 2003.
De esta manera, la "nostalgia del ser" evidencia un proyecto filosófico e histórico ligado a un momento unitario y totalizante, que genera una deuda en el presente y en el futuro con respecto a la noción del ser. Cf. F. ALQUIE, *La nostalgie de l'être*, Presses universitaires de France, Paris, 1973.

[34] A. BADIOU, *Court traité d'ontologie transitoire*, Éditions du Seuil, Paris, 1998, p. 26.

[35] *Ibid.*, pp. 26-27.

[36] *Ibid.*, pp. 27-28.

[37] Así lo expresa Badiou: "[…] lo pensable del ser se sostiene bajo la forma del múltiple radical, del múltiple que no está bajo el poder de uno". *Ibid.*, p. 28.

puede consistir por sí misma, no está en la figura de una delimitación consistente, el despliegue de lo múltiple no está limitado por la inmanencia de un límite unitario[38]. Sin embargo, no se trata aquí de un movimiento de negación u oposición de la unidad; lo que nos enseña este autor es que la(s) unidad(es) no es(son), precisamente, fundamental(es). Dado que la multiplicidad se organiza "por sí misma", de tal manera que se configura como unidades, entonces no es necesario postular un fundamento unitario y único para todo lo múltiple: la multiplicidad se basta a sí misma porque ya en el mismo *ser múltiple* se encuentra incluida, como operación y no como fundamento, la unidad. Nada garantiza la *consistencia* de lo múltiple más que su multiplicidad misma[39]. De esta forma, la ontología aparece así, para el filósofo francés, como el estudio "de las multiplicidades inconsistentes como tales"[40]. Para el despliegue argumentativo de esta investigación, esto nos permite reconciliar, por un lado, la dimensión universal de lo ontológico, es decir, de la dinámica conflictual y transitoria de lo múltiple (la Relación, la relacionalidad, la pluriversalidad, etc.)[41] y, por otro, la multiplicidad de luchas políticas y demandas de singularidades históricas (desobediencia ontológica), de diferentes comunidades que históricamente han sido relegadas y subordinadas a causa del despliegue del poder colonial.

Otro aspecto importante que nos interpela y que se desprende de la reflexión de Badiou es que una ontología así considerada "debe probar desde dentro de sí misma la impotencia del uno"[42], pues lo múltiple, en los términos de este filósofo francés, no es un simple rechazo exterior del uno, no es un mero *sin-uno* que, sustraído del dominio de lo uno (del ser como unidad metafísica), suponga lo múltiple como sumatoria de unos[43] (singularidades históricas, por ejemplo), pues, como hemos dicho anteriormente, incluso deben considerarse ontológicamente las líneas de escape de aquello que se constituye

---

38 *Ibid.*

39 Agradezco en este punto la colaboración y las precisiones hechas por mi colega del CPDR Oscar Palacios a propósito de los conceptos y la filosofía de Badiou.

40 A. BADIOU, *Court traité d'ontologie transitoire*, cit., p. 29.

41 A propósito de la interlocución con Badiou, tendremos que agregar que de forma reciente el filósofo francés afirma que ciertamente el pensamiento del ser no reside ni en el uno trascendente, ni en el uno inmanente, ni en la dispersión *atómica*, porque el ser no tiene otro que ser solo la *relación* y los movimientos que transforman y ligan las *relaciones entre ellos*. En otras palabras, el ser está hecho de relaciones entre relaciones. A. BADIOU, *Alain Badiou par Alain Badiou*, Presses universitaires de France, Paris, 2021, pp. 117-118.

42 A. BADIOU, *Court traité d'ontologie transitoire*, cit., p. 29.

43 *Ibid.*, p. 30.

como algo "que es", es decir, de aquello que ha sido violentamente excluido de la región del ser y que no necesariamente debe ser asumido superficialmente como un *no-ser* o como oposición al ser.

Esta es justamente la razón por la cual hemos optado en esta investigación por hablar de "dimensión ontológica de la colonialidad" (o incluso de "matriz ontológica colonial") en lugar de reducir o limitar la discusión al campo de la *colonialidad del ser*. Creemos que esta elección nos permite, por una parte, evitar este tipo de confusiones (relativismo) con relación a la noción del *ser* respecto a la idea de ontología y con ello un cierto riesgo antropocéntrico[44] al que pudiera sucumbir la categoría de *colonialidad del ser* y que nos llevara, por ejemplo, a considerar el *espacio de la experiencia económica* (en el que se inserta el desarrollo) como un discurso enteramente cultural, que busca refugio en la construcción de "identidades alternativas" que hiciesen posible encontrar una vía de escape al régimen capitalista; es decir, como un espacio compuesto por la sumatoria de identidades culturales pensadas como "particularidades puras, esenciales, en tanto que fenómenos que son constituidos más que en relación con sí mismos[45].

De otra parte, como hemos dicho también, nos ayuda a distinguir el campo ontológico de operación del poder colonial del discursivo. Este primer dominio no resiste descripciones y escapa a la primacía epistemológica-discursiva, con lo cual se intenta romper con la continuidad del ser, además de tender puentes (desde la frontera) en la búsqueda de alternativas contrahegemónicas (*contra-poéticas*) de desobediencia ontológica (ver capítulo cuarto). El mismo Badiou apunta que para sostener el postulado de que "lo pensable del ser se sostiene bajo la forma de lo múltiple" hace falta asumir adicionalmente que de lo múltiple no puede haber una *definición*; esto pues, si así fuese, lo múltiple sería pensado en su ser en tanto que cercenado o aislado por el recurso distintivo de la definición, toda vez que la definición es el modo lingüístico que establece la preeminencia de los seres[46].

---

44 Cf. S. WYNTER, «Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation—An Argument», *CR: The New Centennial Review*, vol. 3, 3, 2003.

45 S. CASTRO-GÓMEZ, *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y crítica historicismo postmoderno*, 3ra Edición, Akal, Bogotá, 2017, pp. 273-274.

46 A. BADIOU, *Court traité d'ontologie transitoire*, cit., p. 31.

Para el caso de la explicitación de 'lo ontológico' de la operatividad del poder colonial, diríamos que cuando se sucumbe a esta pretensión de la *definición*, tiende a considerarse que la tarea del *cómo decolonial* pasa por la observación o la descripción de un algo *en sí* dado, olvidando, como lo apunta Segato, que la estrategia principal de las estructuras fundamentales que sostienen el poder colonial, así como otras formas de violencia es precisamente la opacidad y el encubrimiento, de forma que las múltiples fuerzas que convergen y que constituyen la matriz ontológica colonial, sobre la cual se establecen criterios normativos entre aquellos que comparten los privilegios de la *diferencia ontológica colonial,* son turbias, o como dijera la autora argentina, carecen de transparencia, no pueden ser vistas, comprobadas y mucho menos 'etnografiadas'; solo las podemos conocer por sus entrecruces con diferentes registros, líneas de poder y por la regularidad de algunos de sus efectos[47] (ver capítulo quinto).

2. Remarcas metodológicas

2.1. Una aproximación fenomenológica a la pregunta por el cómo decolonial

2.1.1. La reducción decolonial

Si se pretende realizar un trabajo que avance hacia consideraciones *teórico-políticas* que salgan del orden excluyente y de dominación impuesto por la empresa colonial[48], no solo basta con cuestionar los conocimientos, discursos y prácticas que se han legitimado como parte de la herencia colonial en las sociedades latinoamericanas, sino que además es necesario disputar el carácter *contingente* y *discutible* de los supuestos ontológicos que fundan la matriz colonial, la forma como nos constituimos, nos relacionamos y nos involucramos con aquello revelado por dichos significados que hacen parte de tal horizonte de comprensión. Esto es precisamente lo que cuestionamos con la pregunta por el *cómo* decolonial. Pues ya no se trata de una reflexión general sobre presupuestos, sino de hacer del trabajo teórico una discusión sobre esos presupuestos[49]. Por este motivo, esta investigación, desde su punto de partida, ha pretendido optar por *aproximaciones*

---

47 R. L. SEGATO, *Contra-pedagogías de la crueldad*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2018, pp. 67-68. Para otro argumento en esta dirección: Cf. J. BALDWIN, *The Evidende of things not seen*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1985.

48 Cf. A. QUIJANO, «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en Edgardo Lander (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales.*, CLACSO, Buenos Aires, 2000.

49 E. BISET, «¿Qué es una ontología política?», cit., p. 328.

decoloniales de investigación que permitan interactuar o asumir un cierto tipo de *proximidad metodológica* que abandone el privilegio de la *última palabra* (que anteriormente hemos entendido también como primacía epistemológica) o, como dijera Julia Suárez-Krabbe, el poder de *definición*, la pretensión de ser quienes ponemos los puntos sobre las *íes* y los puntos finales acerca de la realidad[50].

Proximidad metodológica se traduce aquí también en términos de *flexibilidad metodológica*, que no adopta el problema del método en el ejercicio de las ciencias sociales y humanas como un asunto de pautas específicas de acción, sino como un principio ético de descolonización[51]. Se trata de asumir de entrada una *actitud* crítica que se desprenda, por un lado, de la supremacía epistemológica, en la cual se asume el conocimiento y la verdad como correspondencia con lo ya dado, y en función de lo cual se demandan constantemente evidencias empíricas; y por otro lado, que abandone los vicios de lo que Lewis Gordon denomina *decadencia disciplinaria*, entendida como el proceso a través del cual se pierde el componente crítico de un campo del saber, para dar paso a una *sobredeterminación* de la disciplina más allá de su ámbito, es decir, hacer colapsar el mundo dentro de los límites de la propia perspectiva disciplinaria[52]. Para este tipo de trabajo hace falta, desde la perspectiva del mismo Gordon, una labor de *inquisición* que *suspenda* las certezas ontológicas a favor de la investigación de características significativas (estructuras de la experiencia) del mundo[53]. Para este filósofo, se trata de una perspectiva *fenomenológica*¸ que promueve el pensamiento reflexivo sobre lo que pueden llamarse objetos de pensamiento, que surgen precisamente cuando se logra poner 'entre paréntesis' un cierto tipo de intereses en el mundo (actitud natural)[54]. Estos fenómenos constituyen un marco de significados (matriz ontológica colonial) que debe ser explorado atentamente (hilando fino[55]), así como el impacto de las múltiples intenciones o fuerzas de poder que allí convergen, para presentar interpretaciones que, por

---

50 J. SUÁREZ-KRABBE, «En la realidad. Hacia metodologías de investigación descoloniales», *Tabula Rasa*, 14, 2011, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, p. 200.

51 *Ibid.*, p. 201.

52 L. GORDON, *Disciplinary Decadence. Living Thought in trying times*, Routledge, New York, 2006, p. 33.

53 *Ibid.*, p. 102.

54 L. GORDON, *Existentia Africana: Understanding African Existential Thought*, Routledge, New York, 2000, p. 73.

55 Utilizamos aquí esta expresión proveniente del trabajo de la feminista boliviana Julieta Paredes. Cf. J. PAREDES, *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, Cooperativa El Rebozo, México, 2013.

una parte, eviten caer en lo que Gordon denomina la trampa de la *mala fe* (ocultar verdades sobre las que se sostienen ficciones con pretensiones ontológicas) y, por otra parte, permitan exploraciones que se abran al mundo social teniendo en cuenta su *contingencia*[56].

Pero hay que agregar que este "momento fenomenológico", además de asumir que dichos objetos de pensamientos como objetos de conciencia son siempre conciencia de algo, considera que ese "algo" en el mundo del colonizado pasa por una doble intencionalidad o "doble conciencia", que también debe ser cuestionada o "leída con paciencia", como nos lo enseña Du Bois[57], o un doble "sistema de referencias en el que el sujeto colonizado ha debido situarse"[58], como lo apunta Fanon[59]. Aquí radica la complejidad de un análisis de este tipo: en el *espacio fronterizo* que determina la peculiaridad de las vivencias que se enmarcan en un horizonte atravesado por el permanente conflicto producido entre el mundo dado y el mundo de la conciencia; en otros términos, en el reto que implica, por un lado, desprenderse del mundo de la vida, pero, por otro, en reconocer que ese mundo de la vida en el que estamos sumergidos sigue existiendo[60]. De forma que la *suspensión ontológica* para el análisis de fenómenos coloniales requiere un esfuerzo mayor, el de "pasar por un doble filtro": el de la conciencia de la realidad dominada y el de la conciencia de la realidad subalterna[61].

---

56 L. GORDON, *Existentia Africana: Understanding African Existential Thought*, cit., p. 85.

57 Cf. W. E. B. DU BOIS, *The Souls of Black Folk*, Oxford University Press, New York, 2007.

58 Cf. F. FANON, *Piel negra, máscaras blancas*, cit.

59 El aporte de estos dos autores en el trabajo fenomenológico sobre el mundo colonial ha sido particularmente destacado por Lewis Gordon, quien expresa: "El enfoque fenomenológico también tiene raíces en el pensamiento de Du Bois y Fanon. Dado que la fenomenología se basa en tomar en serio el papel de la conciencia en la formación del significado, el giro de Du Bois hacia el examen de la doble conciencia y las variedades de la conciencia racial, así como su trabajo posterior sobre la formación de la conciencia histórica y su importancia en los procesos de transformación social, es un ejemplo. La obra de Fanon es fenomenológicamente rica; como hemos visto, su percepción del método, que también debe evaluarse a través de investigaciones críticas y descolonizadoras, y su trabajo sobre el reconocimiento solo tiene sentido dentro de un marco fenomenológico". L. GORDON, *An Introduction to Africana Philosophy*, Cambridge University Press, New York, 2008, p. 136.

60 W. MIGNOLO, «Decoloniality and Phenomenology: The Geopolitics of Knowing and Epistemic/Ontological Colonial Differences», *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 32, 3, 2018, Duke University Press, p. 375.

61 En palabras de Gordon: "El hecho de que la doble conciencia sea una forma de conciencia ya la hace rica en significado fenomenológico. La fenomenología examina la realidad como constituida por la conciencia, donde la conciencia se entiende en su forma intencional o dirigida como teniendo que ser siempre de algo. Las conciencias que se manifiestan en la doble conciencia son (1) la conciencia de cómo la sociedad mayoritaria se ve a sí misma (la "realidad" dominante) y (2) la conciencia de sus contradicciones (la realidad subalterna). Dado que ver ambas es ver la relación dialéctica constitutiva de

En sintonía con la idea de *suspensión* ontológica-fenomenológica de Gordon, Maldonado-Torres aborda la discusión de lo que aquí subrayamos bajo la premisa del *cómo* decolonial, desde el concepto de *reducción decolonial.* Este concepto nos sirve para poner en evidencia los límites políticos-ontológicos de las interpretaciones en torno a la experiencia vivida, especialmente en el estudio del horizonte de experiencia del mundo colonizado, pero también para exteriorizar los límites epistemológicos de lecturas que eliminan la singularidad de las luchas y formas de opresión diferentes a aquellas demandadas o permitidas por el centro colonial. De esta forma, junto con Maldonado-Torres diremos que la *reducción decolonial* tiene la tarea de mostrar cómo en diferentes momentos particulares hay una serie de fenómenos que solo pueden ser explicados en la medida en que se ponga en evidencia, se haga manifiesta la *diferencia ontológica colonial*. Para este autor se produce una fisura, una ruptura, una transformación interpretativa cuando la colonialidad es introducida como un eje de reflexión en el análisis de diversas formas de vida, instituciones o discursos críticos. Esto significa analizar un problema o un fenómeno en términos de cómo éste contribuye o desafía una realidad dominada por rasgos coloniales e imperiales[62].

Entendemos que esta *reducción* aparece gracias a una *actitud* que emerge, como explica este filosofo puertorriqueño, no precisamente de la capacidad de *asombro* a partir de la cual lo familiar se vuelve extraño o, dicho de otra manera, cuando el mundo cotidiano adquiere un carácter *no* familiar ante la suspensión de las creencias usuales (puesta en paréntesis) que tenemos acerca del mismo, lo que daría paso a una suerte de indagación acerca de la verdad oculta detrás de aquello que genera el asombro (verdad como correspondencia); tal *suspensión*, más bien, parte del *horror,* del espanto ante la muerte, ante el mundo de la deshumanización[63]. Por ello, de lo que se trata con la *reducción*

---

la verdad, entonces la primera por sí misma debe manifestar una forma de conciencia que se oculta". L. GORDON, *An Introduction to Africana Philosophy*, cit., p. 79.

62 N. MALDONADO-TORRES, *Against war. Views of underside of modernity*, Duke University Press, Durham, 2008, p. 101.

63 En los términos de Mignolo, un trabajo decolonial que pretenda comprender (en lugar de la conciencia trascendental y el mundo de la vida) la profundidad histórica de la matriz colonial de poder, su transformación, gestión y contestación, necesita arrojarse al mundo de los legados coloniales, a las diferencias coloniales y a las heridas coloniales. Esto significa, para el autor argentino, lanzarse al mundo de la *deshumanización* en todas sus dimensiones (sexual, racial, lingüística, nacional, religiosa, epistémica, ontológica). Así mismo, demanda la conciencia de *habitar en la frontera*, de ser arrojado, en lugar de arrojarse, a las diferencias coloniales, es la experiencia constituyente de la colonialidad y las

decolonial no es precisamente de hallar o develar la verdad sobre un mundo que se revela como extraño; sino, por el contrario, de exteriorizar los problemas de un mundo que se aparece como perverso, denigrante y excluyente, y de hallar posibles caminos (*proximidad metodológica*) para su transgresión. De esto justamente se trata el *giro decolonial*: "El cambio de la actitud natural racista o individualista de la modernidad a la actitud des-colonial de cooperación en la ruptura con el mundo de la muerte colonial es el momento más fundamental del giro des-colonial"[64].

2.1.2. Realismo histórico decolonial

Una de las premisas principales del pensamiento decolonial latinoamericano, promovida por autores mayores de esta tradición como Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Enrique Dussel y Arturo Escobar, entre otros, es que la colonialidad no es un derivado de la modernidad, sino que le es *constitutiva*[65]. De esta forma, aún más profunda que el colonialismo resulta ser la colonialidad, la cual constituye la otra cara de la modernidad, su lado oscuro[66]. Se trata de una matriz colonial de poder (modernidad/colonialidad) que opera a través de la naturalización de jerarquías territoriales, raciales, culturales, libidinales y epistémicas que posibilitan la reproducción de relaciones de dominación[67]. En términos de Quijano, se trata de un patrón de poder mundial de carácter histórico-estructural que configura el sistema-mundo moderno colonial con vistas a la clasificación social sobre la base de la idea de *raza*[68]. Este carácter matricial también es reconocido por Mignolo para quien la modernidad/colonialidad, o la matriz colonial de poder, es un *nodo* histórico-estructural heterogéneo que revela la estructura subyacente que sostiene y gobierna el orden del conocimiento y gestiona el orden del ser[69].

---

diferencias coloniales. Cursivas ajenas al texto. W. MIGNOLO, «Decoloniality and Phenomenology», cit., pp. 376-377.

64 N. MALDONADO-TORRES, «La descolonización y el giro des-colonial», *Tabula rasa*, vol. 9, 2008, p. 67.

65 S. CASTRO-GÓMEZ; R. GROSFOGUEL (EDS.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, cit., p. 19.

66 Cf. W. MIGNOLO, *The Darker Side of the Renaissance, Literacy, Territoriality and Colonization*, University of Michigan Press, Ann Arbor, Michigan, 1995.

67 S. CASTRO-GÓMEZ; E. RESTREPO (EDS.), *Genealogías de la colombianidad: Formaciones discursivas y tecnológicas de gobierno en los siglos XIX y XX*, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Bogotá, 2008, p. 24.

68 A. QUIJANO, «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», cit., pp. 201-202.

69 W. MIGNOLO, «Decoloniality and Phenomenology», cit., p. 373.

Nos parece importante destacar esta dimensión *matricial-estructural* porque esto vislumbrará, además de la perspectiva teórica desde la cual nos situamos, la forma, el *cómo* nos acercamos a la comprensión del fenómeno de la colonialidad y su operatividad. Sin embargo, habría que señalar algunas distinciones: en primer lugar, consideramos que esta perspectiva no quiere decir que la matriz colonial de poder se explique *solamente* a partir de una cierta visión *macrosociológica* que tienda a homogenizar la peculiaridad de las herencias coloniales en diferentes escenarios temporales y geográficos. Resulta relevante no abandonar una dimensión universal, capaz de hacer frente a formaciones totalitarias, universalistas y abstractas. En segunda instancia, asumir estructuras jerárquicas dentro de dicha matriz tampoco se traduce necesariamente en el hecho de concebir el *poder* desde un punto de vista restrictivo, unilateral, asumido simplemente desde el paradigma de la *dominación*. Reconocer que existen estructuras jerárquicas, evidenciadas por ejemplo en procesos de clasificación social y organización mundial del trabajo, no lleva implícitamente a desconocer o invisibilizar procesos de resistencia, alternativas contrahegemónicas e, incluso, despliegues *heterárquicos* del poder mismo[70].

De cara a estos riesgos, lo que nos interesa sobre todo es fijarnos en un ámbito de generalidad (que a lo largo de los capítulos de esta tesis reconocemos como universalidad concreta) que hace frente al universalismo dominante, es decir, a un ordenamiento matricial del mundo y de la sociedad que procede genealógicamente de un contexto histórico y geográfico, en el que la *opción decolonial* trata de situar sus desplazamientos en el campo de la crítica social[71]. En concordancia con este argumento, como lo advierten Marc Maesschalck y Alain Loute, para abordar una tal *perspectiva matricial*, para sustraerla de la complicidad de lo implícito y hacerla *opcional*, es decir, objeto de análisis, crítica y elección, consideramos necesario una labor que haga posible la identificación de las rupturas y discontinuidades que allí toman lugar y que se constituyen en otra forma de

[70] S. CASTRO-GÓMEZ; R. GROSFOGUEL (EDS.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, cit., p. 18.

[71] M. MAESSCHALCK, «La désobéissance épistémique comme " contre-poétique " décoloniale (Préface)», en *La désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, Peter Lang, Bruxelles, 2015, p. 11.

generalidad que transforma este plano en un objeto teórico por sí mismo, susceptible de salir de su simple repetición ideológica inconsciente[72].

La articulación de estos desafíos nos permite avanzar en una perspectiva matricial que, junto con Julia Suárez-Krabbe, reconocemos como *realismo histórico decolonial,* que nos proporcione herramientas para hacer una lectura crítica de los elementos que sostienen dicho entramado de relaciones de poder colonial. Así, un examen de ideas como la de Occidente, eurocentrismo o desarrollo no es de plano un rechazo o desmarque *anti-occidentalista*, pero tampoco excluye la posibilidad de apuntar (suspender-reducir) a las especificidades de las diferentes líneas de poder que intervienen en la matriz, así como en las particularidades de los procesos coloniales. De esta forma, aproximarnos al hecho colonial desde el *realismo histórico decolonial* nos sirve para ver cómo la matriz colonial de poder (colonialidad), en tanto sistema global de subordinación, exclusión, constituye realidades, subjetividades, espacios de experiencia, horizontes de sentido. Por ello, para Suárez-Krabbe este concepto puede entenderse como una forma de asumir la responsabilidad del pensamiento y de las ideas, y de articular las condiciones que respeten las diferencias sociohistóricas, así como las interconexiones coloniales y anticoloniales de contribuciones intelectuales y políticas de académicos y activistas comprometidos con procesos decoloniales en diferentes partes del mundo[73].

Ver la matriz colonial desde la perspectiva del *realismo histórico decolonial* permite entender que, a pesar de ser una estructura tejida por diferentes mecanismos, fuerzas de poder (articulación entre racismo, capitalismo, patriarcado[74]) y que, por tanto, produce múltiples formas de exclusión y dominación, en tanto sistema globalizado de opresión no se manifiesta de la misma manera en los contextos locales, pues precisamente una de sus

---

[72] M. MAESSCHALCK; A. LOUTE (EDS.), *Nouvelle critique sociale, Europe-Amérique Latine, Aller-Retour*, Polimetrica, Monza, 2011, p. 16.

[73] J. SUÁREZ-KRABBE, «The conditions that make a difference: Decolonial historical realism and the decolonisation of knowledge and education», en Michael Cross, Amasa Ndofirepi (eds.) *Knowledge and Change in African Universities*, Sense Publishers, Rotterdam, 2017, p. 59.

[74] Aquí hace falta precisar, como lo hace Segato que no es suficiente simplemente con decir que esta estructura matricial, jerárquica se reinstala y se reorganiza en diferentes escenarios de la vida social, como el del género, el racional, el regional, el de clase, etc., sino que además es necesario notar que todos estos campos se encuentran "enhebrados" por un hilo único que los atraviesa y los vincula en una única escala articulado como un sistema integrado de poderes. R. L. SEGATO, *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 2003, pp. 121-122.

fortalezas (aparte de su capacidad de opacidad y encubrimiento) es su capacidad para adaptarse y asimilar las configuraciones sociales, políticas, culturales y espirituales[75]. En otras palabras, este abordaje busca evitar un uso *ahistórico* de categorías como las de género y raza y con ello una cierta ceguera histórica presente incluso en lecturas críticas del hecho colonial, entendiendo que si bien deben ser leídas de forma articulada, intersectada en el marco de una matriz de poder (modernidad/colonialidad), ello no implica que se desconozca la singularidad de estos fenómenos, que desaparezcan las *diferencias históricas*, es decir, se ignore que dichos fenómenos tienen orígenes distintos y obedecen a lógicas y formas de funcionamiento diferentes. Por el contrario, lejos de una posición totalizante, omniabarcadora e incluso esencialista, pretendemos asumir el *carácter histórico* de dichas fuerzas que, aunque longevas, ocultas y fuertemente resistentes al cambio, puedan también ser vistas como modificables, intervenibles, transitorias; dicha asunción nos permite no solo reconocer jerarquías de dominación, sino también expresiones de desobediencia, *contra-poéticas*, posibilidades emancipatorias. Es importante acentuar este carácter porque, a pesar de proponer una tal óptica matricial, queremos alejarnos de una visión unilateral del poder (dominación) y preferimos, en cambio, pensar que el poder también tiene un valor contra-fáctico, no solamente jerárquico, sino también heterárquico; no solo como subordinación (sumisión), sino también como gobierno; no solo como estados de dominación, sino también como relaciones móviles e inestables.

Por ello, en la medida en que la colonialidad es un sistema compartido de opresión que, entre otras cosas, clasifica jerárquicamente a grupos de personas, debe tenerse en cuenta al reflexionar sobre el significado de "diferencia", de forma que, como agrega Suárez-Krabbe, pensar la diferencia desde el *realismo histórico decolonial* es un paso necesario hacia la pluriversalización[76].

2.2.Esquema de la investigación

Hemos decidido dividir la investigación en dos partes. La primera, denominada "Desarrollo, colonialidad y despolitización de la economía", trata de presentar *grosso*

[75] J. SUÁREZ-KRABBE, «The conditions that make a difference: Decolonial historical realism and the decolonisation of knowledge and education», cit., p. 60.

[76] *Ibid.*

modo los elementos que intervienen en la discusión en torno a la experiencia económica desarrollista, sus fundamentos ideológicos, así como sus relaciones y articulaciones con el fenómeno de la colonialidad en América Latina. En diálogo con diferentes perspectivas de la filosofía política contemporánea, así como con otras tradiciones de pensamiento crítico (epistemologías del sur, filosofía latinoamericana, pensamiento afrocaribeño, estudios subalternos, entre otros), nos lanzamos a ofrecer algunas consideraciones que nos permiten situar la investigación, en primera instancia, en un escenario político para abordar las diversas formas en las que las perspectivas desarrollistas contribuyen a la despolitización de la economía y al despliegue de lo que reconocemos como proyecto de muerte.

Esta primera parte se compone de dos capítulos. En el primero se ha establecido como objetivo introducir la discusión en torno al desarrollo a partir del uso de categorías del pensamiento decolonial y autores de diversos campos de estudio que permitirán hacer una cartografía del problema que se aborda en esta investigación. En este examen toman lugar ideas como "encubrimiento", "proyecto de muerte", "Occidente", "progreso" para ofrecer, antes que una genealogía del concepto de desarrollo, una lectura crítica que permita visibilizar las contradicciones, tensiones y transformaciones del poder colonial en el campo de la experiencia desarrollista. Por ello, asumimos en este apartado que el desarrollo no debe ser visto simplemente como un dispositivo de poder que produce representaciones o imágenes sobre sujetos subalternizados, sino que puede ser leído como un mecanismo político que interviene en las dinámicas de fijación del sentido común, de los imaginarios sociales de las instancias donde se forja la realidad misma que determina la experiencia vivida de sujetos colonizados. Dicho mecanismo, valiéndose de promesas de libertad, igualdad y/o bienestar, contribuye a reproducir criterios de organización, desigualdad de la sociedad y lazos coloniales de dominación.

En sintonía con lo anterior, el segundo capítulo plantea la idea de que los discursos del desarrollo, especialmente aquellos que han tenido mayor resonancia en el contexto latinoamericano durante la segunda mitad del siglo XX, han *despolitizado* la economía y, en ese sentido, no solo impiden formas de resistencia, de lucha emancipatoria, sino además reproducen los ejes que se articulan para formar la matriz colonial de poder. En esta dirección, la intención de este segundo capítulo es dar cuenta de los efectos de la

colonialidad y su concomitante desarrollista en el despliegue del *proyecto de muerte* que supone la desactivación de la política en el terreno de la economía y las dificultades para una política decolonial en esta materia. Proponemos estudiar cuatro momentos, que no pretenden seguir una secuencia cronológica[77], pero que sí nos permiten poner en evidencia la forma en la que el desarrollo opera en función de arrebatar el talante político de la economía en contextos específicos. En primera instancia, decimos que despolitizar la economía consiste en fijar un sentido engañoso de la libertad, anclar un sentido "común" que busca crear las condiciones de aceptabilidad y conducción de la libertad, que en contextos coloniales se da especialmente bajo criterios raciales. Para este caso, utilizamos como interlocutor al famoso economista Amartya Sen y algunos presupuestos del liberalismo político, especialmente postulados sobre el crecimiento y la libertad. Si bien somos conscientes de que este autor no es latinoamericano, su modelo e ideas sí han tenido una fuerte resonancia en las políticas económicas de esta parte del mundo, lo que nos permitirá hacer una discusión con su trabajo, particularmente respecto a lo que concierne al enfoque de las capacidades. En un segundo momento señalamos que cuando la economía deviene economía política y se reduce a una cuestión exclusiva de "expertos", se convierte en un saber técnico sustraído de la discusión política. Este movimiento dogmatiza la economía y la envuelve sobre categorías similares a leyes eternas, divinas, y no históricas o materiales. Concierne a una suerte de economicismo, en el que se reduce la problemática a cuestiones como la disyuntiva entre valor de uso y valor de cambio, precios, industrialización, etc., y que termina con la expansión global de la economía neoliberal a través de proyectos como el de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL). En tercer lugar, se trata de privilegiar aspectos historicistas y totalizantes como la primacía de las luchas de clases, la búsqueda de condiciones de dependencia, etc., y dotar de una condición metafísica al capitalismo, olvidando la naturaleza constituyente del poder colonial y los problemas que subyacen a los procesos históricos de subjetivación, o a la constitución misma de la idea de América Latina, dificultades que se hacen manifiestas en la perspectiva ofrecida desde la *Teoría de la dependencia*. En este

[77] El análisis de dichos discursos no se hace en el marco de una "historia del desarrollo" en América Latina. De hecho, más que dirigir la atención a modelos o enfoques de desarrollo específicos, lo que buscamos es exteriorizar las principales estrategias, justificaciones teóricas e históricas, líneas de poder, articulaciones hegemónicas de índole colonial que contribuyen a la despolitización de la economía en la dinámica desarrollista.

caso, despolitizar la economía significaría desconocer las otras luchas que se inscriben en campos como el de la raza y el género, que combatirían no solo el capitalismo (a través de la lucha obrera), sino a la colonialidad desarrollista que ha hecho posible este juego de relaciones de dominación. En el cuarto momento, mostramos que la despolitización de la economía tiene que ver con el hecho de desviar la atención hacia "particularismos culturalistas" o perspectivas esencialistas de las políticas de identidad, que no ofrecen los elementos suficientes para poner en cuestión la matriz ontológica que funda el sentido de las prácticas desarrollistas, es decir, dirigirse hacia modelos culturales y subjetividades que promueven una suerte de culturización de la política, tal como se corre el riesgo en los análisis discursivos del desarrollo.

La segunda parte de la investigación lleva por título "Reflexiones sobre la diferencia ontológica colonial", y se encuentra formada por tres capítulos. Esta segunda sección de la tesis aprovecha los insumos trazados en los dos primeros capítulos, especialmente la conexión de la colonialidad con la experiencia económica desarrollista, para plantear las inquietudes en torno a la dimensión ontológica de la matriz colonial de poder. Apostamos al hecho de que el primer paso hacia la decolonización de la economía, es decir, disputar el orden hegemónico colonial promovido por el desarrollo, arrebatar el dominio de la economía de las manos del capitalismo y su reafirmación por la vida, debe ser dar cuenta de ese horizonte ontológico de experiencia colonial, es decir, confrontar la matriz ontológica que funda el sentido de las prácticas desarrollistas.

En este orden de ideas, el tercer capítulo propone una discusión, particularmente desde el ámbito del pensamiento existencial y la filosofía de la historia, en torno al despliegue de una serie de características (históricas y existenciales) que pueden ser enmarcadas a la luz de la *diferencia ontológica colonial.* Pretendemos aquí una interrogación sobre los sentidos en que el "otro" racializado, feminizado, violado, colonizado "existe". De aquí que se avance en discurrir en torno a la forma en la que la posibilidad de lucha y agenciamiento (*desobediencia ontológica*) en el mundo colonial se encuentra limitada, neutralizada por un *régimen histórico-ontológico* soportado en criterios raciales y patriarcales a partir de los cuales se construyen ideas particulares de formas de *ser* y *estar* en el mundo, funcionales al despliegue desarrollista. Se trata de esta manera de fijar las condiciones en las que los individuos se vinculan con la historia desde

una perspectiva reduccionista, violenta, eurocéntrica y, con ello, quedan definidas sus posibilidades de acción en dicho contexto. En esta dirección, al finalizar este apartado nos hemos permitido hacer una discusión, que a nuestro juicio puede contribuir a seguir abriendo debates en el pensamiento decolonial. De forma particular, proponemos avanzar desde el escenario de la "desobediencia epistémica" (como proponen algunos importantes referentes de esta tradición) al campo de la "desobediencia ontológica", como un trabajo decolonial relevante frente al tipo de intervenciones requeridas para el abordaje y la confrontación con la matriz ontológica colonial.

En continuidad con lo planteado para la segunda parte de la tesis, en los capítulos cuarto y quinto, se intenta hacer un poco más explícito el recurso de la *reducción decolonial*. Si bien apuntamos metodológica y políticamente a intersectar los ejes de la raza y el género para el análisis de la construcción y operatividad de la matriz ontológica de poder colonial, ello no excluye que, para su comprensión, podamos ponerlos eventualmente entre paréntesis, para formular, al menos parcialmente, un análisis de los patrones y las estructuras que los blindan y que, a su vez, legitiman las condiciones de desigualdad fundadas a partir de ellos, pues parte del esfuerzo por no *deshistorizar* estas relaciones de poder implica entender que las pretensiones y los órdenes de poder subyacentes a dichas líneas operan y emergen de formas distintas y, por tanto, hay que leerlos en su especificidad (*realismo histórico decolonial*). Así las cosas, para este cuarto apartado recurrimos a los aportes de diferentes pensadores de la diáspora africana, afrocaribeños y de la perspectiva de la *negritud* (destacamos especialmente a Senghor, Césaire, Fanon, Du Bois y Glissant), que han ofrecido importantes contribuciones al campo del pensamiento de la raza o de la teoría crítica de la raza, sobre todo con elementos para la comprensión del *ser-en-el-mundo* del colonizado, el despliegue de mecanismos y estrategias de dominación (infantilización del negro, el problema de la línea de color, etc.) que forman parte del horizonte de comprensión que funda la experiencia de vida subordinada por una carga racial. Sin embargo, y siguiendo lo planteado en líneas anteriores con relación a no reducir el ejercicio de comprensión del poder al campo de la dominación, este capítulo también pretende mostrar formas creativas de *desobediencia ontológica* que exponen fisuras, grietas de la matriz ontológica colonial y que nos ofrecen pistas para continuar este trabajo de intervención política, principalmente desde el ámbito de la *relacionalidad*.

En concordancia con la apuesta metodológica y la ruta argumentativa seguida en el capítulo cuarto, para el quinto, y de la mano de los aportes del feminismo decolonial (María Lugones, Rosalba Icaza, Julia Suárez-Krabbe, Verónica Gago), especialmente desde el trabajo de Rita Segato, nos proponemos, por un lado, poner de relieve que el despliegue de la matriz ontológica colonial logra imponer sus pretensiones de dominación y captura una serie de relaciones de poder, singularidades históricas, mediante el mecanismo del género (orden político patriarcal) funcionales al despliegue desarrollista, a través de diferentes estrategias (como la feminización del sujeto colonial, la violación, etc.). En la medida en que el escenario del feminismo reviste no pocas complejidades teóricas y conceptuales a la hora de discurrir en torno a asuntos políticos y económicos, en este capítulo hemos discutido algunos aspectos provenientes de la posición feminista sobre el desarrollo, vista desde el liberalismo político, especialmente desde el trabajo de Martha Nussbaum, con el fin de identificar algunos riesgos y desafíos que se le presentan al trabajo político del feminismo decolonial. Por otro lado, asumimos que dicho orden patriarcal (en tanto estado de dominación en el que confluyen diferentes relaciones de poder, e incluso, diferentes tipos de patriarcados) puede ser revertido (como de hecho lo viene siendo) en un campo de relaciones móviles e inestables, desde un trabajo en el interior mismo de la conflictividad que se genera en la concurrencia de dichas fuerzas. En términos de una perspectiva política feminista decolonial, esto significa que, para desplazar un estado de dominación como el género (expresado en formas como la inequidad de las mujeres, la violencia doméstica, el acoso sexual, entre otras formas), hace falta primero transformarlo en un campo de relaciones de poder móvil y reversible (histórico y contingente), y para esto es necesario un trabajo político de *desobediencia ontológica* que represente, impugne y revierta dicho estado de dominación en clave de desprendimiento y apertura, desde la frontera, el afecto y la relacionalidad.

Finalmente, con relación a asuntos de estilo y al uso de referencias, hace falta precisar que los trabajos utilizados como soporte bibliográfico para esta investigación corresponden a material que en algunos casos ha sido publicado preliminarmente en idiomas distintos al castellano. Hemos priorizado el uso de las versiones originales de los textos, especialmente en lengua inglesa y francesa. Sin embargo, para el caso de algunas obras (como en el caso de Fanon, Césaire, Escobar, entre otros) hemos también recurrido a las traducciones al castellano existentes y aprovechado los estudios introductorios y los

textos a manera de comentarios que amplían el horizonte de investigación en las tradiciones o problemáticas en las que se inscriben tales textos. De otro lado, para el caso de los trabajos citados en inglés y francés no publicados en su traducción castellana, hemos realizado las respectivas traducciones para las citas textuales empleadas en el documento y en las notas al pie de página, esto con el fin de guardar la coherencia idiomática y lingüística del documento.

I.

DESARROLLO, COLONIALIDAD Y DESPOLITIZACIÓN DE LA ECONOMÍA

1. Cuestiones sobre el horizonte de comprensión del desarrollo. Consideraciones desde América Latina

El desarrollo es mucho más que un mero esfuerzo socioeconómico; es una percepción que moldea la realidad, un mito que conforta a las sociedades y una fantasía que desata pasiones. Las percepciones, los mitos y las fantasías, sin embargo, brotan y mueren independientemente de los resultados empíricos y de las conclusiones racionales: aparecen y desaparecen, no porque han demostrado ser verdaderos o falsos, sino más bien porque están preñados de promesas o devienen irrelevantes.

Sachs, W.
El diccionario del desarrollo

Es sabido que palabras como *desarrollo* y *modernización* suenan mucho mejor que su práctica en varias partes del mundo fuera de Norteamérica, Europa y Australia. Este señalamiento conduce a un conjunto de reflexiones que puede ser llamado crítica de la razón desarrollista.

Gordon, L.
Decadencia disciplinaria

El desarrollo ha sido tal vez uno de los temas de mayor relevancia que ha ocupado una buena cantidad de científicos sociales en todo el mundo, de manera especial después de la Segunda Guerra Mundial y las décadas posteriores. La cercanía de este tema con problemas que conciernen a la cotidianidad del ser humano como la libertad, la organización social, las relaciones de poder, la distribución de los recursos, la relación con el medio ambiente, la vida en comunión, entre otros, lo sitúa en un lugar de relevancia a la hora de pensar en aquellos dilemas de actualidad y fundamentales para la comprensión de la naturaleza de las relaciones sociales y la forma como se constituye políticamente nuestra época. Por ello, intentar entender el desarrollo y las dinámicas sociales y políticas que éste genera es asumir la tarea de pensar una visión de mundo a partir de la cual se construyen certezas y verdades que moldean la realidad. Sin embargo, y pese al grado de naturalización que han alcanzado dichos criterios, así como ciertos imaginarios alrededor del desarrollo, especialmente en contextos como el de América Latina, ello no imposibilita o elude la crítica y el cuestionamiento e incluso la visibilización de las relaciones de poder y de enunciados que subyacen a este fenómeno.

La primacía de lo que conocemos como "América", en el análisis de este problema, tiene que ver con el papel que jugó, no solo como entidad geográfica o como entidad histórica, sino también desde su proceso de determinación ontológica, en el que ella misma aparece como producto de una "invención" del sujeto conquistador moderno (*ego conquiro*). Por ello, este proceso tiene una relación intrínseca con la constitución de la subjetividad moderna. Es decir, su importancia repercute en el ordenamiento del sistema mundo-moderno-colonial a partir del siglo XVI y el despliegue de una matriz de poder, a saber, la colonialidad. Así mismo, vale la pena agregar que su protagonismo atañe a las posibilidades que brindó este territorio para el despliegue de la racionalidad capitalista que engendró las condiciones históricas, políticas, económicas y culturales que posteriormente permitirían la aparición de mecanismos de control y subordinación como lo es el desarrollo. Con esto, el concepto de colonialidad toma fuerza y al mismo tiempo distancia de conceptos como el de colonialismo o imperialismo a la hora de explicar la naturaleza del mundo colonial.

En este sentido, el presente capítulo tiene por objetivo introducir la discusión en torno al desarrollo, a partir del uso de categorías del pensamiento decolonial en diálogo

con tradiciones filosóficas críticas (no solo de Europa, sino también del Sur Global) y autores de diversos campos de estudio que permitirán hacer una cartografía del problema al que se dedica esta investigación. Sin embargo, vale la pena hacer algunas precisiones al respecto. Por un lado, en el orden metodológico, se hace necesario indicar que en este primer capítulo no se pretende hacer un ejercicio genealógico ni mucho menos historiográfico del concepto de desarrollo. Si bien se reconoce el hito que supuso el discurso de Truman en 1949, este es un recurso para explicar la manera como este concepto "encubre realidades" e inventa nuevos pliegues, como es el caso de la idea de subdesarrollo. Aún más, se pretende ver cómo, a pesar de las nuevas configuraciones y cambios sociales, que supone el mismo siglo XX, el poder colonial se reorganiza, se transforma y sigue presente en mecanismos justamente como el del desarrollo.

Por otra parte, en el orden conceptual, es preciso acentuar que, si bien la pregunta central de la investigación apunta a las "condiciones ontológicas" de la colonialidad que sustentan y legitiman el desarrollo, en este capítulo se sitúa la discusión en el escenario de "lo" político, entendido como el lugar donde se producen las disputas por la fijación del sentido de las prácticas sociales. En otros términos, lo político se refiere al terreno donde se juegan la constitución del sentido común y los criterios para moldear la realidad, donde se arman los contenidos de significación que dan sentido a la existencia misma del ser humano[78]. Con esto no se pretende hacer una contraposición entre los conceptos de lo político y lo ontológico. Al contrario, se pretende establecer una relación de mutua dependencia, de reciprocidad[79]. De esta forma, se asume "lo" político como un escenario de intervención ontológica, que constituye toda acción política posible (diferente al nivel de "la" política, que es el escenario de la institucionalidad, el escenario históricamente

[78] Castro-Gómez, en diálogo con Foucault, señala que lo político es la dimensión ontológica del poder, por lo cual es infértil buscar allí un "sentido" (fundamento) previamente constituido de lo que *sea* la política (búsqueda de la justicia, de la verdad, del bien común, etc.); esto pues lo político no tiene *telos* ni moral. Por el contrario, 'lo político' concierne a un terreno ontológicamente inestable e indecible sobre el que se funda el sentido de todas las prácticas institucionales, lo cual significa que "el modo de ser" de tales prácticas no depende de ninguna de ellas (elecciones, leyes, partidos políticos, discursos ideológicos, participación popular, etc.), sino de una dimensión ontológica previa. S. CASTRO-GÓMEZ, *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y crítica historicismo postmoderno*, cit., p. 255.

[79] Cf. E. BISET, «Ontología Política. Esbozo de una pregunta», *Nombres (Córdoba)*, vol. 27, 2013.

determinado de la acción política[80]) en las que se incluyen y se abren posibilidades a las prácticas de resistencia, de emancipación y decolonización.

Lo anterior permite plantear que el desarrollo es mucho más que un mero dispositivo de poder, como se lee desde una lectura discursiva (epistemológica) del problema, sino que es un mecanismo político en el que se produce la fijación del "sentido común" que da forma a la realidad misma, es decir, donde se generan las condiciones previas para el entendimiento de los imaginarios sociales y económicos. Lo problemático de esto es que el proceso mediante el cual se produce dicha sujeción se encuentra atravesado por una matriz constituyente de orden colonial, es decir, la colonialidad. El resultado nefasto de la operatividad de este mecanismo, al que también se puede denominar –atendiendo lo sugerido por Lewis Gordon– como "razón desarrollista"[81], es la confiscación perversa de "lo político" de las prácticas económicas, esto es, la anulación de la resistencia política y, sobre todo, la imposibilidad de hacer parte de la disputa por el "sistema de formas *a priori*"[82] que da lugar a la configuración sensible hegemónica.

---

[80] Chantal Mouffe explica esta distinción recurriendo al vocabulario heideggeriano de la *diferencia ontológica*. Sostiene que 'la política' se refiere al nivel óntico, mientras que 'lo político' concierne al plano ontológico. Esto significa que lo óntico tiene que vérselas con el conjunto de prácticas de la política convencional, mientras que lo ontológico concierne a las múltiples maneras en las cuales se constituye la sociedad. Dicho de otra manera, lo político, para Mouffe, se entiende como la dimensión del antagonismo, es decir, el núcleo constitutivo de las sociedades humanas, mientras que asume "la política" como el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político. C. MOUFFE, *On the Political*, Routledge, New York, 2005, pp. 8-9.

[81] L. GORDON, *Disciplinary Decadence. Living Thought in trying times*, cit.

[82] Acudimos aquí al concepto de Jacques Rancière de "reparto de lo sensible": "Llamo *reparto de lo sensible* a ese sistema de evidencias sensibles que al mismo tiempo hace visible la existencia de un común y los recortes que allí definen los lugares y las partes respectivas. Un reparto de lo sensible fija entonces, al mismo tiempo, un común repartido y partes exclusivas. Esta repartición de partes y de lugares se funda en un reparto de espacios, de tiempos y de formas de actividad que determinan la manera misma en que un común se ofrece a la participación y donde los unos y los otros tienen parte en ese reparto". J. RANCIÈRE, *El reparto de lo sensible. Estética y política.*, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2009, p. 19.

Es preciso recordar que, para este filósofo francés, en la base de la política hay una "estética". Esto no tiene nada que ver, afirma Rancière, con la "*estetización de la política*", es decir, que este asunto de la estética, en el campo político, no puede ser comprendido en el sentido de una captación perversa de la política por una voluntad de arte, por el pensamiento del pueblo como obra de arte. Más bien se trata del sistema de formas *a priori* que determinan lo que se da a sentir. Es un recorte de tiempos y de espacios, de lo visible y de lo invisible, de la palabra y del ruido que define a la vez el lugar y la problemática de la política como forma de experiencia. *Ibid.*

Estética se toma aquí, al menos en esta primera parte, en el sentido clásico del término, a saber, *aiesthesis*, sensibilidad común, compartida.

A manera de hipótesis, para este capítulo se sostiene que la fuerza de este mecanismo (su potencia) radica, entonces, en la posibilidad de instalarse en el terreno del sentido común gracias a las condiciones establecidas por el ejercicio de la matriz constituyente de poder colonial; su principal efecto es la despolitización de la economía, al inhibir la resistencia, pero también la posibilidad de incidencia en el reparto de lo sensible, por parte de los sujetos colonizados mediante patrones de poder, que naturalizan en el mundo colonial y configuran la experiencia vivida de los pueblos del Sur Global, en nuestro caso particular, de América Latina. Adicionalmente, se sostendrá que el desarrollo, en tanto situado en el escenario político, tiene una base ideológica que se constituye sobre los fundamentos del poder colonial o colonialidad[83]. Concierne a una ilusión amparada por pilares del orden eurocéntrico y el despliegue de valores occidentales y del progreso. Hay que añadir que esta base, si bien está inmersa y arraigada en el sentido común, es en sí misma hegemonizable y disputable. Por esto, una de las principales consecuencias de esta discusión será justamente el reconocimiento de los síntomas que evidencian la manera como el desarrollo, en tanto mecanismo con pretensiones coloniales, logra su legitimidad y, por tanto, se incrusta en la sensibilidad de los sujetos que se constituyen y despliegan su experiencia vivida en relaciones coloniales de poder.

Para esto, en primera instancia, se muestra la permanente contradicción que implica el desarrollo y su inserción en la matriz colonial de poder. Por un lado, éste aparece como el camino que llevará a las comunidades "menos favorecidas" a obtener las condiciones mínimas de calidad de vida; pero, por otro lado, su paso deja necesariamente consecuencias como la pobreza, la destrucción y la muerte. Con esto, genera falsas ideas de igualdad y libertad que reproducen de forma permanente lazos coloniales de organización social. De aquí surge la categoría de "encubrimiento" como clave analítica para entender, por un lado, el proyecto ontológico que supone la creación de nuevas entidades coloniales, pero también la articulación de lo moderno y lo colonial como hecho fundante de la economía capitalista mundial.

En un segundo lugar, se acentúa el carácter ficcional, mitológico del desarrollo. Con esto se propone la idea de que el desarrollo, al fundarse en la matriz colonial de poder y

[83] Esto nos permite entender que el plexo de sentido, el conjunto de significatividad, que constituye el desarrollo, además de ser ilusorio, fantasmal, es constitutivamente inestable, contingente y, por tanto, desplazable.

gozar de la misma naturaleza ficcional del "mito" mismo de la modernidad, tiene una condición fantasiosa a partir del cual, a pesar de no dar garantías empíricas, sus postulados se naturalizan como parte fundante, constitutiva de las certezas sociales. Con este recurso, se hace alusión no simplemente a la "invención" de un nuevo concepto, sino a una idea particular de concepción de mundo, que lleva consigo sus propias promesas y criterios de verdad que legitiman el poder de ciertos grupos sociales sobre otros. Es tal el papel justamente de la idea de subdesarrollo, que aparece en el proceso mismo del posicionamiento del proyecto desarrollista, es decir, como la "invención". Se establece así la relación de conceptos clave con potencial político como el de ideología, sentido común y hegemonía.

En un tercer momento, se pretende situar la discusión del desarrollo en el escenario de la crítica a la conexión de los conceptos de Occidente, progreso y eurocentrismo. La fuerza del desarrollo se torna de tal magnitud en tanto que logra fijarse en condiciones de poder que sitúan a determinadas comunidades en lugares de superioridad y a otras en zonas de inferioridad. A partir de dichas relaciones de poder se torna de especial relevancia en los estudios sobre el legado colonialista europeo la crítica de la ontología que subyace al desarrollo, sobre todo a la hora de leer las implicaciones de nociones como las de Occidente, progreso y eurocentrismo.

Por último, se quiere establecer la necesidad de plantear el desarrollo y la lógica de operación como un "proyecto de muerte". A partir de postulados de los indígenas nasa del Cauca en Colombia y de autores decoloniales, se procede a enmarcar el despliegue desarrollista como una gramática de la muerte que se naturaliza y que hace parte cotidiana del mundo colonial, que deja a su paso destrucción, anulación y eliminación, conduce al olvido del contenido del acto económico (que es la afirmación de la vida) y abre el camino a la despolitización de la economía.

1.1. La tensión moderna-colonial-capitalista

1.1.1. Sobre las contradicciones del imaginario desarrollista

No se puede desconocer la potencialidad del desarrollo en la constitución de certezas del imaginario social actual. A pesar de que desde diferentes sectores de la academia

mundial se ha pregonado su agonía, e incluso su fin[84], lo cierto es que sus efectos todavía tienen eco y, para el caso de los pueblos que han surgido históricamente bajo condiciones de dominación colonial, genera una permanente contradicción, un choque constante de líneas de fuerza que hace parte de sus modos de vida. Como dijera Arturo Escobar: "en muchas partes del mundo, el desarrollo sigue siendo una importante fuerza social y cultural a la cual enfrentar"[85]. En otras palabras, el desarrollo sigue desempeñando un papel importante en las estrategias de dominación, incluso a pesar de que, como el mismo Escobar reconoce, se haya avanzado en los últimos años en la tarea de lograr una visión con mayores matices en torno a la necesidad de entender cómo operan estas estrategias (desarrollistas) y las formas como la gente se apropia del desarrollo para sus propios fines[86].

Boaventura de Sousa Santos identifica esta tensión en términos del dilema existente entre el desarrollo y la libre determinación. Según este autor, de manera especial en la actualidad se han articulado las ideas de autonomía individual y crecimiento infinito como principios del desarrollo capitalista. El supuesto de que la sociedad está compuesta por individuos hechos a sí mismos, cuyas oportunidades de despliegue dependen únicamente de ellos, siempre y cuando las decisiones tomadas en ese camino se articulen en todos los casos a las opciones que genera el mercado, es uno de los imaginarios que propicia la lógica desarrollista. La paradójico, para este autor, consiste en que la única elección que

---

84 Cf. W. SACHS (ED.), *Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder*, Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, Lima, 1996.

85 Palabras de apertura al prólogo "Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso", realizado por Escobar en la segunda edición de su afamada obra *Encountering development,* publicada bajo el título la *Invención del Desarrollo*. Cf. A. ESCOBAR, *La invención del desarrollo*, 2da. edición, Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 2014.

En este texto, Escobar realiza una suerte de balance de las transformaciones de América Latina y del análisis crítico del desarrollo, especialmente a partir la idea de postdesarrollo, casi 20 años después de que apareciera originalmente el libro Cf. A. ESCOBAR, *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*, cit. Esta obra se ha constituido en los últimos años en una de las fuentes obligadas en materia de estudios críticos del desarrollo y en general de los ejercicios que apuntan a contribuir a buscar alternativas al orden de dominación colonial en su versión desarrollista y economicista. Así mismo, vale la pena destacar que Arturo Escobar, junto con autores como Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Mignolo, entre otros, a finales de los años 90 del siglo pasado, constituyeron el denominado Colectivo Modernidad/Colonialidad, desde el cual se ha generado la perspectiva de la decolonialidad en América Latina. Cf. A. ESCOBAR, «Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano», cit. Será este pensador colombiano una de las fuentes más relevantes para esta investigación, sobre todo en lo concerniente a la comprensión de la relación entre el poder colonial y el desarrollo.

86 Cf. A. ESCOBAR, *La invención del desarrollo*, cit.

no existe en el juego de la "libre determinación" es salirse del mercado. Se le pide a la gente que sea autónoma (en muchos casos se les obliga a serlo), solo, como dice el propio Boaventura, para dejarla después en el mayor desamparo al ver sus fracasos como resultado de su dependencia o de su ineptitud en el ejercicio de la autonomía[87].

Así las cosas, el desarrollo como modelo civilizatorio se ha consolidado y ha permeado las bases de la sociedad actual[88]. A pesar de la realidad alarmante con la que convive el predominio del desarrollo, los altos índices de pobreza, desnutrición, analfabetismo, entre otros efectos, parece no ponerse en discusión en el escenario global-institucional (el de los Estados, las grandes empresas, etc.) la importancia del desarrollo como garante para asegurar "al menos" condiciones mínimas de calidad de vida. A partir de este paradigma se hace entonces necesario que el ser humano saque lo mejor de sí y busque, a como dé lugar, obtener una buena posición en este juego. Es decir, se crean las condiciones para establecer "ciertos" lugares alcanzables, deseables en la carrera de la asimetría que se establece como punto de partida de dicha lógica[89].

En nuestros términos, se dirá que este es un juego que lleva en sí una relación antagónica que desborda los alcances de la economía y trasciende al nivel más íntimo de los sujetos, a saber, la materialidad misma de la vida que supone el proceso de construcción intersubjetiva, que ha sido modificada a través de eventos históricos y, a su vez, proyectada-encubierta por el sesgo de las relaciones de dominación, en este caso, de tipo colonial.

De esta forma, la verdadera preocupación para pueblos sujetos a la dominación colonial, como los de América Latina, no pasa por la posibilidad de decidir entre la tradición y la modernidad, entre lo viejo y lo nuevo, u otras decisiones de esta índole, sino entre el desarrollo y la supervivencia (mejor, la muerte). Así, en el juego antagónico del

---

87 B. DE S. SANTOS, *Derechos humanos, democracia y desarrollo*, Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, Dejusticia, Bogotá, 2014, p. 17.

88 Cf. O. QUIJANO VALENCIA, *De sueño a pesadilla colectiva. Elementos para una crítica político-cultural del desarrollo*, Universidad del Cauca, Popayán, 2002.

89 Cf. O. QUIJANO VALENCIA, *Ecosimías. Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad*, Universidad Andina Simón Bolivar - Universidad del Cauca, Popayán, 2012.

desarrollo, la vida, más que ser la posibilidad de despliegue de capacidades individuales, se torna en una cuestión de sobrevivir o morir[90].

Desde su consolidación en el imaginario mundial, no se tardó mucho en poner en evidencia las dificultades que había traído consigo el paradigma del desarrollo. Entre la heterogeneidad estructural, la dependencia económica, la deuda externa, entre otros, acentuaron aún más el lado más salvaje del desarrollo sobre todo en contextos como el latinoamericano, en el escenario que se genera después de la Segunda guerra mundial. Y ciertamente se hace "*cruel"*, porque se trata de un juego con una espada de doble filo, que corta por igual en ambos sentidos. A este respecto señala Sachs:

> La gente está atrapada en el dilema del desarrollo: el campesino que es dependiente de la compra de semillas y ahora no tiene dinero para comprarlas; la madre que no se beneficia ni del cuidado de sus compañeras mujeres en la comunidad ni de la ayuda de un hospital; el empleado que se ha establecido en la ciudad, pero que ahora ha sido despedido como parte de medidas de reducción de costos. Todos ellos son como refugiados que han sido rechazados y no tienen adonde ir. Rechazados por el sector «avanzado» y aislados de los viejos modos, son expatriados en su propio país. Están forzados a sobrevivir en la tierra de nadie entre la tradición y la modernidad[91].

Esta situación también ha sido reconocida por Arturo Escobar, quien denuncia lo que a su entender serían las anomalías producto del desarrollo:

> El desarrollo obró creando anormalidades (los 'pobres', los 'desnutridos', los 'analfabetos', las 'mujeres embarazadas', los 'sin tierra'), anormalidades que entonces procedía a tratar de reformar. Buscando eliminar todos los problemas de la faz de la tierra, del Tercer Mundo, lo que realmente logró fue multiplicarlos hasta el infinito. Materializándose en un conjunto de prácticas, instituciones y estructuras, ha tenido un profundo impacto sobre el Tercer Mundo: las relaciones sociales, las formas de pensar, las visiones de futuro quedaron marcadas indeleblemente por este ubicuo operador. El Tercer Mundo ha llegado a ser lo que es, en gran medida, por el desarrollo. Este *proceso de llegar a ser* implicó seleccionar entre opciones críticas y

[90] A esto, ya desde la década de 1970 se le reconocía como la cruel elección (*The cruel choise*). Cf. D. GOULET, *The Cruel Choice. A New Concept in the Theory of Development*, Atheneum, New York, 1971. Cf. G. RIST, *The history of development: from Western origins to global faith*, 3. ed., Zed Books, London, 2010.

[91] W. SACHS (Ed.), *Diccionario del desarrollo*, 2

> altos costos, y los pueblos del Tercer Mundo apenas comienzan ahora a comprender cabalmente su naturaleza[92].

Este imaginario desarrollista, de un lado, genera unas pretensiones de igualdad y libertad ilusoria en la lógica del mercado capitalista, que conduce al hecho de que a la par de la experiencia del desarrollo vaya la del subdesarrollo. Es decir, se plantea como supuesto el hecho de que todos los seres humanos tienen las capacidades, la competencia, la voluntad y la libertad para la determinación en el camino al desarrollo. De otro lado, tal imaginario inscribe a los sujetos en una confrontación directa con la muerte, la negación de la vida[93]. En otros términos, la contradicción y antagonismo que supone la idea misma de desarrollo sobre la de subdesarrollo se asocia con un sentido de *comparación* y con otro de *explotación*: de comparación, porque a partir de este imaginario se hizo posible en el mundo comparar, bajo un mismo rasero, las condiciones económicas de las personas y de los Estados; de explotación, porque los pueblos del Sur Global (de América Latina, Asia y África[94]) que quedaron definidos, "encubiertos", como subdesarrollados son saqueados, subordinados por otros[95]. Es realmente un asunto devastador, estremecedor –si se acepta el término–, que trae consigo miseria, enfermedad, guerra, muerte y, sobre todo, un sentido poderoso de desesperanza y sufrimiento[96]. En últimas, la reproducción permanente de condiciones de desigualdad y dominación.

---

92 Cursivas propias. A. ESCOBAR, «Imaginando un futuro: pensamiento crítico, desarrollo y movimientos sociales», en Margarita López Maya (ed.) *Desarrollo y democracia*, UNESCO - Editorial Nueva Sociedad, Caracas, 1991, p. 142.

93 En palabras de Olver Quijano, el desarrollo pasó de ser una quimera colectiva, a constituirse en pesadilla común, en la medida en que sus objetivos referidos a la prosperidad material y al progreso económico se traducen en ahondamiento de las contradicciones históricas (miseria, marginalidad, negación, explotación, concentración del ingreso y la riqueza, pauperización), que tornan dramático y conflictivo el presente-futuro. O. QUIJANO VALENCIA, *De sueño a pesadilla colectiva. Elementos para una crítica político-cultural del desarrollo*, cit., p. 24.

94 W. RODNEY, *De cómo Europa subdesarrollo a África*, Siglo XXI, México, 1982, p. 26.

95 Acudimos aquí a la idea de "Sur" propuesta por Boaventura de Sousa Santos, quien usa este término como "metáfora del sufrimiento humano" sistemáticamente causado por el colonialismo y el capitalismo. Para Boaventura, no se trata solo de una determinación geográfica, pues a su entender el "Sur" también existe en el Norte global, a manera de un "Tercer Mundo" interior de los países hegemónicos. De igual manera, la idea del Sur Global, además de albergar el sufrimiento sistemático causado por el colonialismo y el capitalismo, contiene también las prácticas locales que son cómplices de ellos. B. DE S. SANTOS, *Una epistemología del sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social*, Siglo XXI - CLACSO, México, 2009, p. 12.

96 Cf. E. LANDER, «Con el tiempo contado. Crisis civilizatoria, límites del planeta, asaltos a la democracia y pueblos en resistencia», en Miriam Lang, Claudia López, Alejandra Santillana (eds.) *Alternativas al Capitalismo / Colonialismo del siglo XXI*, Ediciones Abya-Yala - Fundación Rosa Luxemburg, Quito, 2013.

1.1.2. El proyecto ontológico del "encubrimiento"

Es preciso subrayar que, por los intereses y el enfoque de esta investigación, se asume bajo el rótulo de "condiciones de dominación" al orden hegemónico-ideológico que emerge a partir de 1492, con el surgimiento de "América", y su rol en la conformación del sistema-mundo-moderno-colonial-capitalista. A partir de este encuentro violento entre Europa y América, se produce una reconstrucción radical de la imagen del mundo desde esta época. No obstante, este sistema hegemónico se extiende incluso después de los procesos independentistas de los países de América Latina y el Caribe en el siglo XIX. El papel de América Latina en este juego de poder, en términos del pensador peruano Aníbal Quijano, puede reconocerse con dos variantes: por un lado, como una víctima pasiva de la modernización y del desarrollo industrial; por otro lado, como un participante activo en la producción de la modernidad[97]. Sin embargo, el punto clave de esto es reconocer la importancia de las ideas de América, en primera instancia, y de América Latina, posteriormente, en asuntos como la transformación del imaginario social sobre el tiempo (historia) y el espacio (territorio), la consolidación del ideal científico, la producción de la explotación y división del trabajo y la consolidación de un programa humanista ilustrado que repercutirá de manera directa en la legitimación del orden moderno/colonial sobre el cual se levanta la racionalidad capitalista.

Sobre esta idea del nacimiento del sistema-mundo, Quijano y Wallerstein señalan enfáticamente:

> El moderno sistema mundial nació a lo largo del siglo XVI. América como entidad geosocial nació a lo largo del siglo XVI. La creación de esta entidad geosocial, América, fue el acto constitutivo del moderno sistema mundial. América no se incorporó en una ya existente economía-mundo capitalista. Una economía mundo capitalista no hubiera tenido lugar sin América[98].

De este pasaje es importante advertir la intrínseca conexión que hay entre América (el lado colonial), la modernidad y el capitalismo. Con la conquista y colonización de

---

97 A. QUIJANO, «Modernity, Identity, and Utopia in Latin America», *Boundary 2*, vol. 20, 3, 1993, p. 141.

98 A. QUIJANO; I. WALLERSTEIN, «La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial», *Revista Internacional de Ciencias Sociales. América: 1492-1992*, vol. XLIV, 4, 1992, (América: 1492-1992. Trayectorias historicas y elementos del desarrollo), p. 583. Este artículo, bastante difundido en los últimos años y de trascendente importancia para el desarrollo de los estudios decoloniales en América Latina, fue publicado con ocasión de la remembranza de los 500 años del arribo de Colón a tierras que posteriormente tomarán el nombre de "América".

América se ejecuta un "proyecto ontológico". Éste tiene que ver, por un lado, con un sentido de diferenciación y producción de entidades nuevas, que no existían antes de 1492, entidades como América, Europa, África, que se desarrollan solo a partir de un proyecto global. Es lo que con Aníbal Quijano entendemos como colonialidad de poder, concepto que tiene un potencial relevante para visualizar la forma en la que se despliega el poder colonial. Según Quijano, los colonizadores españoles entablaron con los colonizados una relación de poder fundada en la superioridad étnica y cognitiva de los primeros sobre los segundos:

> Consiste en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario […] La represión recayó ante todo sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos y modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual[99].

Para Quijano, esta idea de creación de nuevas entidades está ligada a la ambición de la acumulación de capital y la explotación de trabajo humano de poblaciones no-europeas, que se articula con el capitalismo, con un modelo económico que produce desigualdades entre el norte y el sur. Afirmar que América no se inserta a una economía capitalista ya existente, sino que, antes bien, se convierte en condición de posibilidad de la misma, nos permite señalar que el desarrollo encuentra su anclaje en una genealogía dual de la modernidad occidental; dual porque se sustenta, se justifica a la luz de un pensamiento divisorio, dualista, que realizó una separación del mundo entre sociedades metropolitanas y coloniales; lo dividió de tal forma que las realidades y prácticas existentes al otro lado de la línea, en las colonias, no podían (ni pueden aún) poner en duda la universalidad de las teorías y prácticas que prevalecían en la metrópoli. Y en ese sentido eran invisibles[100]. De esta forma, concebido en tanto discurso civilizatorio, el desarrollo fue pensado históricamente para aplicarse solo a un lado de la línea, el lado de las sociedades metropolitanas. Esta línea divisoria produce exclusiones que, lejos de desaparecer cuando acabó el colonialismo con los procesos independentistas, continúa de otras formas (el neocolonialismo, el racismo, la xenofobia o el estado de excepción permanente con relación a los terroristas, los trabajadores inmigrantes indocumentados, los solicitantes de

[99] A. QUIJANO, «Colonialidad y modernidad-racionalidad», *Perú indígena*, vol. 13, 29, 1992, p. 12.
[100] B. de S. SANTOS, *Derechos humanos, democracia y desarrollo*, 25

asilo o incluso los ciudadanos víctimas de las políticas de austeridad dictadas por el capital financiero)[101].

De aquí que se haga necesario entender que antes de la conformación del sistema-mundo-moderno-colonial no hay indios, ni negros o pobres como categorías de diferenciación, ni mucho menos subdesarrollados, sino que estas identidades son producidas en la conformación del sistema-mundo-moderno-colonial y sujetadas al devenir de dicho sistema. En este orden de ideas, entendemos que las identidades nunca preexisten a las relaciones de poder, sino que se constituyen en éstas. Asumir que las identidades se forman en el interior de las relaciones de poder es asimilar que aquellas que se constituyen en el seno de la modernidad se fundan en una experiencia colonial-racial-patriarcal-capitalista-, debido al entramado de poder del cual son producto. Vale la pena agregar que el poder colonial, al ser constituyente, no se agota en las particularidades ónticas, es decir, que para el campo del desarrollo no se agota al combatir la exclusión, la xenofobia, las precarias condiciones laborales, el desarrollo sostenible, etc., sino que se funda en el plano de constitución de los mismos sujetos (sin resistencia ontológica), donde despliegan su experiencia de vida[102].

Pero, por otro lado, este "proyecto ontológico" tiene que ver con una práctica de "encubrimiento". Esta es justamente una de las tesis más importantes de Enrique Dussel. Con la llegada de los españoles a estas tierras, según el filósofo argentino, Europa sufre una confrontación con el "otro", evento del cual surge la necesidad de controlarlo, vencerlo y violentarlo (*ego conquiro*); y a su vez de "inventarlo" (ser-asiático) y, posteriormente, de en-cubrirlo como lo mismo a partir de su propia proyección[103]. Así las cosas, el "inventar" da potestad para "identificar" y "en-cubrir" lo descubierto. América fue inventada a imagen y semejanza de Europa y luego encubierta, ocultada bajo diversas

---

[101] *Ibid*., p. 25.

[102] Volvemos al uso del lenguaje de la *diferencia ontológica* en el campo político. Al presentar el desarrollo como un mecanismo político de pretensiones ontológicas que se legitima sobre la matriz colonial de poder, pensamos que el trabajo de intervención política decolonial que se requiere debe atacar, ante todo, esa dimensión ontológica previa (terreno ontológicamente inestable, núcleo constitutivo) sobre la cual se funda el sentido tanto de las prácticas institucionales que giran en torno al desarrollo y los efectos derivados de dicho orden de poder en la vida social, como de los procesos de constitución de sujetos y fijación del sentido que se naturaliza, se sedimenta y lo hace difícilmente cuestionable.

[103] Cf. E. DUSSEL, *1492: El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*, UMSA/Plural Editores, La Paz, 1992, p. 8.

significaciones de la realidad (entre los que podemos señalar al desarrollo). En ese sentido, el hombre americano adquiere una identidad forjada bajo criterios eurocéntricos.

En esta misma dirección, Silvia Rivera Cusicanqui señala:

> Hay en el colonialismo una función muy peculiar para las palabras: las palabras no designan, sino *encubren*, y esto es particularmente evidente en la fase republicana, cuando se tuvieron que adoptar ideologías igualitarias y al mismo tiempo escamotear los derechos ciudadanos a una mayoría de la población. De este modo, las palabras se convirtieron en un *registro ficcional*, plagado de eufemismos que velan la realidad en lugar de designarla. Los discursos públicos se convirtieron en formas de no decir. Y este universo de significados y *nociones no-dichas*, de creencias en la jerarquía racial y en la desigualdad inherente de los seres humanos, van incubándose en el *sentido común*, y estallan de vez en cuando, de modo catártico e irracional[104].

La potencialidad del encubrimiento no solo aparece como categoría de análisis para la comprensión de dicho proyecto ontológico que se esconde, se dinamiza y reorganiza constantemente bajo la sombra de mecanismos como el desarrollo, incluso detrás de la idea misma de América Latina, sino también como posicionamiento político frente al mismo. Es decir, abrirse la posibilidad de cuestionar, además de la producción (creación) de nuevas entidades, el proceso mismo por medio del cual éstas fueron asimiladas (no-dichas) en un juego de reproducción de poder colonial a través de la gramática de la colonialidad, permite poner en cuestión el ser de aquellos que han sido encubiertos, velados y dotados de inferioridad que los sitúa jerárquicamente por debajo de otros seres gracias a la dinámica colonial. El encubrimiento se dirige hacia una relación jerárquica entre el Ser y lo que está más debajo de este, una relación asimétrica, una condición sub-ontológica, la zona de no-ser como lo dijera Fanon[105]. Desde el encubrimiento (el infierno mismo, en palabras del pensador de Martinica) y, específicamente, desde esta región del no-ser se puede derivar una genuina transformación, un "auténtico surgimiento" y un trabajo político decolonial. No como un trabajo de inversión de términos, o de radicalización de la exterioridad, como han hecho algunos proyectos anticolonialistas,

---

[104] Las cursivas son propias. S. RIVERA CUSICANQUI, *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires, 2010, pp. 19-20.

[105] Recordamos el famoso pasaje de Fanon: "Hay una zona de no-ser, una región extraordinariamente estéril y árida, una rampa esencialmente despojada, desde la que puede nacer un auténtico surgimiento. En la mayoría de los casos, el negro no ha tenido la suerte de hacer esa bajada a los verdaderos Infiernos. Cf. F. FANON, *Piel negra, máscaras blancas*, traducido por Iría Álvarez Moreno, Madrid, Akal, 2009, p., 42.

pues el mismo Fanon advertirá que el hombre no es solo "posibilidad de recuperación, de negación", sino que es ante todo "un SÍ vibrante de armonías cósmicas", esto es, "desgarrado, disperso, confundido, condenado a ver disolverse una tras otra las verdades que ha elaborado"[106].

Ahora bien, esta idea de encubrimiento, sumada a lo señalado por Quijano y Wallerstein anteriormente, se torna fundamental en la medida en que asumir la imbricación de lo moderno y lo colonial, como hecho fundante de la economía capitalista mundial[107], en la que se inserta el desarrollo, permitirá, por un lado, entender que el capitalismo y sus prácticas desarrollistas de despliegue no son algo natural, y, por tanto, se encuentran en el plano de ficcional del arropamiento ideológico (desarrollismo). Es decir, no es algo anclado en la naturaleza humana, como si fuesen una enfermedad incurable a la que estemos destinados sin escapatoria, una condena ineludible, sino que se trata de fenómenos históricos susceptible de ser modificados. Pero, por otro lado, permite evidenciar la necesidad de desnaturalizar esta matriz *constituyente* (en tanto que compone, fija o forma algo) de poder colonial, que ha hecho que el capitalismo se ancle, se acentúe en la dimensión más íntima del sujeto colonizado, a saber, el sentido común de la experiencia vivida misma en tanto *cosa* colonizada. En sintonía con Dussel, diremos entonces:

> Para ello es necesario destituir al ser de su pretendida fundamentalidad eterna y divina; negar la religión fetichista… desenmascarar los funcionalismos, sean estructuralistas, lógico-cientificistas o matematizantes, que al pretender que la razón no puede criticar dialécticamente el todo, lo afirma por más analíticamente que critiquen u operativicen sus partes[108].

De esta forma, cualquier propuesta que pretenda avanzar en esta dirección (decolonización) debe reconocer la tensión que genera la cruel elección. Es decir, un

---

106 *Ibid.*

107 Wallerstein señala que para el establecimiento de tal economía-mundo capitalista fueron esenciales tres cosas: una expansión del volumen geográfico del mundo en cuestión, el desarrollo de variados métodos de control del trabajo para diferentes productos y zonas de economía-mundo, y la creación de aparatos de Estado relativamente fuertes en lo que posteriormente se convertirían en Estados del centro de esta economía-mundo capitalista. Por otro lado, este autor muestra que América fue esencial para las primeras dos de estas tres necesidades, pues constituyó el *locus* y el primer terreno experimental de los "variados métodos de control del trabajo". A. QUIJANO; I. WALLERSTEIN, «La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial», cit., p. 583.

108 E. DUSSEL, *Filosofía de la Liberación*, Bogotá, Nueva América, 1996, p., 27.

proyecto que se presente como alternativo y proponga avanzar en la tarea de desnaturalizar el orden hegemónico que sostiene al capitalismo, debe tomar como punto de partida el carácter constitutivo que coexiste entre lo moderno y lo colonial. Es importante recordar aquí la enseñanza de Aimé Césaire, según la cual los efectos del poder colonial los sufren tanto el colonizado como el colonizador[109]. El poder colonial da forma, da sentido a un nuevo orden hegemónico compartido por el sujeto colonizador y el colonizado (cosa colonizada) y en este plano, solo sería posible transformar una situación de dominación colonial, o mejor, el sentido constituido a partir de este ejercicio de poder, si no se tiene el tipo de relación a la cual se reduce el encuentro entre el colonizador y el colonizado: su relación dialéctica[110]. Si el colonizado se define por su diferencia con el colonizador ("yo no soy él"), esta negatividad dialéctica, antagónica, forma parte de los dos. Este antagonismo es siempre un sistema de relaciones de fuerzas que, en el caso de la dominación colonial, es un conjunto de fuerzas que atraviesa tanto la modernidad como la colonialidad. Sobre este asunto volveremos en la segunda parte de esta investigación.

1.2. Sobre el carácter mitológico del desarrollo o la falacia desarrollista

1.2.1. Organizar el mundo sobre espejos y ficciones

Las cadenas del yugo colonial han adoptado en los últimos tiempos otras formas, más "sutiles", pero que continúan reproduciendo incluso con más eficacia el mismo papel del *poder colonial* engendrado desde 1492. A esto hay que añadir que reconocemos en esta matriz al conjunto de estrategias y mecanismos utilizados para mantener estructuras de poder, clasificación, racialización, patriarcado, jerarquización y exclusión, fundadas

[109] Cf. A. CESAIRE, *Discours sur le colonialisme*, Présence africaine, Paris, 1955.

[110] Esta es la base del problema del reconocimiento ya propuesto por Hegel, es decir, el nivel de dependencia o independencia en la formación de la autoconciencia del amo y el esclavo y su determinación en orden de la dominación o esclavitud. Para el filósofo alemán, se trata de una relación dialéctica que tiene en la base dos deseos humanos enfrentados, dos autoconciencias opuestas que luchan de forma continua, en el que uno (el amo) se sobrepone al otro (esclavo) a través de la negación del deseo de este último (y la posterior negación de la negación por parte del esclavo), lo cual lleva a que la autoconciencia del esclavo se forme de manera dependiente y a través de la mirada del amo, y que la del amo también dependa del reconocimiento del esclavo: "El comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se comprueban por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte". G. W. F. HEGEL, *La fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 116. No arriesgar la vida por miedo a morir impide que el esclavo pueda alcanzar la verdad del reconocimiento como autoconciencia independiente, la libertad, y hace que renuncie al deseo del reconocimiento.

especialmente en el género y la raza; así mismo, para fijar imágenes, símbolos y proyecciones en un particular complejo de relaciones de poder heredado de la conquista y la colonización. Una de las herramientas más poderosas de este poder colonial-moderno-capitalista es indudablemente el imaginario desarrollista, el cual toma especial relevancia a partir de la segunda mitad del siglo XX, principalmente en las discusiones suscitadas por el "hito fundacional" en el que se constituyó el discurso del presidente de Estados Unidos, Harry S. Truman, en 1949[111].

Los estudiosos del desarrollo suelen dar este hecho como el acontecimiento que da inicio a la "era del desarrollo"[112], a una "nueva era en la comprensión y el manejo de los asuntos mundiales"[113], a la historia de una "creencia occidental"[114] o incluso a la "universalización de la cultura del progreso"[115]. ¿Pero realmente es allí cuando nace el desarrollo? ¿Qué es lo que hay de nuevo en este acontecimiento? ¿No será esto mismo producto de la ficción ideológica del desarrollo? ¿Cómo re-direccionar la comprensión del desarrollo a partir de una nueva lectura del rol que ha desempeñado este hecho? Son algunas preguntas que surgen a manera de sospecha del lugar del desarrollo en la reproducción de patrones de poder colonial.

Desmontar la falacia desarrollista (decolonización) pasa en primera instancia por descentrar el origen del concepto, sacarlo de su núcleo eurocéntrico colonialista. Para esto, y en consonancia con el camino recorrido por Dussel en su tarea de desmontar el "mito de la modernidad"[116], diremos que, por un lado, existe un concepto de desarrollo de carácter

---

111 Cf. H. S. TRUMAN, *Inaugural Address, January 20, 1949*, en, *Documents on American Foreign Relations*, Connecticut, Princeton University Press, 1967.

112 Cf. W. SACHS (ED.), *Diccionario del desarrollo*, cit. W. SACHS, «The archaeology of the development idea», *Interculture*, vol. 23, 4, 1990.

113 A. ESCOBAR, *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*, cit., p. 3.

114 Cf. G. RIST, «'Development' as a Part of the Modern Myth: The Western 'Socio-cultural Dimension' of 'Development'», *The European Journal of Development Research*, vol. 2, 1, 1990; Cf. *El desarrollo: historia de una creencia occidental*, Los libros de la Catarata, Madrid, 2002.

115 Cf. V. TUCKER, «The Myth of Development: A critique of a Eurocentric Discourse», en Ronaldo Munck, Denis O'Hearn (eds.) *Critical Development Theory: Contributions to a New Paradigm*, Zed Books, London, 1999.

116 Aquí recordamos la propuesta de Dussel de establecer dos conceptos de modernidad, como parte del ejercicio de desmontar lo que él denomina el "mito de la modernidad". En términos generales, Dussel señala que, de una parte, hay un concepto que es eurocéntrico, provinciano, regional. A partir de éste, se presenta a la modernidad como emancipación, como una "salida" de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano. Este proceso se cumpliría en Europa, esencialmente en el siglo XVIII. Se sigue una secuencia espacio-temporal: casi siempre se acepta el Renacimiento italiano, la Reforma y la Ilustración alemana y la Revolución francesa.

provincial, regional. Se presenta como el camino al "progreso", al aseguramiento de la "calidad de vida", al fortalecimiento de libertades individuales. Este es el concepto que adopta como punto de partida el discurso de Truman como el lugar de emergencia del desarrollo y a Estados Unidos y algunos países del norte de Europa como el contexto geográfico que lo hizo posible. Toma como centro de poder la hegemonía euro-estadounidense. La secuencia espacio-temporal que sigue como parte de la genealogía del concepto adopta a las revoluciones industriales que inician en el siglo XIX, que tuvieron lugar en dicho contexto geográfico (sobre todo en el medio anglosajón), como fenómenos que posibilitaron la "era" del desarrollo. Proponemos que, para avanzar hacia la decolonización, hay que abordar este problema desde una perspectiva planetaria y no provincial, de forma que no incurramos en el error de advertir una fecha específica como inicio del desarrollo, al menos de aquello que se ha entendido como tal.

Para introducirnos en esta discusión, consideramos pertinente acudir al trabajo del pensador mexicano Gustavo Esteva, quien ofrece algunos de los aportes más originales e incisivos de este fenómeno. Según este autor, cuando se dice 'desarrollo', la mayor parte de la gente dice actualmente lo contrario de lo que quiere expresar. Todo mundo se confunde: "Por usar sin sentido crítico esta palabra sobrecargada, ya condenada a la extinción, se está transformando su agonía en una condición crónica. Han empezado a emanar todo género de pestes del cadáver insepulto del desarrollo. Ha llegado el tiempo de revelar su secreto y verlo en toda su desnudez"[117].

Para Esteva, y retomando las preguntas arriba planteadas, lo que hay de novedoso en el discurso de Truman es la "*invención del subdesarrollo*", más que la invención del desarrollo, con lo cual estamos de acuerdo. Vale la pena revisar la razón de esto. Como se

Para este autor, esta perspectiva es "eurocéntrica" porque indica como punto de partida de la "modernidad" fenómenos intra-europeos, y el desarrollo posterior no necesita más que de Europa para explicar el proceso. Propone una segunda visión de la "modernidad", en un sentido mundial, y consistiría en definir como determinación fundamental del mundo moderno el hecho de ser (sus Estados, ejércitos, economía, filosofía, etc.) "centro" de la Historia Mundial. Es decir, nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta 1492 (como fecha de iniciación del despliegue del "Sistema-mundo"). Anteriormente a esta fecha, los imperios o sistemas culturales coexistían entre sí. Solo con la expansión portuguesa desde el siglo XV, que llega al Extremo Oriente en el siglo XVI, y con el descubrimiento de América hispánica, todo el planeta se torna el "lugar" de "una sola" Historia Mundial. E. DUSSEL, «Europa, modernidad y eurocentrismo», en Edgardo Lander (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, 2000, pp. 41-56.

[117] G. ESTEVA, «Desarrollo», en Wolfgang Sachs (ed.) *El diccionario del desarrollo*, Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, Lima, 1996, p. 52.

sabe, en dicho evento, Truman se expresa de la siguiente manera: "…Cuarto, debemos embarcarnos en un nuevo y audaz programa para hacer que los beneficios de nuestros avances científicos y progreso industrial estén disponibles para la mejora y el crecimiento de las *áreas subdesarrolladas*"[118].

Es pertinente subrayar que el objetivo del programa del "punto cuatro" (como se conoce al apartado dedicado al problema del subdesarrollo) para la asistencia de "países subdesarrollados" era ayudar a enfrentar sus 'necesidades' económicas (Punto Cuatro: Ayuda técnica a los países del mundo que la necesiten para el sostenimiento de la paz y las instituciones democráticas). Estas necesidades paradójicamente se crean a nivel global con la nueva puesta en escena del subdesarrollo.

> La esencia del programa se planteaba como un esfuerzo cooperativo con todas las demás naciones "desarrolladas" con el fin de intercambiar los conocimientos técnicos y la habilidad técnica. Aunque de forma internacional, la parte descollante, desde luego, es la contribución propia de los Estados Unidos[119].

Este programa, además de llamar la atención sobre las condiciones de los países "más pobres", y de plantearse en términos de proyecto global, por primera vez definió a estas zonas, las pertenecientes al Sur Global, como "subdesarrolladas". De manera sorprendente y casi inmediata, un concepto aparentemente indeleble se estableció, apretando, aglomerando la inmensurable diversidad del Sur en una única categoría: el subdesarrollo. Decimos "casi inmediata", porque, como el mismo Esteva reconoce, no fue Truman el primero en utilizar el término "subdesarrollo" en este contexto. Unos años antes, hacia 1942, Wilfred Benson, quien fuera miembro del Secretariado de la Oficina Internacional del Trabajo de los Estados Unidos, fue probablemente la persona que la inventó, cuando se refirió a las 'áreas subdesarrolladas' al escribir sobre las bases económicas de la paz. Por la historia sabemos que esta expresión no tuvo mayor eco en dicho momento, ni en el público ni en los expertos. Dos años más tarde, Rosenstein-Rodan siguió hablando de 'áreas económicamente atrasadas'. Arthur Lewis, también en 1944, se refirió a la brecha entre las naciones ricas y las pobres. Por estos días, dicho término apareció ocasionalmente en libros técnicos o en documentos de Naciones Unidas. No

---

[118] Cursivas ajenas al texto. H. S. TRUMAN, «Inaugural Address, January 20 1949.», cit.

[119] G. VERPLAETSE, «El punto cuatro del presidente Truman», *Cuadernos de estudios africanos,* vol. 9, 1, 1950, p. 102.

obstante, solo adquirió relevancia cuando Truman la presentó como emblema de su propia política. En este contexto, adquirió una "virulencia colonizadora insospechada"[120].

La creación de este nuevo concepto, al menos el nuevo sentido del mismo, su semántica, no fue un accidente, sino la expresión exacta de una "visión de mundo", la formación de un régimen político que desde entonces gobernará la dinámica geopolítica mundial. Como dijera Sachs: "para Truman, todos los pueblos del mundo caminaban en la misma pista, unos más rápido, otros más despacio, pero todos en la misma dirección"[121].

Hay que añadir que con el desarrollo se hace manifiesta una visión del mundo en la que se conecta, a manera de red, el imaginario científico (avances, descubrimientos científicos-objetividad), la idea de progreso (progresión lineal y necesaria de la historia), la industria (modelo de mercado, relaciones de producción) y el eurocentrismo (matriz simbólica de representación de sujetos coloniales subdesarrollados) en un escenario planetario, un sistema de relaciones de fuerzas que se entrecruzan en este determinado espacio histórico y geográfico, y que dan sentido a las prácticas económicas que devienen capitalistas, como ya lo hemos advertido.

No se trata de una época histórica; tampoco lo reducimos a una mera formación discursiva, mucho menos es un asunto de política económica, ni un fenómeno cultural. La naturaleza del desarrollo corresponde a una matriz de poder colonial, que funde sus bases en la colonialidad, constituyente fundamental de la modernidad y el capitalismo. Por eso, decir que es una invención de la posguerra y, por ende, de las iniciativas de Truman sería liberarlo de su carga hegemónica y asumir una perspectiva muy limitada de sus implicaciones. Hay que abrir el espectro y atacar el núcleo que sostiene la matriz.

Así mismo, habría que agregar que el problema que concierne al desarrollo no atañe simplemente a la aparición de un nuevo concepto en el análisis económico, sino de una *nueva reconfiguración del mundo-moderno-colonial*[122], de un proyecto ontológico (en el

[120] G. ESTEVA, «Desarrollo», cit., p. 53.

[121] W. SACHS, *Planet Dialectics*, Zed Books, London, 2015, p. 28.

[122] Decimos que se trata de "una nueva reconfiguración" haciendo alusión a lo planteado por Mignolo, para quien, con el surgimiento de la idea "América Latina" a finales del siglo XVIII y buena parte del siglo XIX, se produjo el *primer reordenamiento del mundo moderno-colonial*. Para este autor, "América Latina" fue el nombre que hacia dicha época se eligió para denominar la restauración de la "civilización" de la Europa meridional, católica y latina en América del Sur y, al mismo tiempo, reproducir las ausencias (de los indios y los africanos) del primer periodo colonial. Para él, la "idea" de América Latina

sentido de producción de nuevas entidades, como ya lo hemos señalado) en el que aparece el "primer mundo", como garante de esta red y el "tercer mundo" como objeto de la misma. En términos de procedimiento, se puede observar en este evento cómo una "imagen", que las sociedades de mercado del Norte paulatina y "necesariamente" habían adquirido de sí mismas, fue proyectada sobre el resto del mundo. Acentuamos esta estrategia de proceder (la producción y proyección de una cierta imagen que los centros metropolitanos colonialistas crean de sí misma y que se extiende a los demás pueblos) como una de las características más propias de las sociedades colonialistas y, en general de la forma como opera el poder colonial.

Esto ya había sido notado por Edward Said, quien, a partir de la influencia de Michel Foucault, mostró cómo los discursos son espacios en los cuales la identidad es construida y en donde el otro es constituido con fines de ejercicio de poder. En su estudio sobre el *Orientalismo,* Said explora el modo como las sociedades colonialistas europeas *construyen discursivamente una "imagen"* de las culturas no metropolitanas, especialmente de aquellas que se encuentran bajo su control. Es el poder ejercido por las potencias imperialistas de entrar sin restricciones a otros países y examinar su cultura el que permite la producción de una serie de saberes históricos, arqueológicos, sociológicos y etnológicos sobre el "otro". A su vez, Said reconoce a este poder como un *elemento ideológico* o representacional diferente al poder de sometimiento militar. Sin este poder, es decir, sin la *construcción de un discurso sobre el otro* y sin la incorporación de este discurso en el *habitus* de los dominadores y en el de los dominados, el poder económico y político de la metrópoli sobre sus colonias hubiera resultado imposible. También vale la pena recordar que, para Said, la dominación imperial de Europa sobre sus colonias de Asia y del medio Oriente durante los siglos XIX y XX condujo, necesariamente, a la institucionalización de una cierta imagen o representación sobre "el Oriente" y "lo Oriental"[123].

---

es la triste celebración por parte de las élites criollas de su inclusión en la modernidad. Así mismo, señala que "América Latina" no es un subcontinente, sino el *proyecto político* de las élites criollo-mestizas. Por un lado, simbolizaba la idea de una nueva unidad continental, pero, por otro, trajo aparejado el ascenso de la población de origen europeo y el aniquilamiento de pueblos indígenas y de origen africano. W. MIGNOLO, *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*, 1a. ed., Gedisa Editorial, Barcelona, 2007, pp. 81-83.

[123] Cf. E. SAID, *Orientalismo*, Debate, Madrid, 2002.

1.2.2. La maldición del subdesarrollo: el camino hacia una experiencia de vida subordinada

Ahora bien, para retomar lo planteado por Esteva, debemos señalar que, al usar por primera vez en este contexto la palabra 'subdesarrollo', Truman cambió el significado del término desarrollo y creó el emblema, un eufemismo, empleado desde entonces para aludir de manera discreta o descuidada a la era de la hegemonía norteamericana[124]. Lo relevante para nosotros en este caso no es tanto ver el rol protagónico que toma Estados Unidos o revisar "quién" asume el poder en la nueva política mundial posterior a la Segunda guerra mundial, sino identificar cómo el poder colonial se reorganiza en diferentes momentos históricos y notar la forma en que éste opera con fines de la expansión de la colonialidad. Es decir, se trata de evidenciar cómo el desarrollo, en tanto que se funda en la matriz colonial que emerge con el sistema-mundo-moderno-colonial, genera una imagen que es en esencia una auto-proyección ideológica del centro metropolitano a partir de la cual se constituye a las sociedades no metropolitanas (como subdesarrolladas, por ejemplo). Por ello, desde entonces el desarrollo connota por lo menos una cosa: *escapar de una condición indigna llamada subdesarrollo*[125].

Esta condición no es simplemente la proyección de una situación de precariedad económica. Es mucho más que eso: es una condición de "precariedad humana" o de *liminalidad*, como la ha definido Sylvia Wynter:

> Esta nueva forma representa la falla metafísica, por un lado, la potencial subordinación de la humanidad a los aspectos defectuoso genéticamente deseleccionados de su propia naturaleza humana, y por el otro, la potencial superación material mediante la amenaza de una escasez natural externa definida por Ricardo. Pues del mismo modo que la categoría de liminal de los *leprosos* (proscriptos y segregados fuera de las murallas de la ciudad), significó para el orden cristiano-feudal como la *massa damnata*, condenada a su destino concebido como incurables; de esa misma forma funciona la categoría *nosotros-los-subdesarrollados* en la actual versión secularizada y global de la antigua "cultura local" judeocristiana de la Europa Occidental. Los *subdesarrollados*, como los leprosos medievales proscriptos en las puertas de la *civitas materialis* de los enclaves desarrollados, funcionan como las pruebas empíricas de la subordinación natural de la sociedad […] En consecuencia, su estado "subdesarrollo" es una manifestación indispensable de la proyección actual de nuestra conducta. La única "cura" [para esta lepra] se halla en las vías específicas de comportamiento establecidas por el *telos* supraordenado del desarrollo y el crecimiento económico. Así, la *redención material* y la *civitas*

[124] G. ESTEVA, «Desarrollo», cit., p. 53.
[125] *Ibid.*

> *materialis* son vistas ahora como la forma transformada de la redención espiritual de la *civitas dei*, como el *telos* que instituye nuestro orden contemporáneo global[126].

Vale la pena detenerse un poco en esto y plantear algunos interrogantes: *¿estamos entonces condenadas, las personas que venimos de estas latitudes del mundo y que cargamos con la herida colonial, a vivir por la eternidad con dicha condición indigna del subdesarrollo? ¿Es una enfermedad incurable que debemos seguir arrastrando en el decurso normal y necesario de la historia? ¿Podemos encontrar remedio en un orden diferente al del desarrollo y el crecimiento económico?* O podremos al menos cuestionarnos: *¿De qué naturaleza es la proyección de tal condición? ¿Cómo se produce? ¿Sobre qué base se legitima?*

A diferencia de Said, y más cercanos a Esteva, diremos, como ya lo hemos insinuado, que la "imagen" que se produce como proyección del poder colonial no es solamente una "construcción discursiva" de representación que se incorpora posteriormente en el contexto del colonizado, no es solamente la "*invención de un discurso*" o un *"régimen de representación"*[127]. Hay que recordar que unas líneas atrás ya señalábamos la naturaleza constituyente de la colonialidad. Si bien concordamos con que en principio se trata de un "elemento ideológico" de carácter ficcional, apuntamos más allá al hecho de decir que es un problema meramente discursivo y consideramos que se trata de un escenario de disputa ontológica.

Sobre el sentido de lo "ontológico" y el lugar que éste ocupa en la presente investigación, nos ocuparemos más adelante, pero por ahora vale la pena apuntar que, al haber reconocido anteriormente que lo que está en juego aquí no es notar la aparición de un nuevo concepto, sino una nueva reorganización del *mundo-moderno-colonial* y, por tanto, la consolidación de una nueva visión de mundo, lo que queremos subrayar es que el desarrollo y la idea misma de América Latina establecen condiciones particulares de ser y estar en el mundo, son proyectos ontológicos-políticos con pretensiones de

---

[126] Cursivas ajenas al texto. S. WYNTER, «Is "Development" a Purely Empirical Concept or also Teleological?: A Perspective from "We the Underdeveloped"», en Aguibou Yansané (ed.) *Prospects for Recovery and Sustainable Development in Africa*, Greenwood Press, Westport, CT, 1996, p. 152.

[127] Esta expresión es utilizada por Arturo Escobar, para quien el desarrollo debe ser visto justamente como un *régimen de representación*, como una "invención" que resultó de la historia de la posguerra y que, desde sus inicios, moldeó ineluctablemente toda posible concepción de la realidad y la acción social de los países que desde entonces se conocen como subdesarrollados. A. ESCOBAR, *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Norma, Bogotá, 1996, p. 14.

mantenimiento de estructuras de poder colonial. Ser desarrollado o ser subdesarrollado no es un asunto concerniente simplemente a procesos de identificación, lo mismo que América Latina no es solamente una entidad geográfica o histórica, sino "determinaciones ontológicas"[128].

Para dar continuidad al diálogo con Esteva, habría que decir que para que alguien pueda concebir la posibilidad de escapar o salir de una condición determinada, es primero necesario que sienta que ha caído en esa condición, que se conciba a sí mismo como afectado por esta condición. De esta forma, Esteva apunta que en la actualidad para dos terceras partes de la gente en el mundo, el subdesarrollo es una amenaza cumplida; una experiencia de vida subordinada y llevada por el mal camino de discriminación y subyugación. Dada esta condición previa, el simple hecho de asociar con el desarrollo *las intenciones propias* las anula, las contradice, las esclaviza[129].

Esta experiencia de vida subordinada, este sentirse en tal condición de subdesarrollo se legitima sobre la base de un *sentido común*. Un sentido común permeado por la operatividad del poder colonial y por el sesgo eurocéntrico que heredan las estructuras económicas capitalistas. Para generar "experiencia de vida" (independientemente de que esta sea subordinada), se requiere un criterio de vida compartida, como bien lo nota Wynter al acuñar la categoría de "*nosotros-los-subdesarrollados*", es decir, se requiere un horizonte de comprensión que permita la inteligibilidad de las prácticas que dinamizan tal vida. La dificultad radica en que esta experiencia vivida se funda en la subordinación propia de las dinámicas coloniales de poder.

Al fundarse en la matriz colonial de poder (colonialidad) se trata de un poder divisorio y antagónico (civilización-barbarie, desarrollo-subdesarrollo, etc.), que no se reduce ni se limita al nivel óntico, es decir, a los efectos de la empresa colonial (colonialismo). En ese sentido, sus efectos van mucho más allá de las tasas de pobreza, de analfabetismo, de desnutrición o de desempleo; tampoco se agota simplemente en la construcción de subjetividades, identidades, regímenes de representación cultural (pobres, subdesarrollados, excluidos, etc.), sino que genera un panorama de violencia (racial, sexista, extractivista, etc.) que ejerce su dominio *invisibilizando* su misma operación. Es

[128] Retomaremos esta discusión en la segunda sección de esta investigación.
[129] G. ESTEVA, «Desarrollo», cit., p. 54.

decir, una lógica de poder que no es localizable empíricamente, que es constituyente y que, en ese sentido, opera en el plano del ser (experiencia vivida del sujeto colonizado), del género (relaciones patriarcales) y de la naturaleza (relaciones extractivas).

Este patrón de poder que funda la experiencia de vida subordinada que caracteriza al desarrollo tiene dentro de sus particularidades el hacerse invisible, el ocultarse como forma de su propio proceder. Por ello, hay que advertir que esta idea de "invisibilizar su propia operación" se torna de especial relevancia en la medida en que, como ya lo notábamos con Esteva, al emplear el término "desarrollo", sobre todo las personas que llevan a sus espaldas la historia del legado colonial difícilmente se percatan de las connotaciones y consecuencias del mismo; más bien lo emplean bajo los dictámenes del sentido común, hegemonizado por la matriz simbólica del desarrollo, su horizonte de inteligibilidad capitalista, el criterio de vida compartida colonizada-subordinada. Y lo hacen, no porque sus capacidades racionales no les permitan expresarse de manera adecuada respecto a aquello que quieren manifestar (como se advierte desde sectores técnicos-científicos); lo hacen porque son presos de la matriz colonial capitalista en la que han sido constituidos como sujetos. Lo hacen porque la 'actitud imperial'[130] en la que se inscribe el desarrollo y su andamiaje colonial los empuja a ello. A esto justamente Lewis Gordon lo reconoce como "mala fe" (*Bad Faith*), es decir, la actitud de forjar esquemas que, como el desarrollo, se *encargan de ocultar las verdades que sostienen estas estructuras (ficciones ontológicas), y de recrear los mecanismos políticos que garantizan*

[130] Término utilizado por Maldonado-Torres para referir la actitud radical del colonizador a partir de la cual se pone en duda la humanidad de los colonizados y toma una posición de poder, de superioridad respecto a estos, haciéndolo prescindibles, violentables y exterminables. En sintonía con la argumentación de Fanon, Maldonado-Torres muestra que se trata de un escepticismo misantrópico racista/imperial a partir del cual se constituye el mundo colonial que marca el proyecto de existencia de los sujetos colonizados: "El escepticismo misantrópico expresa dudas sobre lo más obvio. Aseveraciones como "eres humano" toman la forma de preguntas retóricas cínicas, como: "¿eres en realidad humano?". "Tienes derechos" se transforma en "¿por qué piensas que tienes derechos?". De la misma manera, expresiones como "eres un ser racional" se convierte en la pregunta "¿eres en realidad racional?". El escepticismo misantrópico es como un gusano en el corazón mismo de la modernidad. Los logros del *ego cogito* y de la racionabilidad instrumental operan dentro de la lógica que el escepticismo misantrópico ayudó a establecer. Esta es la razón por la cual la idea de progreso siempre significó, en la modernidad, progreso solo para algunos, y por qué los Derechos del Hombre no se aplican igualmente a todos, entre otras obvias contradicciones. El escepticismo misantrópico provee la base para una opción preferencial por el *ego conquiro*, lo cual explica cómo puede concebirse que la protección de algunos se obtiene al costo de las vidas de otros. La actitud imperial promueve una actitud fundamentalmente genocida con respecto a sujetos colonizados y racializados. Ella se encarga de identificar a sujetos coloniales y racializados como dispensables". N. MALDONADO-TORRES, «Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto», cit., p. 136.

su reproducción[131]. Estos mecanismos reclaman neutralidad, universalidad y legitimidad absoluta bajo este juego de ficciones.

Como vemos, esta condición se produce de una forma particular. Para ilustrar dicho proceso de invisibilización, de *mala fe* y, por tanto, el carácter fantasioso del desarrollo, podemos recurrir al recurso propuesto por Julia Suárez-Krabbe, quien lo explica utilizando el famoso cuento del escritor danés Hans Christian Andersen, denominado "El traje nuevo del emperador". En este relato, como es sabido, la vanidad y las mentiras del poder llevan a que el emperador se deje estafar por dos sastres que le confeccionan un vestido de una tela supuestamente tan fina que solo los ricos y poderosos pueden verla. El punto de la historia es que no hay tal tela, solo la pretensión de su existencia y los privilegios que conlleva afirmar su existencia. Esta inexistente tela lleva al emperador y sus súbditos a pretender que el emperador sí está vestido, y a elogiar tal vestimenta. El emperador, sin embargo, anda desnudo[132]. Las falacias (mentiras) del desarrollo son similares a las del cuento, con la diferencia significativa de que la validez de las ideas no es verificable a través de la mirada. Así, la fuerza del poder colonial está especialmente en que encubre su propia forma de establecer "verdades" ontológicas para sí[133].

Esto último nos remite a la idea de que más que tratarse de un asunto "racional", "técnico" o "científico", y al situarse la discusión en el plano del sentido común y, por lo mismo, ideológico[134], más cercano a la fe que a la razón, el desarrollo concierne sobre todo a un asunto mitológico más que a un asunto intelectual, develando de esta forma el carácter ficcional del mismo. Aquí resulta pertinente señalar que nos permitimos establecer la conexión de estas ideas a partir de los presupuestos de Gramsci, en lo

---

131 Cf. L. GORDON, *Bad Faith and Antiblack Racism*, Humanity Books, New York, 1999.

132 J. SUÁREZ-KRABBE, «¡El emperador está desnudo! Crítica de las prácticas hegemónicas de derechos humanos y desarrollo y alternativas desde el sur global.», en Jhon Jairo Losada Cubillos (ed.) *Lecturas Críticas del Desarrollo: Perspectivas Latinoamericanas*, Editorial Bonaventuriana, Bogotá, 2014, p. 71.

133 *Ibid.*

134 En este punto somos cercanos al argumento de Gramsci. Por esto, se hace importante recordar que para este autor la ideología no es algo anclado en la naturaleza humana, no es una enfermedad incurable a la que estemos condenados, sino un fenómeno histórico susceptible de ser modificado a través de la lucha política. La ideología es una "visión de mundo" que sirve para reforzar y legitimar la dominación que ejercen unos grupos sociales sobre otros. No se trata de fantasías ancladas en el inconsciente, sino de un "sentido común" que se instala en la vida cotidiana; una concepción pragmática de la vida que permite a los sujetos comportarse de una cierta forma y dirigirse a la acción. Profundizaremos más adelante en esta idea. Cf. A. GRAMSCI, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1971.

concerniente a los vínculos que propone alrededor de conceptos como ciencia, religión y sentido común. Al decir de Gramsci, ni la religión ni el sentido común pueden constituir un orden intelectual, como lo presupone la ciencia, porque no pueden reducirse a unidad y coherencia ni siquiera en la conciencia individual, no pueden reducirse a unidad y coherencia "libremente", a menos que esto se lleve a cabo por imposición autoritaria[135].

El argumento de autoridad en muchos casos se hace funcional para propagar la creencia colectiva y legitimar el sentido común. La historia de América Latina nos ha dado y, sigue dando, muchos ejemplos de esta índole[136]. Son bien sabidas las prácticas no solo autoritarias, sino también de tortura por medio de las cuales se llevaron a cabo los procesos de colonización, evangelización y en general de implantación de un nuevo sentido común en nuestro territorio, como también tenemos noticias hoy de los asesinatos sistemáticos de líderes sociales y ambientales, mujeres violentadas y masacradas, comunidades indígenas despojadas del territorio; etc. [137] De esta forma, a pesar de que eventualmente este orden pueda reducirse a la conciencia individual por vía de la imposición autoritaria (como en el caso del personaje del emperador en el relato de Andersen), ello no agota su sentido colectivo y, por ende, su naturaleza ideológica.

Este carácter mitológico del desarrollo ha sido notado a partir de abordajes críticos de la idea del desarrollo por autores como como Gilbert Rist y Vincent Tucker[138]. De manera particular, la tesis de Rist es que el desarrollo es una "creencia" fuertemente arraigada a la cultura occidental. Para este autor, la fuerza del discurso del "desarrollo" procede de su capacidad de seducción, en todos los sentidos del término: atraer, agradar, fascinar, hacer ilusión, y también engañar, alejar de la verdad, embaucar. Por ello, Rist se cuestiona:

> ¿Cómo no rendirse a la idea de que pudiera existir un método para eliminar la pobreza que aparece por todas partes? ¿Cómo atreverse a pensar, al mismo tiempo, que el remedio pudiera agravar el mal que se quiere combatir? Ulises tuvo que taponar los oídos de sus compañeros y atarse al mástil de su barco para no ceder a los cantos de

---

135 *Ibid.*, p. 10.

136 Cf. R. TORRES, *El sentido de lo común. Pensamiento latinoamericano*, CLACSO, Buenos Aires, 2018.

137 Cf. G. MARQUÍNEZ-ARGOTE (ED.), *Ideología y Praxis de la Conquista. Denuncia de Montesinos y Las Casas*, Nueva América, Bogotá, Colombia, 1984.

138 Cf. V. TUCKER, «The Myth of Development: A critique of a Eurocentric Discourse», cit. Cf. G. RIST, *El desarrollo: historia de una creencia occidental*, cit. Ver también Cf. O. DE RIVERO, *El mito del desarrollo y la crisis de la civilización*, 4a. ed., Fondo de Cultura Económica, Lima, 2014.

> las sirenas [...]. Éste es el precio inicial que hay que pagar para salir victorioso de la prueba que supone analizar con lucidez la historia del "desarrollo"[139].

De esta forma, para este autor los problemas relacionados con el "desarrollo" se inscriben en lo más profundo del imaginario occidental. Sin embargo, ideas como las que sostienen que el crecimiento o el progreso pueden continuar indefinidamente empiezan a andar en la modernidad y tienen su punto de madurez en la Ilustración, y se presentan como elementos diferenciadores de la cultura occidental-eurocéntrica de todas las demás. De esta forma, el desarrollo se trata, entonces, de un imaginario compartido por diferentes actores sociales tales como los responsables de los Estados-nación (además de las organizaciones internacionales), por los tecnócratas de la economía y un sector importante de las poblaciones. Con relación al carácter de esta creencia, Rist agrega:

> Es verdad que alguien puede sorprenderse a sí mismo dudando en privado: es la condición de todos los fieles, que no les impedirá, sin embargo, rezar a coro cuando participan en los ritos colectivos. Cualquier creencia se acomoda y se alimenta de esas incertidumbres temporales que *no ponen en cuestión el consenso social*; por más que haya dudas individuales, piensan que no puede hacerse nada distinto dado que cada uno cree que todo el mundo cree. De esta creencia compartida surge el apremio colectivo, expresado por medio de prácticas obligatorias que refuerzan la adhesión… No hay mucha diferencia entre el creyente que interpreta la enfermedad como consecuencia de una falta hecha, a Dios (o a los antepasados) y hace del perdón el primer paso hacia la curación, y el economista que identifica al paro como una debilidad de la demanda y piensa que la rectificación está en relanzar el crecimiento (y el consumo)[140].

Varios elementos se pueden destacar de esta cita. Lo primero es el factor característico de la condición de los fieles que creen en los preceptos, aunque eso no impide que en algún momento puedan tener ciertas "dudas" con respecto al objeto de creencia. No se deja de ser "fiel" o creyente en tanto eventualmente puedan surgir dudas respecto al objeto de la creencia. Segundo, el carácter maleable, ajustable de la creencia, que dificulta el cuestionamiento del consenso social (sentido común). Poner en cuestión el sentido común que funda la creencia requiere mucho más que de una simple sospecha o duda sobre aquello en lo cual se cree. Tercero, el hecho de que de las creencias compartidas (ilusión en el progreso o la del subdesarrollo, por ejemplo) se desprenden las prácticas (rituales) que fortalecen la adhesión a las mismas, tal como lo notamos en el

[139] G. RIST, *El desarrollo: historia de una creencia occidental*, cit., p. 13.
[140] Cursivas propias. *Ibid*., p. 275.

punto cuarto del programa de Truman. Cuarto, la cercanía entre el creyente y el economista, en tanto que ambos aceptan *a priori* verdades sobre las cuales se establece el credo y se determina la respuesta al problema planteado. Estas verdades, a pesar de no dar las garantías empíricas, gozan de neutralidad, universalidad y legitimidad, son productos de la mala fe, de la actitud imperial, de la colonialidad que opera en el desarrollo. En otros términos, el mecanismo que establece la credibilidad confirma necesariamente la creencia, dado que no puede ser refutada, pues nadie puede probar que Dios no existe[141].

Pero, nos podríamos preguntar: ¿cómo es que este término, que ha servido para explicar el proceso de crecimiento de plantas y animales, el cual tiene una estrecha connotación biológica, trasciende a la esfera social y llega a tener los alcances que hemos descrito en los párrafos anteriores, en términos de la consolidación de un sentido común y consenso social? Para Esteva, este tránsito del contenido semántico del término de una esfera biológica a la esfera social ocurrió en la última parte del siglo XVIII. Según el pensador mexicano, fue Justus Möser, un jurista alemán, reconocido como el fundador de la Historia Social, quien empleó desde 1768 la palabra *Entwicklung* (que traduce 'desarrollo' en español) para aludir al proceso gradual de cambio social. Cuando se refirió a la transformación de algunas situaciones políticas, las describió casi como si fueran procesos naturales: "Para Möser el desarrollo histórico era la continuación del desarrollo natural, y ambos no eran sino variantes del desarrollo homogéneo del cosmos, creado por Dios"[142].

De esta forma, un término que en el lenguaje ordinario (familiar) tiene una connotación simple, puede devenir en una metáfora que produce desigualdad y exclusión. Nuevamente Esteva nos permite observar la "historia retorcida" de dicha metáfora. Como bien se sabe, en términos generales "desarrollo" describe un proceso a través del cual se liberan las potencialidades de un objeto u organismo, hasta que alcanza su forma natural, completa, hecha y derecha. Bajo esta perspectiva, se deriva el uso metafórico del término para explicar el crecimiento natural de plantas y animales, tal como fue empleado por Wolff y Darwin. El desarrollo se frustra siempre que la planta o el animal no logran cumplir su programa genético, o lo sustituyen por otro. En tales casos de fracaso, su

[141] *Ibid.*

[142] G. ESTEVA, «Desarrollo», cit., p. 55.

crecimiento no es desarrollo, sino más bien una anomalía: comportamiento patológico, e incluso antinatural[143].

Posterior a Möser, importantes figuras como Herder, Hegel, Marx, entre otros, integraron de forma particular este sentido del concepto a sus reflexiones, sobre todo en lo concerniente al problema de la historia, haciendo de esta un programa, un destino necesario e inevitable. De esta forma, la historia fue reformulada en términos occidentales, se fue desligando de a poco la connotación teológica del concepto y fue ganando terreno nuevamente de la exploración natural, y las leyes científicas fueron ocupando el lugar de Dios, sin producirse nunca un desprendimiento total.

El punto aquí es entender que esta metáfora del desarrollo pasó de un simple uso biológico a tener un potencial económico y político que ha generado una hegemonía global, legitimidad y privilegios a la historia occidental, privando a los pueblos de culturas diferentes, que se integran posteriormente a esta historia (o mejor, que son integrados, aquí vale el uso de la voz pasiva), de la oportunidad de definir las formas diversas de vida social y obligándolos a asimilar tal lógica. En los términos de Boaventura de Sousa Santos, diríamos que dichas poblaciones son como generaciones que se integran tardíamente a una cierta temporalidad y tienden a tener un "mayor peso histórico". De Sousa Santos afirma que para las "generaciones inaugurales", es decir, aquellas que han estado desde el inicio, el peso tiende a ser ligero y, en esa medida, el pasado suele ser asumido como tesoro o trofeo. Sin embargo, para las "generaciones posteriores, el pasado se toma como misión o tarea. Para las generaciones inaugurales, el pasado está abierto e incompleto; para las posteriores, está cerrado y consumado. Para este autor, es necesario descentrar, descolonizar la historia, para lo cual hace falta entender que no hay una entidad única denominada historia. Leído desde esta perspectiva, diríamos que el desarrollo se engrana en la visión histórica occidental (la del tiempo lineal del progreso) a manera de un triunfo de las poblaciones que tienen menos peso histórico y a manera de un reto o asunto pendiente para aquellas que tienen todo el mayor peso de la historia[144].

---

[143] *Ibid.*

[144] B. DE S. SANTOS, *Tesis sobre la descolonización de la historia*, CLACSO - Centro de Estudos Sociais, Buenos Aires - Coimbra, 2022, pp. 9-10.

Por ello, debemos reconocer que el desarrollo no puede desligarse de las palabras con las cuales se le formó: crecimiento, progreso, evolución, maduración. Así mismo, se debe acentuar que el empleo de esta palabra ya no puede liberarse de la red de sentidos históricos que da una un peso y una ceguera específica a su lenguaje, su pensamiento y su acción. No importa el contexto en que se emplee, o la connotación precisa que la persona que lo usa quiera darle, la expresión se encuentra calificada y coloreada por significados acaso indeseables, como señala el mismo Esteva:

> La palabra implica siempre un cambio favorable, un paso de lo simple a lo complejo, de lo inferior a lo superior, de lo peor a lo mejor. La palabra indica que uno lo está haciendo bien, porque avanza en el sentido de una ley necesaria, ineluctable y universal y hacia una meta deseable. La palabra retiene hasta ahora el significado que le dio hace un siglo el creador de la ecología, Haeckel: 'Desarrollo es, a partir de ahora, la palabra mágica con la que podemos resolver todos los misterios que nos rodean o que, por lo menos, nos puede guiar a su solución'[145].

De esta manera, no es difícil entender que el desarrollo aparezca como la respuesta a los problemas asociados a dicha condición "indigna" que supone el subdesarrollo y que Truman sitúa en el centro de los problemas del mundo. Al liberarse de las exigencias empíricas, al insertarse en el consenso social y darse por verdadero, neutral, universal y legítimo, el desarrollo goza de todos los privilegios para fundar las relaciones de poder que se entretejen en la reorganización del mundo que éste implica. Ya anclado el desarrollo en el sentido común y, por tanto, en el campo de la ficción ideológica, la idea de subdesarrollo no hace más que reforzar un imaginario que se consolida gracias a las dinámicas coloniales de la modernidad.

Hay que añadir que, si bien con autores como Rist y Tucker señalamos el estatuto mitológico, el carácter ficcional del desarrollo y su arraigo en el nivel de la cultura occidental, méritos de la denominada "Teoría crítica del desarrollo" (*Critical Development Theory*)[146] en la que se inscriben estos autores, sus postulados no proporcionan los elementos suficientes para comprender la naturaleza de la base sobre la cual se despliega el mismo. Consideramos que creer que "la hegemonía del desarrollo" solo ha podido instalarse gracias al establecimiento y la difusión del discurso del

[145] G. ESTEVA, «Desarrollo», cit., p. 57.

[146] Cf. R. MUNCK, «Critical Development Theory: Results and prospects», *Migracion y desarrollo*, vol. 14, 1, 2010.

subdesarrollo[147] en el plano de la cultura, tal como lo hacen Rist y otros tanto teóricos del desarrollo, es parte del mismo mito.

Sin embargo, se necesita mucho más que el despliegue discursivo del subdesarrollo y que el terror que de allí se desprende para la comprensión de este fenómeno. Se necesita pensar en una matriz de poder que dona inteligibilidad a la constitución de la sensibilidad que se ha forjado en el seno de la cultura occidental y que ha encontrado en la Modernidad la posibilidad de catalizar su potencial dominador, de la mano de ideas como las de progreso y eurocentrismo. Bajo este panorama, debemos agregar que concordamos con estos autores en aceptar que el desarrollo es parte del 'mito de la modernidad' y, por tanto, de su sentido eurocéntrico; que, por lo mismo, tiene una naturaleza ficcional, mitológica; que sus efectos producen profundas desigualdades sociales y diversas formas de exclusión; que es una creencia fuertemente arraigada en la cultura occidental. Pero en lo que no parecemos estar de acuerdo es con la naturaleza del arraigo mismo, el cual, en nuestro caso, se encuentra determinado por la colonialidad, en tanto constitutiva de la modernidad y no como un derivado del despliegue moderno, como se asumiera desde una perspectiva anticolonialista.

El problema del mito sobre el cual se funda el desarrollo es que la visión de mundo que éste promueve solo ha beneficiado o funcionado para aquellos seres que se encuentran al lado de la línea de las sociedades metropolitanas, como afirma Boaventura de Sousa Santos, a aquellos que se encuentran en la zona del ser, como lo indica Fanon. A los demás, los de la zona de no-ser, les queda la garantía del subdesarrollo, es decir, la garantía de una vida subordinada, de una condición indigna. Y por ello, el sentido histórico de la existencia de los hombres que se encuentran al otro lado de la línea es ciertamente el de la subordinación, la colonización, la muerte.

Así mismo, respecto a lo anterior vale la pena agregar que, como lo hemos notado en párrafos anteriores junto con Gramsci, el asunto de la "visión de mundo" (*Weltanschauung)* concierne a un escenario ideológico y, por tanto, se refiere siempre a un fenómeno histórico, por esto mismo susceptible de ser modificado a través de la lucha política. Por ello, tendríamos que aceptar que, al ser un asunto ideológico, la 'visión de

[147] G. RIST, *El desarrollo: historia de una creencia occidental*, cit., p. 275.

mundo' sirve para reorganizar y legitimar la dominación que ejercen unos grupos sociales sobre otros. No se trata simplemente de ilusiones o utopías que se instalan en el inconsciente, sino de un "sentido común" que se sitúa en la vida cotidiana; una concepción práctica de la vida que permite a las personas comportarse de una cierta forma, vivir bajo un determinado horizonte de experiencia humana. Por estas razones, atender a la naturaleza mitológica del desarrollo permite situarlo en un escenario diferente al de la religión y ponerlo en el plano de la ideología, de la ontología y de la lucha política. Pues mientras que la religión incita a los hombres a vivir resignados y a fetichizar el estado *presente* de cosas (por medio de la abnegación, por ejemplo), el mito se caracteriza en cambio por su capacidad de transformar el presente.

Por ello, cuando autores como Rist y Tucker, entre otros, afirman que el desarrollo se trata de una "creencia occidental", un asunto mitológico y que, por esto mismo, la tarea apremiante es "*la desmitologización de la ideología del desarrollo*", no aciertan del todo, por un lado, al limitar este problema a un mero asunto concerniente a la modernidad (lo que lleva a adoptar posturas anti-modernas que propenden por buscar identidades puras), pues tiene que vérselas además con la idea de progreso y una forma particular de concebir el tiempo, es decir, con patrones de poder que anteceden a la modernidad misma[148], así como con el papel hegemónico de Occidente y con imaginarios específicos en torno al espacio y al tiempo en el juego de relaciones que se tejen en el mundo colonial gracias a la introducción de mecanismos asociados a la raza y al género. De otra parte, caen el error de creer que el ser humano puede liberarse del carácter mitológico que rodea y legitima sus prácticas. En otros términos, se tiende a creer que solamente desmitologizando el desarrollo, es decir, develando su talante discursivo, historicista y substrayendo su carácter mitológico, nos libraremos del poderío hegemónico y coercitivo de la matriz de poder que da sentido a las prácticas económicas. Asunto que, como veremos, es poco probable.

[148] Como también serían los patrones de poder patriarcal, siguiendo las tesis de Rita Segato, para quien esta forma de violencia es anterior a los procesos de conquista, y se hace evidente en formas como las que ella denomina "Patriarcado de baja intensidad". R. L. SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, Traficantes de sueños, Madrid, 2016, pp. 19-22.

1.3. Eurocentrismo, Occidente y progreso

1.3.1. Vestigios ideológicos del desarrollo

El estudio crítico de la razón desarrollista requiere entonces fijar la atención sobre las ideas a partir de las cuales se formó y de las que se nutrió para lograr su potencial hegemónico, sobre todo en las condiciones de posibilidad en las que se despliega la sensibilidad propiciada por el desarrollo. Dichas condiciones dan forma, con caracteres de espacialidad y temporalidad, al orden eurocéntrico. Es aquí donde las categorías de Occidente y de progreso se tornan de especial relevancia para la comprensión de este fenómeno, como resultado del proyecto de expansión imperial europea y el despliegue de la colonialidad. Habría que puntualizar que estos conceptos toman importancia en este marco de análisis, no precisamente porque creamos que la matriz colonial de poder se explica solamente a partir de una cierta visión macrosociológica que tiende a homogenizar la peculiaridad de las herencias coloniales en diferentes escenarios temporales y espaciales. Por el contrario, la articulación de estos presupuestos nos permite avanzar en una perspectiva matricial que nos proporcione herramientas para hacer una lectura crítica de los elementos que sostienen dicho entramado de relaciones de poder. Una revisión crítica de Occidente no es de plano un rechazo o desmarque anti-occidentalista, pero tampoco excluye la posibilidad de apuntar a las especificidades de las diferentes líneas de poder que intervienen en la matriz, así como en las particularidades de los procesos coloniales. En términos de Marc Maesschalck, se trata de reconocer un cierto universalismo que surge inevitablemente de un tipo de imperialismo moral e intelectual, de una forma de ordenamiento matricial del mundo y de la sociedad que procede genealógicamente de un contexto histórico y geográfico. Este orden va acompañado de una creencia en sí misma que pretende imponerlo como fin de la historia, realización necesaria y unívoca de la razón humana. Para Maesschalck, esta geopolítica del conocimiento, su posicionamiento epistémico, es la clave del proceso matricial que determina las representaciones de un orden de poder históricamente fijado. Un principio de jerarquización de las representaciones opera en todos los niveles para marcar superioridad, centralidad, generalidad, ejemplaridad, idealidad, etc.[149]

[149] M. MAESSCHALCK, «La désobéissance épistémique comme " contre-poétique " décoloniale (Préface)», cit., pp. 11-15.

La matriz constituyente que sostiene el mito del desarrollo exige alcances mayores al de una somera crítica a la modernidad. Ahora bien, habría que aclarar, continuando la discusión con la idea de mito, que éste no se trata simplemente de un asunto de "seducción" o de persuasión, o de mera ilusión, como se señalara anteriormente, pues se limitaría a aspectos subjetivos o de voluntades individuales, en donde podría efectuarse o no la persuasión-seducción (habría posibilidad de elección del carácter mitológico), lo cual sería caer en un peligroso reduccionismo; incluso, como veremos más adelante, sería contribuir a la despolitización de la economía y, por tanto, a la reproducción de patrones de poder colonial. El mito no es un asunto que pueda ser eliminado de las relaciones humanas, como pretendiese la racionalidad técnica-instrumental del desarrollo, pues éstas se constituyen en el seno mismo del mito. Al asumirlo como una creencia, tampoco debe confundirse con una visión doctrinal de la religión, pues no se trata de ningún modo de un camino hacia cierto sentido de trascendencia divina o de un escape hacia el futuro utópico. Lo asumimos en el sentido más amplio de "visión de mundo", inmanente, que permite a los hombres dar sentido a las cosas que lo rodean, a su propia historia, pues, como dijera Mariátegui, "*el mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico*"[150].

Si bien el desarrollo encuentra en la modernidad un terreno fértil, y las promesas de ésta son un bálsamo para el desarrollo, éste encuentra en la idea de Occidente uno de los argumentos más potentes para definir su carácter universalizante y su legitimidad. En este sentido, decimos que una primera connotación y aporte analítico de esta categoría consiste en evidenciar bajo dicho rótulo al conjunto de valores que aparecen en el mundo griego y se articulan con la cultura cristiana del medioevo europeo para dar origen a la modernidad, que ha forjado un "proyecto civilizatorio", el cual ha traído consigo, a la par de la destrucción de otras culturas, la dominación extrema sobre la naturaleza, el triunfo del capitalismo económico, del colonialismo y del imperialismo político, como también –y a la par– una serie posibilidades de sublevación que han sido las catalizadoras de los cambios.

[150] J. C. MARIÁTEGUI, *Política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista, Tomo III. El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy y el artista y la época*, El perro y la rana, Caracas, 2010, p. 48.

Uno de los autores que en América Latina mejor han entendido el papel de Occidente en la formación de la hegemonía del eurocentrismo es Enrique Dussel[151]. Para él, la modernidad esconde un mito que se fija en el eurocentrismo que supone un movimiento de la historia. En este movimiento que va de oriente a occidente, América Latina ha quedado por fuera. Por ello, y como segunda connotación de 'lo occidental', aludimos a que este tránsito implica una concepción particular del espacio y su rol geopolítico mundial desde la modernidad, en el que Europa se asume como centro, es decir, una posición de privilegio. No solo se trata del contexto geográfico en el que se juegan determinadas líneas de poder, sino de desplazamiento de realidades en el interior o en el exterior de la Historia Universal, una dirección en el espacio. En diálogo con Hegel, Dussel recuerda que Europa ha sido asumida como fin de la Historia Universal gracias a la concepción de un proceso de evolución, de maduración y "desarrollo" de la conciencia de su propia libertad, que ha dejado atrás la inmediatez de la conciencia de un infante (propia de pueblos rezagados en la periferia), para obtener el propio control del mundo y ocupar su posición de centralidad.

Este filósofo latinoamericano explica que el "desarrollo" de la historia del Oriente hacia el Occidente es puramente "ideológico"; es un momento constitutivo del "eurocentrismo" y, sin embargo, se ha impuesto en todos los programas de historia, no solo en Europa o Estados Unidos, sino igualmente en América Latina, África y Asia[152]. En razón de este argumento, Dussel acentúa que el concepto de desarrollo es una categoría primeramente ontológica:

> La palabra española "desarrollismo" es intraducible al alemán o inglés. Su raíz (desarrollo: *Entwicklung, development*) no permite la construcción de derivado

[151] Aquí hay que señalar que la tradición filosófica latinoamericana tiene importantes antecedentes en la lectura crítica de la incidencia de Occidente en las pretensiones hegemónicas europeas y el devenir de la empresa colonialista. Leopoldo Zea, por ejemplo, es uno de los más destacados representantes de este abordaje. Sobre esto, hacia 1953 el ilustre filósofo mexicano escribía: "De todas las culturas es la occidental la que más ha hecho patente ese afán cosificador, de que se ha hablado, frente a otras culturas que le han sido ajenas. Proyectando sus propios puntos de vista sobre otros pueblos ha establecido esa serie de notas discriminatorias que tanto le caracterizan. Ha dado origen a lo que podremos dar el nombre de imperialismo y, como consecuencia, a su natural realización, el colonialismo. Pocas culturas como la occidental poseen este grado de proyección negadora de la existencia de otros pueblos. Los puntos de vista de esta cultura se presentan, ya lo hemos anticipado, como los puntos de vista de lo universal sin más. Toda cultura y, con ello, todo hombre, tendrán que justificarse ante el mundo occidental para poder tener derecho a ser considerados como tales". L. ZEA, *América como conciencia*, UNAM, México, 1972, p. 49.

[152] E. DUSSEL, *1492: El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*, cit., p. 15.

> despectivo, negativo, excesivo; como por ejemplo para "ciencia": el "cientificismo (*Scientifizismus*)" o el "cientificista (*scientifizist*)". Debería ser algo así como "*developmentism"* (o "*developmentalism").* Se trata de una ***posición ontológica*** por la que se piensa que el "desarrollo" (=desarrollismo) que siguió Europa deberá ser seguido unilinealmente por toda otra cultura. Por ello, la "falacia del desarrollo" (=falacia desarrollista) no es ya una categoría sociológica o económica, sino una categoría filosófica fundamental. Es el "movimiento necesario" del Ser, para Hegel; su "desarrollo" inevitable. El "eurocentrismo" cae en la "falacia desarrollista" –son dos aspectos de "lo Mismo[153].

Esta 'posición ontológica' que conecta el desarrollo con el eurocentrismo, Occidente y la idea de progreso nos ha permitido identificar que hay una cuestión por resolver en materia de la forma como opera el poder colonial en el plano de la experiencia vivida del sujeto colonizado, sobre todo con relación a la implantación de un modelo hegemónico con criterios específicos de espacialidad y temporalidad (ilusión trascendental[154]), que determinan la forma de ser, estar y habitar el mundo, un terreno en el que se juega la definición del sentido común; de esta forma, violenta e invisibiliza diversas formas de vida que coexisten en América Latina, que desafían permanentemente dichas marcas temporales y espaciales que sostienen dicho esquema hegemónico que se niega a reconocer la simultaneidad de mundos otros. Por ello, nos parece relevante haber desatacado diferentes aspectos de la matriz simbólica, el *desarrollismo*, y su componente fundamental, el eurocentrismo, del problema que intentamos dilucidar en este contexto.

Es pertinente señalar que de lo que aquí se trata no es de ningún modo de proponer o acentuar un cierto tipo de *pathos* anti-occidentalista, como se le ha criticado desde ciertos sectores académicos latinoamericanos a las lecturas que intentan establecer la relación entre Occidente y el poder colonial. Lejos nos encontramos de señalar un distanciamiento radical con la cultura occidental y proponer cierto regreso a principios *abya-yalences* o indigenistas (en el caso del contexto latinoamericano), pues esto traería dificultades para pensar un proyecto político decolonial, tal como lo veremos en el segundo capítulo. Por el contrario, nos parece relevante destacar aquello que es propio de la cultura occidental y que ha permitido fundar proyectos como el del desarrollo, pero que seguramente traerá en sí mismo las condiciones de posibilidad de un nuevo orden

---

[153] Cursivas ajenas al texto. *Ibid.*, p. 13.

[154] Más adelante abordaremos con mayor detalle esta noción. Por ahora baste decir que hace referencia a la pretensión de separar el conocimiento de las contingencias históricas y geográficas en las que se produce.

hegemónico más allá de las relaciones de poder que han legitimado el orden colonial, lo cual no exime que se puedan reconocer las consecuencias de ciertas prácticas e imaginarios provenientes de Europa que han afectado directamente pueblos de América, Asia y África.

De esta forma, la crítica al desarrollo (desarrollismo) supone en primera instancia el cuestionamiento del eurocentrismo, no solamente porque el desarrollo o las teorías económicas que lo sostienen y legitiman provengan de Europa, lo cual evidenciaría una resistencia simplista y preventiva en la que se rechaza sin más cualquier teoría que emerja de dicho continente o más recientemente de Estados Unidos; sino, además, porque se hace necesario incorporar la perspectiva del poder colonial (colonialidad) para entender, por ejemplo, las diferencias entre el Norte y el Sur Global, los criterios de producción de conocimiento en un mundo donde la actividad intelectual se medía aún por criterios raciales o incluso, simplemente, para revisar si la tradición europea está limitada a ignorar los efectos de la colonialidad en el plano teórico y de interpretación de la realidad.

Ciertamente, el eurocentrismo niega o quita importancia a los asuntos coloniales de los conflictos globales actuales y legitima visiones uniformes y homogenizantes de la concepción del mundo, como el caso del desarrollo. De esta forma, marginar cuestiones coloniales, como las del racismo o el género, de la comprensión de fenómenos como el de la empresa desarrollista, es reproducir los patrones eurocéntricos. El problema de esto es la incapacidad de esta tradición (eurocéntrica) de comprenderse a sí misma como un esfuerzo intelectual particular y localizado y no como un "diseño global". La perspectiva eurocéntrica se encuentra, de esta forma, atrapada en una "ilusión de trascendentalidad", es decir, en la creencia de que el conocimiento puede ser separado de su contexto geográfico e histórico. Se trata, por un lado, de una operación discursiva de representación de la realidad, la introducción de un meta-conocimiento trascendental[155]. Este proceso adopta a la ciencia y a la idea de objetividad como criterios del inicio absoluto de cualquier proceso de conocimiento. Santiago Castro-Gómez describe esta situación a partir del concepto de la *hybris del punto cero*. Para este autor, esta idea se presenta como un punto absoluto de partida, en donde el observador (sujeto racional-científico-moderno) hace

[155] M. MAESSCHALCK, «L'interculturalité face à l'option décoloniale : subjetivation et désobéissance», *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit - Université catholique de Louvain*, vol. 162, 2014, p. 9.

tabula rasa de todos los conocimientos aprendidos a través de la tradición cultural y la creencia. En este sentido, afirma:

> Me refiero a una forma de conocimiento humano que eleva pretensiones de objetividad y cientificidad, partiendo del presupuesto de que el observador no forma parte del observado. Esta pretensión puede ser comparada con el pecado de la *hybris*, del cual hablaban los griegos, cuando los hombres querían, con arrogancia, elevarse al estatuto de dioses. Ubicarse en el punto cero equivale a tener el poder de un *Deus absconditus* que puede ver sin ser visto, es decir, que puede observar el mundo sin tener que dar cuenta a nadie, ni siquiera a sí mismo, de la legitimidad de tal observación[156].

De aquí que para Castro-Gómez una de las principales consecuencias del pecado de la *hybris* del punto cero sea, justamente, la invisibilización del lugar particular de enunciación para convertirlo en un sin-lugar. Esta tendencia a convertir una historia local en diseño global corre paralela al establecimiento de ese lugar particular como centro de poder geopolítico[157]. De otro lado, hay que decir que dicha ilusión no solo supone un inicio epistemológico absoluto, sino también un nuevo orden [jerárquico] ontológico, en el que las ideas de raza y género se convierten en los criterios de tal jerarquización. El supuesto de ciertas razas "mejor dotadas", así como de la superioridad de género, construyen un imaginario (eurocéntrico) a partir del cual se reducen las diferencias humanas a un modelo ilusorio de control económico, político y social.

La tendencia principal de este orden hegemónico es a desactivar los pueblos que han estado sujetos a la operación del poder colonial. Esta desactivación, en materia epistemológica-discursiva, procede: primero, negando que los colonizados tengan algún tipo de conocimiento; segundo, declarando que sus saberes eran epistemológicamente inferiores a los europeos; tercero, robando y expropiándose de sus conocimientos y reformulándolos como invenciones europeas. En materia ontológica: negando que los colonizados tuvieran humanidad; segundo, declarando una condición sub-ontológica (zona de no-ser) debido a su diferencia racial; tercero, alterando la conciencia identitaria, tanto del colonizador como del colonizado, en la que se promueve la actitud *hybris* del primero y se inhibe la resistencia del segundo. Así las cosas, esta proyección ilusoria no

---

156 S. CASTRO-GÓMEZ, *La poscolonialidad explicada a los niños*, cit., p. 63.

157 S. CASTRO-GÓMEZ, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, 1. ed, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2005, p. 61.

solo elimina gradualmente las diferentes formas de producir conocimiento, las diferentes formas de ver y concebir el mundo, sino también las diferentes formas de ser y estar en el mundo, según presupuestos particulares del tiempo y del espacio (ilusión trascendental).

Si la idea de occidente sirve para marca un movimiento de la Historia Universal que va del Este hacia el Oeste y sitúa a Europa como centro de la civilización humana y, por tanto, contribuye a establecer una "política del espacio", entonces la idea de progreso marcará un movimiento del pasado al futuro, que pone a algunas poblaciones como "atrasadas" en términos temporales o como culturalmente retrógradas y a otras como desarrolladas o cultas. De esta forma, las múltiples temporalidades, que se encuentran fuera de Occidente, quedan reducidas a una sola visión del tiempo y de la historia. Valga aquí decir que el problema no es propiamente con la perspectiva de futuro, pues después de todo muchas comunidades tienen y reivindican sus propias visiones de futuro. Lo problemático es que todas estas cosmovisiones queden reducidas a un esquema temporal, que legitima la desigualdad, la exclusión, el racismo, entre otros fenómenos. De allí la potencialidad del concepto de progreso.

1.3.2. Tras las huellas del progreso en Occidente

Amy Allen reconoce esta problemática vista en términos de la facticidad del poder que se expresa en función de regímenes normativos que regulan el orden social y lo reducen en función de pretensiones imperialistas. Para la filósofa norteamericana, desde la comprensión progresista de la historia se entiende la historia como un proceso de aprendizaje o de evolución social que conduce hacia un fin determinado (proceso de aprendizaje y desarrollos históricos). Las diferentes gestas y luchas humanas se incorporan en este modelo (de la historia como proceso de aprendizaje) como una expansión o extensión de la idea de libertad como autonomía que surge en la Ilustración europea[158]. De esta manera, eventos como la Ilustración o, en nuestro caso, el desarrollo, son asumidos como el resultado de un proceso de aprendizaje histórico (triunfos, trofeos). El problema de esto, al entender de Allen, es que este modelo de representación histórica (ideas de progreso histórico, desarrollo, evolución social y aprendizaje sociocultural) justifica

[158] A. ALLEN, *The end of progress. Decolonizing the normative foundatios of Critical Theory*, Columbia University Press, New York, 2016, p. 3.

perspectivas normativas eurocéntricas. Por ello, para esta autora, el lenguaje del progreso y el desarrollo es el lenguaje de la opresión y la dominación para dos tercios de la población mundial[159].

Por su parte, autores como Alain De Benoist consideran que el progreso es la "verdadera religión de la civilización occidental"[160]. Para este autor, el progreso puede ser definido como un proceso acumulativo de etapas, en el cual la más reciente es siempre considerada como la más preferible y la mejor, es decir, cualitativamente superior a la que la precedió. Esta definición contiene un elemento descriptivo (el cambio ocurre en una dirección dada) y un elemento axiológico (esta progresión se interpreta como una mejora). Se refiere, entonces, a un cambio orientado (hacia 'lo mejor'), al mismo tiempo necesario (no se detiene el progreso) e irreversible (no es posible un retorno general al pasado). La mejora es ineludible, se deduce que mañana siempre será mejor que hoy[161].

En términos generales, en la literatura especializada sobre el problema del progreso y su relación con la cultura occidental, se pueden encontrar importantes diferencias en la dirección, la tasa y la naturaleza de los cambios que lo acompañan, incluso en sus principales agentes. Sin embargo, y de acuerdo con lo propuesto por De Benoist, pareciese que todos se adhieren a tres ideas clave: (1) una concepción lineal del tiempo y la idea de que la historia tiene un significado, orientado hacia el futuro; (2) la idea de la unidad fundamental de la humanidad, todos llamados a evolucionar juntos en la misma dirección; y (3) la idea de que el mundo puede y debe ser transformado, lo que implica que el hombre se autoproclama soberano maestro de la naturaleza[162].

Tenemos, entonces, que lo que parece caracterizar la idea de progreso es una necesidad constante de cambio hacia una dirección dada (específica) con miras a producir una mejora constante en la sociedad (en general) y en el individuo (en particular). En últimas, un cierto desprecio constante por los orígenes y un anhelo ineluctable hacia aquello que está por llegar. La noción de progreso todavía implica la idolatría del *novum*: cualquier novedad es *a priori* mejor simplemente porque es nueva[163]. Existe, por tanto,

---

159 *Ibid.*
160 A. DE BENOIST, *Critiques Théoriques*, L'Age d'Homme, Lausanne, 2002, p. 55.
161 *Ibid*.
162 *Ibid.*
163 *Ibid.*, p. 56.

una cierta tendencia a relacionar la idea de progreso con el surgimiento de la modernidad. Esta tesis ha sido muy bien recibida en algunos sectores del pensamiento crítico de estudios culturales, subalternos e incluso decoloniales. Se ha creado una especie de consenso consolidado según el cual la modernidad es la causa de todos los males que aquejan a la humanidad (y, por supuesto, a las regiones que anteriormente fueron colonias) y lo que hay que hacer es recuperar ciertos principios y valores previos a los procesos de conquista y colonización llegados con la modernidad. Al mismo tiempo, para estas perspectivas, la idea de progreso, al abandonar el gusto por el pasado e inclinarse explícitamente por la búsqueda de un futuro "siempre mejor", contribuiría directamente al distanciamiento del ideal del origen, del estado natural y, en ese sentido, a perder la oportunidad de recuperar la pureza cultural fuera de occidente. De esta forma, la idea de progreso aparecería en la historia como mecanismo garante y legitimador del proyecto moderno, trayendo con ello justamente un conjunto de valores y un modelo particular de civilización que llevaría a la imposibilidad de una vida auténtica, puesto que los productos y realizaciones culturales de los pueblos subsumidos (encubiertos) por "Occidente" se convertirían, entonces, en puras imitaciones inauténticas del ideal europeo. De esta manera, lo más característico de la cultura occidental sería una suerte de afán depredador que ha tenido en el progreso el garante mediador de dicho proyecto. Desde dichas perspectivas hay que abandonar esta idea lo más pronto posible con miras a llevar a cabo proyectos descolonizadores.

La conexión entre la idea de progreso con la de Occidente ha sido ampliamente estudiada por el sociólogo Robert Nisbet. Para este autor, los orígenes del progreso, al estar anclados en lo más profundo de Occidente, deben rastrearse desde los griegos y la antigüedad clásica. Como consecuencia de esto, plantea que la idea de progreso se ha referido, desde los griegos, al avance del conocimiento y, más especialmente, al tipo de conocimiento práctico contenido en las artes y las ciencias. Así mismo, sostiene que este concepto se ha aplicado también al logro de lo que los primitivos cristianos llamaban el paraíso terrenal: un estado tal de exaltación espiritual que la liberación del hombre de todas las compulsiones físicas que lo atormentan se torna completa. De igual forma, agrega que la perspectiva del progreso es usada, especialmente en el mundo moderno, para sustentar la esperanza en un futuro caracterizado por la libertad, la igualdad y la justicia individuales:

> La idea de progreso, tal como la hemos conocido durante dos milenios y medio en Occidente, tiene múltiples significados. Puede significar, como para los griegos y los romanos, nada más que un avance de las artes y las ciencias, con los consiguientes beneficios para el bienestar humano, o, como para los cristianos, la marcha hacia un milenio final de perfección en esta tierra, seguido de la eterna bienaventuranza en el cielo; puede significar, como otrora para los Padres Fundadores y para sus hermanos espirituales de Francia e Inglaterra, la constante expansión del conocimiento, las instituciones libres y la creatividad, pero también el inexorable afianzamiento del estado político, la interferencia cada vez más acentuada del estado –y de sus fuerzas militares y policiales– en nuestras vidas individuales, o el ascenso igualmente inexorable de una raza determinada para dominar el mundo[164].

Como puede notarse, en la observación de Nisbet se encuentra también el argumento de que la idea de progreso ha servido para afirmar la conveniencia y la necesidad del absolutismo político, la superioridad racial y el estado totalitario, pues, para este autor, casi no hay límite para las metas y propósitos que los hombres se han fijado a lo largo de la historia para asegurar el progreso de la humanidad[165]. Bajo esta premisa, Nisbet entiende algo que podríamos denominar como un "lado oscuro" de la idea del progreso, el cual se pone de manifiesto bajo dos escenarios: el nacionalismo y el racismo. Hay que destacar, por último, que este pensador se asegura de dejar claro que su argumento no sugiere que la creencia en la superioridad racial sea inseparable de algún tipo de fe en el progreso; de hecho, lo es, pero con la raza, como con el poder político del nacionalismo, agrega Nisbet, puede hacerse mucho más en favor de la causa cuando se la vincula con una filosofía progresista de la historia que cuando se la presenta librada solamente a sus propios méritos[166]. De esta forma, y compartimos esta hipótesis, la idea de la raza puede leerse en el marco de una filosofía de la historia que legitima imaginarios desarrollistas.

Lo que queremos resaltar de esta discusión es que ciertamente habría que entender la idea de progreso desde la cuna, el seno mismo de la civilización occidental, es decir, reconociendo las diferentes connotaciones tomadas en diversos momentos históricos. Es decir, la idea de progreso y su concomitante correlato histórico han legitimado buena parte de los imaginarios y proyectos de Occidente, entre ellos el de la ilusión trascendental del eurocentrismo, siempre con miras a la dominación y la exclusión. Así, por ejemplo, Georges Sorel entiende que la teorización de dicha idea fue recibida como un dogma en

---

[164] R. NISBET, «La idea de progreso», *Revista Libertas*, vol. 5, 1, 1986, p. 516.
[165] Cf. R. NISBET, *History of Idea of Progress*, Basics Books, Inc., Publishers, New York, 1980.
[166] R. NISBET, «La idea de progreso», cit., p. 517.

un momento en que la burguesía era la clase conquistadora, de forma que, para este autor, debemos considerarla como una doctrina burguesa; y por ello, la tarea apremiante consistiría en hacer manifiestas las condiciones de formación, ascenso y triunfo de la burguesía, lo cual sería la única manera de darnos cuenta del lugar que el progreso ocupa en la filosofía de la historia[167].

No obstante, la lectura que proponemos de este concepto tiene que vérselas y queremos confrontarla con la noción de eurocentrismo y sus implicaciones para el contexto latinoamericano, la cual ha sido el pilar fundamental y el derrotero de batalla al que ha hecho frente el pensamiento decolonial, lo cual escapa a la exposición de Nisbet, así como al marco de interpretación de lucha de clases, en el que se inscribe Sorel (asunto del que nos ocuparemos en el siguiente capítulo, sobre todo con relación al legado marxista); estos autores, a pesar de poner el dedo en la llaga de Occidente, y cuestionar su estrecha relación con problemas como el nacionalismo, el imperialismo o la burguesía, no logran cuestionar el andamiaje eurocéntrico-colonial con el que el progreso se conecta y se fortalece. Es decir, reconocer al nacionalismo o la hegemonía de la burguesía como el lado oscuro del progreso no evita que podamos hallar un lado aún invisibilizado y es justamente el lado colonial y su correlato eurocéntrico.

Si bien la conexión entre progreso, eurocentrismo y desarrollo no es novedosa e incluso puede identificarse de alguna forma en la perspectiva crítica en la que se inscriben, por ejemplo, Rist y Tucker, habría que señalar que es necesario avanzar en la comprensión de este fenómeno y el papel que juega en la articulación entre progreso y desarrollo para entender la forma como opera allí el poder colonial. El imaginario de que el progreso ha sido el dinamizador de la cultura occidental no incluye necesariamente el talante hegemónico por medio del cual el eurocentrismo logró posicionarse por encima de otras "visiones de mundo" e hizo de las ideas de progreso y Occidente sus principales aliados para forjar un diseño global que llamamos desarrollo.

De otro lado, tendríamos que advertir que el eurocentrismo, es decir, tomar a Europa como centro y fin de la historia, si bien ha permitido establecer las condiciones para la reproducción de la colonialidad, no es un fenómeno que se limite con los procesos de

[167] G. SOREL, *Les illusions du progrès*, Marcel riviére, Paris, 1911, p. 6.

independencia de las antiguas colonias de países europeos, ni que se encierre simplemente al espacio geográfico del continente europeo. Sobre esto, Samir Amín en su libro *Eurocentrismo. Crítica de una ideología,* señala:

> El eurocentrismo es un culturalismo en el sentido de que supone la existencia de invariantes culturales que dan forma a los trayectos históricos de los diferentes pueblos, irreductibles entre sí. Es entonces antiuniversalista porque no se interesa en descubrir eventuales leyes generales de la evolución humana. Pero se presenta como un universalismo en el sentido de que propone a todos la imitación del modelo occidental como única solución a los desafíos de nuestro tiempo[168].

Para este autor, el eurocentrismo es un fenómeno específicamente moderno cuyas raíces no van más allá del Renacimiento y que se ha difundido en el siglo XIX. En ese sentido, constituye una dimensión de la cultura y de la ideología del mundo capitalista moderno. A lo anterior agrega que el eurocentrismo es un paradigma que funciona de manera espontánea, con frecuencia en la vaguedad de las evidencias aparentes y del *sentido común*[169]. No obstante, esto que Amín remite al plano de la cultura, nosotros lo hemos ubicado en el juego de lo político. Como veremos más adelante, pensar este problema en términos culturales resulta ser problemático para la activación de los sujetos en el juego político y, al contrario, contribuiría a despolitizar la economía y, por ende, a dinamizar la lógica colonial de poder, en tanto que negación del carácter de universalidad del gesto político en pro de reducciones de tipo culturalista. Lo que sí nos parece pertinente subrayar con Amín es la existencia en el eurocentrismo de fenómenos que se presentan como invariantes de 'carácter universal' y, por ello mismo, que exigen a todos los demás pueblos fuera de Europa la imitación del modelo occidental como única solución, cura o respuesta a los problemas de la actualidad. Por ello, es necesario encontrar una dimensión de universalidad de la política capaz de hacer frente al eurocentrismo y al desarrollismo.

En síntesis, el eurocentrismo, al conectarse con la idea de progreso y con la de Occidente en el marco de la matriz colonial de poder (modernidad/colonialidad), se constituye en el pliegue cotidiano (ideología desarrollista) que forma una unidad con las prácticas e imaginarios (o mecanismos políticos, como hemos dicho antes) que se desprenden de dicha matriz de sentido, de significación, tal como es el caso del desarrollo,

---

[168] S. AMÍN, *Eurocentrismo, Crítica de una Ideología*, Siglo XXI, México, 1989, p. 9.
[169] *Ibid.*

que a partir de esta misma articulación deviene en *desarrollismo.* Esto es lo que Dussel reconoce como la falacia desarrollista. Según este autor, de este fenómeno (desarrollismo), se desprenden 3 corolarios, es decir, tres consecuencias que, por su nivel de obviedad en la lógica instaurada por el mismo desarrollo, no exigen demostración:

> Como primer corolario: la dominación que Europa ejerce sobre otras culturas es una acción pedagógica o una violencia necesaria (guerra justa), y queda justificada por ser una obra civilizadora o modernizadora; también quedan justificados eventuales sufrimientos que puedan padecer los miembros de otras culturas, ya que son costos necesarios del proceso civilizador, y pago de una "inmadurez culpable". Como segundo corolario: el conquistador o el europeo no sólo es inocente, sino meritorio, cuando ejerce dicha acción pedagógica o violencia necesaria. Como tercer corolario: las víctimas conquistadas son "culpables" también de su propia conquista, de la violencia que se ejerce sobre ellas, de su victimización, ya que pudieron y debieron "salir" de la barbarie voluntariamente sin obligar o exigir el uso de la fuerza por parte de los conquistadores o victimarios; es por ello que dichos pueblos subdesarrollados se tornan doblemente culpables e irracionales cuando se rebela contra esa acción emancipadora-conquistadora[170].

Así pues, en tanto centro y fin de la historia, Europa se asume como la civilización superior a las demás. El proceso por el cual los otros pueblos pueden salir de su condición de barbarie o subdesarrollo se reconoce como progreso o, en su defecto, desarrollo, que es lo más beneficioso y deseable para éstos. Por ello, las posibilidades emancipatorias estarían predeterminadas por el recorrido ya realizado por la experiencia de mundo intra-europea (capitalista, colonial, patriarcal, racista). De esta manera, no solo se marca el punto de llegada, la meta, el sentido teleológico del desarrollo, sino la manera como éste debe ser recorrido. Por ello, como señala Dussel, queda justificada la vieja idea de 'guerra justa' que desde la época misma de la Conquista ya aparecía como legitimador y garante de las pretensiones coloniales[171]. Este mismo imaginario, y a riesgo de ser calificado de anacronismo, podríamos encontrarlo en el proyecto desarrollista instaurado con Truman,

---

[170] E. DUSSEL, *1492: El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*, cit., p. 73.

[171] Dussel recuerda en este punto uno de los famosos pasajes del libro *De la justa causa de la guerra contra los indios*, publicado en Roma en 1550, del pensador humanista español Juan Ginés de Sepúlveda, el cual queremos replicar también aquí: "La primera [razón de la justicia de esta guerra y conquista] es que siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros [indios], incultos e inhumanos, se niegan a admitir el imperio de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; imperio que les traería grandísimas utilidades *magnas commoditates*, siendo además cosa justa por derecho natural que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos al hombre, la mujer al marido, lo imperfecto a lo perfecto, lo peor a lo mejor, para bien de todos (*utrisque bene*)". Cf. J. GINÉS DE SEPÚLVEDA, *De la justa causa de la guerra contra los indios.*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987. Citado por: E. DUSSEL, *1492: El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*, cit., p. 69.

al proponer a las "áreas subdesarrolladas" como el objeto del desarrollo, es decir, como fenómenos susceptibles de mejora y crecimiento a través de los "beneficios de la ciencia y el progreso industrial" de aquellos que, como dijera Ginés de Sepúlveda, son más prudentes, poderosos y perfectos.

1.4. Sobre las prácticas capitalistas y el proyecto de muerte

1.4.1. El desarrollo como proyecto de muerte

Situar al capitalismo y al desarrollo (así como los pilares o "verdades" sobre las cuales se fundan, tales como la idea de progreso, Occidente y eurocentrismo) en el plano de la ficción ideológica producida por la colonialidad no evita que se reconozca la materialidad de sus implicaciones en la economía y sus afectaciones a la vida misma. Al contrario, nos permite identificar el difícil panorama en el que se inserta el hombre de los pueblos que han cargado con el yugo colonial, como bien lo evidencian las citas de Sachs y de Escobar relacionadas al inicio de este capítulo, o la enfermedad (similar a la lepra) que padecemos nosotros-los-subdesarrollados (Wynter).

Hemos dicho con anterioridad que el capitalismo es posible gracias a lo que significó la aparición de América para el mundo, es decir, que América no se incorpora a una economía capitalista que existiera antes de la llegada de los españoles a tierras americanas. Aunque el dominio del capitalismo se haya levantado en magnitudes impensadas, y exista una tendencia a considerarlo como un escenario inquebrantable, singular, homogéneo, como una certeza *a priori*, es decir, como un sistema autorregulado y de despliegue automático; incluso, aunque ocupe un lugar especial y privilegiado en el lenguaje de la representación social[172], ello no impide que se pueda apostar por desbordar el sentido de su representación económica y desplazarlo. En términos de Gibson-Graham, la primera tarea para desnaturalizar el predominio capitalista es definir al capitalismo de manera clara y relativamente mínima, como algo que debe ser argumentado y demostrado, más que

[172] Al decir de Gibson-Graham, las referencias a la "sociedad capitalista" son un lugar común de la descripción social de la izquierda e incluso de la corriente dominante, como lo son las referencias al mercado, a la economía global, a la sociedad postindustrial, en las que se invoca implícitamente un capitalismo sin nombre como el momento definitorio y unificador de una compleja formación económica y social. J. K. GIBSON-GRAHAM, *The End of Capitalism (as we knew it). A Feminist Critique of Political Economy*, Blackwell, Oxford, 1996, p. 1.

dado por hecho sin más, como un descriptor económico y social[173], mas no como el fenómeno mismo en el que se agota el contenido de lo económico. Ahora bien, hay que cuestionarse el sentido mismo de lo económico. Sobre esto Dussel, en una de sus más recientes obras, afirma:

> Lo económico (lo productivo, y antes aún la vida del ser humano que se manifiesta primeramente como necesidades) es lo material por excelencia. "Materia" aquí significa "contenido", como cuando se dice que el contenido del vaso es el agua que tiene en su interior; o que el contenido de un concepto es su significado… El contenido del acto económico, sumamente complejo (ya que es productivo como transformación de la naturaleza, y práctico en relación a otros sujetos prácticos), es en último término la afirmación y desarrollo de la vida humana en referencia a las mediaciones que la hacen posibles en todas las dimensiones[174].

No obstante, pese a que ese contenido del acto económico debiese buscar la afirmación de la vida, bajo la matriz que sostiene al capitalismo y, por tanto, a la razón desarrollista, deviene en un proyecto de muerte (*Death project*). El discurso colonial no es un simple asunto de representación identitaria (como lo hemos venido anotando); también es material, social, existencial y político.

Los indígenas nasa, del Cauca en Colombia, utilizan el término "proyecto de muerte" para referirse al panorama que viven frente a la devastación del mundo colonial. Puntualmente señalan: "El proyecto de muerte es la enfermedad del egoísmo que se vuelve odio, guerra, mentiras, propaganda, confusión, corrupción y malos gobiernos"[175]. A esto añaden que dicho fenómeno viene de la mano con las dinámicas desarrollistas y es estratégico. Por un lado, se presenta en forma de políticas de Estado (como en el caso colombiano, en forma de "Seguridad democrática"), que induce a estos pueblos a librar una guerra que no es suya[176]. Por otro lado, los despoja de su territorio, destruye su cultura,

---

[173] *Ibid.*, p. 2.

[174] E. DUSSEL, *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*, Siglo XXI, México, 2014, p. 215.

[175] ASOCIACIÓN DE CABILDOS INDÍGENAS DEL NORTE DEL CAUCA, «Propuesta Política y de Acción de los Pueblos Indígenas», 22004, fecha de consulta 20 enero 2019, en http://www.mamacoca.org/Octubre2004/doc/Minga.htm.

[176] Según cifras del Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz en Colombia (INDEPAZ), publicadas en el sonado informe "*Todos los nombres, todos los rastros*", del 19 de noviembre del 2018, apenas 15 meses después de la firma del acuerdo de paz entre el gobierno colombiano y la guerrilla de las Farc (26 de septiembre de 2016), 702 líderes sociales y 135 excombatientes habían sido asesinados. Esta situación demuestra que la terminación del conflicto no supone la consecución de la paz, pero además que hay una lógica de exterminio sistemático y de muerte, que sigue protegiendo los intereses de clases sociales que han gozado de privilegios históricos gracias a las dinámicas propias del mundo colonial. Cf.

los obliga a asumir roles como informantes o a hacer parte activa de grupos armados (legales o ilegales); entrega la naturaleza a empresas multinacionales para que se enriquezcan con la miseria de los pueblos[177].

Vale la pena añadir, de la mano de Julia Suárez-Krabbe, que este proyecto de muerte apunta al conjunto de prácticas hegemónicas, donde están íntimamente ligados el capitalismo, el patriarcado, la colonialidad, el racismo y las acciones depredadoras en contra de la naturaleza[178]. Con esta base, se recurre a la violencia para amedrentar, inferiorizar, reducir y subordinar a la 'cosa colonizada'.

De esta forma, hay que reconocer las potencialidades analíticas de este concepto. Se podría añadir que su importancia radica, por un lado, en que, en tanto carga con la connotación semántica del término de "proyecto", debe ligarse a una totalidad de sentido que da significación a la existencia del hombre. En su *Introducción a la Filosofía de la Liberación*, Dussel explica que el *proyecto* es el fundamento de todo lo que habita en el mundo[179]. Puntualmente señala:

> Adviertan, entonces, que es la comprensión existencial cotidiana la que permite que todo lo que nos rodea se nos aparezca como importante; lo más importante es el fundamento y se nos pasa absolutamente desapercibido. En el fondo, somos llevados como "de la nariz" por el fundamento y nos creemos señores de los entes, entes que nunca nos descubren del todo lo que tienen detrás. Y bien, ésta es la pequeña diferencia entre lo óntico, que se refiere a los entes… y, lo ontológico, que se refiere al fundamento o al proyecto de existencia del hombre, de una comunidad, de una época histórica y aún de la humanidad como historia de todos los proyectos[180].

Como hemos dicho, la distinción entre elementos ónticos y lo propiamente ontológico nos permite ver que, aunque estos proyectos de existencia tengan un horizonte de expectativa, un núcleo constitutivo, éste siempre se encuentra atravesado por diferentes dimensiones, relaciones, multiplicidades. De otro lado, los proyectos siempre están mediados por cosas, las cuales sirven para alcanzar los intereses propuestos por los seres

---

INDEPAZ, «Todos los nombres, todos los rastros», 2018, fecha de consulta 12 abril 2019, en https://bit.ly/3S53XSl.

177 ASOCIACIÓN DE CABILDOS INDÍGENAS DEL NORTE DEL CAUCA, «Propuesta Política y de Acción de los Pueblos Indígenas», cit.

178 Cf. J. SUÁREZ-KRABBE, *Race, Rights and Rebels. Alternatives to Human Rights and Development from the Global South*, Rowman & Littlefield international press, New York, 2016.

179 E. DUSSEL, *Introducción a la Filosofía de la Liberación.*, Nueva América, Bogotá, 1995, p. 91.

180 *Ibid.*, p. 92.

humanos. Esto se debe a que las cosas que rodean el mundo del ser humano no son independientes o autónomas. Las cosas y entes que constituyen su entorno, su cotidianidad, son mediaciones, posibilidades que se abren o cierran permanentemente en procura del proyecto de existencia del hombre. Cuando el ser humano obra, nos dice Dussel, lo hace por un proyecto, el cual determina tales posibilidades o mediaciones para su realización: "Quiero decir que el fundamento de lo que llamé mundo (el de mi barrio, por ejemplo) no es simplemente lo que se está dando, sino que es principalmente el proyecto de existencia que soy, que nosotros somos, que un pueblo es"[181].

Para poner en contexto este aspecto, Dussel advierte que América Latina ha sido hasta ahora mediación del proyecto de aquellos que la han interiorizado o alienado en su mundo como *entes o cosas* desde su fundamento, como resultado de un proceso histórico marcado por la colonización, dominación y muerte. Hay que agregar, entonces, que hay proyectos que son capaces de poner al ser humano hombre como mediaciones de estos mismos. Específicamente este filósofo señala: "Para nosotros va a ser muy importante esclarecer cuál es el fundamento de ese hombre que nos ha constituido como *entes o cosas*, para entendernos como latinoamericanos y poder plantearnos la posibilidad de la liberación, de abrirnos un camino de exterioridad"[182].

En el caso del desarrollo, el fundamento del ser-desarrollado en un mundo capitalista (el proyecto de alguien como Truman, por ejemplo), se encuentra mediado por cosas, entes (la cosa colonizada, países subdesarrollados) que guardan una estrecha relación con la muerte. En el proyecto del desarrollo, o mejor, en el mundo capitalista proyectado por el desarrollo, se habita con la muerte. A su vez, estas entidades valen (toman valor) en tanto son "medios-para", es decir, en tanto generan alguna utilidad para dicho proyecto, si no valen, son culpables de su propia desgracia.

Por otro lado, en su connotación de muerte, dicha categoría se articula con un sistema ético que acoge la actitud imperial en su seno. Se trata de la naturalización de la actitud imperial (a la cual hicimos alusión anteriormente), en forma de un cuestionamiento

[181] *Ibid.*, p. 93.
[182] *Ibid.*

permanente respecto a la humanidad del colonizado[183]. Por esta razón, Maldonado-Torres explica que para el sujeto colonizado el encuentro con la muerte no resulta ser para nada un asunto extraordinario, sino más bien parte de su existencia cotidiana, algo que siempre está a su lado como amenaza continua[184].

1.4.2. La reducción capitalista de la economía

Así las cosas, proyectos como el del desarrollo, que llevan la lógica de la muerte y de la actitud imperial en su núcleo constitutivo, no son siquiera percibidos, pues es en estos escenarios (los generados por mecanismos como el desarrollo, los derechos humanos, etc.) donde sentimientos de superioridad e inferioridad, la esclavitud racial, la indiferencia ante los diferentes, el genocidio y la muerte aparecen como realidades ordinarias. Maldonado-Torres dialoga críticamente con la formulación heideggeriana del *Dasein* y su idea de autenticidad y singularidad a través de la posibilidad de anticipación de la muerte. Sobre esto señala que, para Heidegger, la muerte es un factor individualizador singular. Para el filósofo alemán, la anticipación de la muerte y la angustia que la acompaña le permiten al sujeto desconectarse del principio supremo de la razón determinante y establecer sus propias posibilidades, así como definir su propio proyecto de ex-sistencia[185]. El punto del autor caribeño es que el colonizado no es un *Dasein* cualquiera y, por tanto, la muerte –o la anticipación de esta– no será un factor individualizador o de autenticidad, sino más bien un rasgo constitutivo de su realidad. De esta manera, en el colonizado el encuentro con o la posibilidad de la muerte no tiene el mismo impacto o los resultados que para alguien alienado o despersonalizado por virtud del "fundamento determinante" y, por tanto, la experiencia de aquel sujeto, más que pensarla en términos de un *Dasein*, habría que pensarla en los de *Damné*, como lo dijera Fanon, pues en el espacio-tiempo del colonizado la muerte ha abandonado su dimensión metafísica convirtiéndose en la norma, en la realidad de la supervivencia.

De esta forma, despojar a las personas de sus territorios, condicionarlos a formar parte de conflictos armados, darle el talante de 'recurso' a la Madre Tierra, los planes

[183] N. MALDONADO-TORRES, «Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto», cit., p. 140.
[184] *Ibid.*, p. 143.
[185] *Ibid.*, p. 142.

extractivistas y genocidas, los desplazamientos y las migraciones, entre otros múltiples fenómenos, hacen parte de la infinidad prácticas desarrollistas, coloniales y de muerte que siguen reproduciendo la matriz colonial de poder. Así las cosas, entendemos este proyecto a partir de dos despliegues del sentido de la muerte: la muerte como eliminación física, reducción activa del mundo material y espiritual (asesinatos sistemáticos, genocidios, extractivismos, ecocidios, feminicidios, etc.), pero también como la muerte civil, social y política de aquellos seres situados en escalas de inferioridad (sentido de desesperanza, anulación de la lucha política, invisibilización, degradación, etc.); se trata de la eliminación de la resistencia del otro, de una reducción pasiva (generización), de una pérdida de la singularidad o "infantilización" del otro (sobre esto profundizaremos más adelante).

En adición a lo anterior, hay que advertir que el "proyecto de muerte" es ante todo un proyecto político que defiende una segregación global, en la cual se protegen los privilegios y la riqueza de unos pocos a costa de la vida de la gran mayoría de la población mundial. Este proyecto político emerge hace más de quinientos años como un asunto que se globaliza, y que va segregando cada vez más a punta de la aniquilación de todo aquello que se le oponga. Por lo tanto, el proyecto de muerte es parte esencial de la colonialidad[186].

Bajo esta premisa, entendemos que "lo económico", lo productivo, ha sido un espacio "proyectado" y permeado por el despliegue del poder colonial y la muerte en el marco de las dinámicas desarrollistas. El advenimiento de la economía (economía capitalista) como saber técnico-científico, como conocimiento experto de las cosas de la naturaleza, del Estado, más que limitarse a la producción de riqueza, se dirige al mantenimiento de estructuras de poder colonial, de un régimen político que se convierte en un escenario de significación, simbólico, pero también material, es decir, en un ámbito *constitutivo* de la acumulación de capital a escala mundial desde el siglo XVI y que en tanto mediador del proyecto económico capitalista, no reafirma, sino que limita la vida misma.

Ahora bien, en tiempos recientes dicha forma de economía, a partir de su último diseño, la globalización neoliberal, se ha extendido por todo el mundo, o al menos así lo

[186] J. SUÁREZ-KRABBE, «¡El emperador está desnudo! Crítica de las prácticas hegemónicas de derechos humanos y desarrollo y alternativas desde el sur global.», cit., p. 75.

ha pretendido. No obstante, esto no significa que todas las relaciones sociales, todas las prácticas económicas y, en general, el sentido de "lo económico" se reduzcan y estén guiadas por la misma forma universalista de intercambio y de producción, es decir, que se haya impuesto por completo la lógica capitalista. Asumir esto sería volver a incurrir en una visión eurocéntrica de este asunto. Hace falta pisar las tierras del Sur Global para darse cuenta de que son muchas las "lagunas" que deja el capitalismo en el comportamiento de las personas que participan en relaciones de intercambio[187].

Así las cosas, resulta factible señalar que con el "capitalismo" ocurre lo mismo que con "Europa": ambos fenómenos son abstraídos de las condiciones sociales que los hacen posibles y convertidos en entidades abstractas con características propias[188]. Pero esto hay que entenderlo como parte de su mismo proceder, como parte de la misma condición del problema. Es necesario realizar una lectura del fenómeno económico, que si bien no reduzca ni desconozca el potencial de dominación y las consecuencias del capitalismo, tampoco lo asuma como un sistema autorregulado, expansivo, victorioso, racional, creativo, totalizante, omnipresente, dinámico, generativo, autosuficiente, plástico, maleable, axiomático, poderoso, auto-organizado, homogéneo, resistente a la crisis, etc. Este modo de proceder es necesario, pues, al convertir al capitalismo en una entidad con cualidades propias e internas, la economía termina separándose de las prácticas sociales que la hacen posible y se transforma en *fetiche*. No hay que olvidar, como lo explica Marx, que el capital no es una cosa, sino una relación social entre personas mediadas por cosas[189], aunque dicha relación sea resultado de la explotación del trabajo asalariado. Cuando tal relación social se transforma en una relación enteramente de cosas, se da como resultado el *fetichismo* de la cosificación de las relaciones sociales que se genera, necesariamente, en una sociedad basada en la producción y el intercambio de mercancías. De esta manera, dichas cosas, que son producto de la actividad humana, adquieren un grado de autonomía y cualidades propias ("vida propia"), al margen mismo de los seres humanos.

Por tanto, más que hablar de una "cosa en sí" denominada "capitalismo" con características metafísicas, que se instala en el nivel substancial de todas las sociedades,

---

[187] S. CASTRO-GÓMEZ, *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y crítica historicismo postmoderno*, cit., p. 134.

[188] *Ibid.*, p. 135.

[189] K. MARX, *El capital: el proceso de producción del capital.*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2004, p. 957.

preferimos hablar más bien de *prácticas capitalistas* cuyo sentido dependerá de cuál sea el *horizonte de inteligibilidad* en el que esas prácticas se inscriben y se relacionan. El salir de la lectura eurocéntrica y metafísica del capitalismo, el evitar el carácter fetiche de la economía, no es una tarea imposible, más cuando en la misma experiencia vivida de sujetos colonizados, en las poblaciones que, como hemos dicho, han cargado históricamente condiciones coloniales de dominación y en confrontación permanente con la encrucijada que este modelo conlleva, se dan muestras constantes de las fisuras de dicho dominio hegemónico y es, justamente, este aspecto una de las mayores motivaciones de este trabajo y del ejercicio decolonial.

De hecho, Marx ya había notado que el nuevo orden social no puede surgir de la nada, sino que sus condiciones ya deben estar potencialmente contenidas en el orden existente, tal como lo afirmara en el 1859 en su libro *Contribución a la crítica de la economía política*[190]. Hay que entender que si bien la economía de mercado se inserta en el *horizonte de inteligibilidad* del capitalismo-moderno-colonial, esto no agota necesariamente la naturaleza de "lo económico" (espacio de experiencia); de allí que existan todavía, en todo el Sur Global, diferentes relaciones económicas que exceden dicho dominio y que podamos continuar pensando estos asuntos con posibilidades reales de cambiar este orden hegemónico.

Ciertamente, no existe un 'en-sí' de la economía aislado, independiente del lugar que ocupan las prácticas económicas y sociales en la matriz simbólica que le da sentido. Lo problemático aquí es que aquello "que es" de la economía capitalista adquiere sentido (su contenido), en otros términos, se hace inteligible para los miembros de la sociedad a partir de un mecanismo de poder cuya característica principal es quitarle el sentido político de la economía misma (cambiar el contenido de la vida por la muerte), es decir, despolitizar la economía. Por esto, la pregunta por las condiciones de posibilidad de las prácticas económicas capitalistas, y más aún en nuestro caso, de la razón desarrollista, se traduce en el cuestionamiento de la despolitización de la economía, de la forma mediante la cual se le resta, se tiende a anular su carácter político, la manera en que el contenido

[190] Cf. K. MARX, *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México, 2008.

material de la experiencia económica deja de ser la reafirmación de la vida misma, lo cual para esta investigación resulta de especial relevancia.

En este punto cabe añadir que lo "político" no es un área determinada de la realidad. No es algo que sea localizable empíricamente, sino que es el mismo proceso de constitución de lo real[191], el escenario donde se disputan las luchas por la fijación del sentido de las prácticas sociales. Es la posibilidad de lucha misma, intrínseca a la condición vital. Acentuar esta dimensión ontológica de lo político en la lectura del desarrollo nos permite asumir una posición de indagación por el cómo de lo dado, es decir, nos permite partir del cuestionamiento de lo dado para indagar cómo determinada configuración lo ha constituido como tal (desarrollo), por lo que nunca se cierra como algo autoconstituido. Bajo este panorama, la labor de decolonizar la economía implica necesariamente un ejercicio de re-politizar la economía. En otros términos, intervenir el horizonte de experiencia económica, activar el carácter político de la economía, que implica cuestionar el dominio capitalista en el que ésta se inserta, así como develar, descubrir, las condiciones *ontológicas* de la experiencia humana que lo legitiman. Por ello, una de las tareas más apremiantes de nuestros tiempos pasa por dar cuenta de ese horizonte ontológico de experiencia colonial-capitalista y su despliegue desarrollista.

En el siguiente capítulo intentaremos adentrarnos en este problema. Es decir, explicitaremos la manera en la que el desarrollo en América Latina despolitiza la economía y, en ese sentido, reproduce los lazos coloniales. De aquí que nuestra clave de lectura será la colonialidad y, por tanto, la perspectiva desde la cual haremos la aproximación será la del denominado "giro decolonial" (*decolonial turn*)[192].

Es preciso agregar que de lo que aquí se trata no es simplemente de establecer una conexión entre el capitalismo y el colonialismo, como se ha hecho desde diversas aproximaciones críticas anticolonialistas. No obstante, el punto aquí es que el poder colonial no es algo que se limita solamente a asuntos del colonialismo, sino que concierne, como bien lo ha notado Quijano, a la *colonialidad*, es decir, una matriz de poder en la que se imbrican aspectos de clase, raza, género, ciencia, espiritualidad, etc. Sobre esto vale la

[191] E. BISET; R. FARRÁN (EDS.), *Ontologías políticas*, cit., p. 3.

[192] Cf. N. MALDONADO-TORRES, «Césaire's gift and the decolonial turn», *Radical Philosophy Review*, vol. 9, 2, 2006. Cf. N. MALDONADO-TORRES, «La descolonización y el giro des-colonial», cit.

pena destacar que, más allá de encerrarse la discusión en un simple juego de palabras para entender aparentemente "lo mismo" (la naturaleza del poder colonial), se trata de un posicionamiento político en el que se asume la tarea de contribuir a la decolonización, tomando de esta manera a la decolonialidad como asentamiento (*topos*) político que exige dar un *giro* hacia un pensamiento y un enraizamiento (enclave) "otro" desde la diferencia colonial[193], idea que ha sido desarrollada desde el giro decolonial en América Latina, del que nos ocuparemos más adelante, sobre todo en los términos de *desobediencia ontológica*. Entre tanto, se puede agregar que la tarea decolonizadora pasa por el esfuerzo de desnaturalizar (visibilizar) el orden hegemónico colonial (colonialidad), así como por el posicionamiento desde un lugar "otro" que permita entender que el capitalismo global contemporáneo resignifica, en un formato posmoderno, las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad desplegadas por la modernidad[194].

[193] C. WALSH, *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad Ensayos desde Abya Yala*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2012, p. 55.

[194] S. CASTRO-GÓMEZ; R. GROSFOGUEL (EDS.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, cit., p. 14.

2. DISCURSOS DEL DESARROLLO Y DESPOLITIZACIÓN DE LA ECONOMÍA EN AMÉRICA LATINA

La "falacia desarrollista" piensa que el "esclavo" es un "señor libre" en una etapa juvenil, como un niño ("rudo o bárbaro"), no comprendiendo que es la "otra-cara" de la dialéctica de la dominación: el desde-siempre la "otra-parte" en la relación de explotación. El mundo periférico no podrá nunca ser "desarrollado", "central" ni "tardío"; su camino es otro, su alternativa distinta.

Dussel, E.
1492. El encubrimiento del Otro

Como se puede entrever, la exposición del capítulo anterior ha permitido situar la discusión en un nivel que establece las relaciones del desarrollo con la matriz colonial de poder y asumirlo como un mecanismo político que tiene efectos prácticos en la experiencia vivida del sujeto colonizado. Este mecanismo halla su fundamento en un proyecto de muerte que circunda el mundo colonial. Al ser "político" y no meramente un dispositivo de poder se funda en un régimen ontológico que permite que la experiencia del desarrollo sea destinada a los seres humanos que se encuentran dentro de la zona del ser (privilegios históricos), y la del subdesarrollo, a quienes habitan en la del no-ser (sin resistencia ontológica). Aquello que define su nivel de "politicidad" se encuentra en el lugar donde se disputan las luchas por la fijación del sentido de las prácticas sociales: en el sentido común.

No obstante, el potencial hegemónico del desarrollo en contextos como el latinoamericano, en tanto que se ancla en el andamiaje de poder colonial, consiste en reproducir la colonialidad, cuyas principales consecuencias se evidencian en la despolitización de la economía, es decir, en la neutralización, en la desactivación política de los sujetos cuya experiencia vivida subordinada, que llamamos subdesarrollo, se ha constituido sobre un horizonte de dominación colonial. Por esta razón, los discursos y prácticas del desarrollo que han operado en América Latina se encuentran fundados por la matriz de poder colonial (colonialidad) y, por tanto, pueden ser leídos como discursos y prácticas coloniales cuyo principal efecto es la despolitización de la economía. Esta despolitización puede ser entendida de diferentes maneras y a través de diferentes estrategias, tal como se verá en este capítulo. Lo relevante es mostrar que en el mundo colonial (en el que encontramos la experiencia desarrollista de América Latina) la posibilidad de lucha y acción política se encuentra limitada, neutralizada por una matriz ontológica soportada en criterios raciales y de género a partir de los cuales se construyen ideas particulares de espacio y tiempo que determinan formas de ser y estar en el mundo funcionales a la razón desarrollista. Por ello, aludimos que el primer paso hacia la decolonización de la economía, es decir, arrebatar el dominio hegemónico de la economía de las manos del capitalismo y su reafirmación por la vida debería ser el dar cuenta de ese horizonte ontológico de experiencia colonial-capitalista y su despliegue desarrollista.

Esta desactivación política –o pudiéramos decir también: anulación de la resistencia–, que se enmarca en el contexto del proyecto de muerte que legitima la colonialidad, ha propiciado el surgimiento de "saberes expertos" sobre el campo de lo económico; ha promovido a la economía como una esfera autónoma con categorías propias (fetichismo); y, sobre todo, ha desligado la arena económica (la de la experiencia económica de los sujetos) de la política. Una economía despolitizada es una economía de muerte: si la economía, que tiene en su base un sustento práctico (la *praxis* como relación intersubjetiva), no garantiza la vida misma, la materialidad, el contenido de las relaciones de producción y de las relaciones sociales, entonces es funcional al proyecto de muerte de la colonialidad, en tanto experiencia de subordinación y sometimiento.

La pregunta entonces por una economía politizada, en perspectiva decolonial, no puede darse de espaldas a la vida misma, o mejor aún, al sustento político de la vida, la dimensión ontológica de lo político y del funcionamiento de la colonialidad en el escenario de las relaciones económicas y políticas, pues, como dijera Fanon, "la vida es un combate interminable"; y cuando se anulan las condiciones de lucha, se eliminan también las posibilidades de vida, o lo que el mismo Fanon denominará como "resistencia ontológica"[195]. Una economía politizada sería, por un lado, aquella que permitiera disputar la construcción hegemónica del régimen de lo sensible que se instala en la vida cotidiana y que se encuentra permeado por discursos de producción y mercado, que construye sentidos ficcionales anclados en el sentido común; de otro lado, aquella que descentrara el dominio económico de mano de expertos y lo devolviera al campo de la acción social. Así mismo, sería la que posibilitara la determinación del papel que han jugado ideas como las de raza y género en la construcción de las dinámicas económicas y las ilusiones desarrollistas. De igual forma, debería permitir avanzar hacia la radicalización de la universalidad y concebir desde allí un escenario de lucha con posibilidades reales de emancipación, pues resulta estratégico hacerle frente a un sistema de explotación y dominación que funciona a escala global, como lo es el desarrollo, desde la universalidad misma del gesto político.

La decolonialidad ha mostrado que uno de los aspectos esenciales de la modernidad/colonialidad es la separación de la vida social en esferas funcionales ("la

[195] F. FANON, *Piel negra, máscaras blancas*, cit., p. 112.

economía", "la política", "la sociedad", "la cultura"), cada una regida por sus propias leyes. En tanto escenario separado, independiente, desde el inicio mismo de su concepción como ciencia social, la economía tenía que ser expresada mediante un suelo epistémico adecuado (*meta-saber trascendental)*: el de la economía política. Este es justamente uno de los grandes legados del liberalismo del siglo XIX.

Lo anterior nos lleva a señalar que un asunto es hablar de una economía politizada (que pone su acento en el colectivo) y, otro distinto, de economía política (que recae fundamentalmente en el individuo). La economía política, y su base liberal, ha puesto a la economía (incluso, al tecnicismo económico) como el escenario privilegiado del análisis social. Desde esta perspectiva, se concibe al Estado y en general a la institucionalidad (la política) como un simple escenario de intervención, el cual requiere de un conocimiento experto para poder gobernar, o mejor, tener "incidencia política" y poder llevar a cabo la teleología del desarrollo. La economía política aparece, así como una ciencia que debe dar cuenta de los procesos internos, las leyes, la naturaleza de la economía (en tanto mecanismo de producción) y la política (en tanto mecanismo de gobierno).

La perspectiva de la economía política, en su base liberal, se basa principalmente en los postulados de autores como Adam Smith, David Ricardo y Robert Malthus[196]. Sus planteamientos se centran en la comprensión del mercado como sistema de asignación (distribución) de necesidades humanas (bienes y servicios), de lo cual se desprende la creencia en un saber capaz de organizar una sociedad sin la complacencia del Estado, una instancia que no es propiamente política y que incluso es anterior a este dominio. Buena parte de los principios de este enfoque se basa en que el control de la sociedad debe recaer sobre las decisiones de los individuos (o agentes), quienes con su "capacidad racional" toman decisiones que aúnan en un interés general, a pesar de ser guiados siempre por "el egoísmo" o intereses particulares (supremacía del mercado sobre el Estado y, diríamos en general, sobre la instancia política)[197].

---

[196] Cf. D. RICARDO, *Principios de Economía Política y Tributación*, Editorial Ayuso, Madrid, 1973; Cf. A. SMITH, *La riqueza de las naciones*, Alianza Editorial, Madrid, 1994; Cf. *Teoría de los sentimientos morales*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.

[197] Debo agradecer las precisiones sobre estos temas a mi amigo economista e investigador doctoral de la Universidad de Maine (Estados Unidos), Hernán Felipe Trujillo Quintero.

A nuestro juicio, este tipo de concepciones tendría dos significaciones: por un lado, que la economía política, en tanto saber experto-científico, sigue produciendo conocimiento desde la posición del "punto cero" y privilegia intereses y soluciones individuales a problemas colectivos y sociales. Se trata de una operación discursiva, de la episteme moderna, de representación de la realidad que invisibiliza tanto su lugar particular de enunciación para convertirlo en un sin lugar, como la red de interacciones y conflictos que hacen posible y dinamizan dicho campo. De otro lado, se traduce en la idea de que la economía política reproduce la matriz colonial del poder: una imbricada estructura de poder constitutivo, de la cual no puede darse cuenta desde una perspectiva reduccionista, particularista del sistema mundo moderno colonial, en cabeza del hombre / europeo / capitalista / militar / cristiano / patriarcal / blanco / heterosexual, quien, desde los inicios mismos de su llegada a estas tierras, estableció los *criterios específicos* en materia del conocimiento, la economía, la política y, en general, de la realidad, a través de diferentes mecanismos que legitimaron las jerarquías coloniales de poder y su permanente reproducción.

Bajo este panorama, el siguiente capítulo se plantea como hipótesis de trabajo la idea de que los discursos del desarrollo, especialmente aquellos que han tenido mayor resonancia en el contexto latinoamericano después del fenómeno Truman (segunda mitad del siglo XX), han despolitizado la economía y en ese sentido, no solo impiden la lucha emancipatoria, sino además reproducen la matriz colonial de poder. En esta dirección, la intención que nos ocupa en las siguientes líneas es dar cuenta de los efectos de la colonialidad y su concomitante desarrollista en la reproducción del proyecto de muerte que supone la desactivación de la política en el terreno de la economía y las dificultades de una política decolonial en esta materia. Dicho de otra manera, pretendemos revisar las formas a través de las cuales los discursos y prácticas desarrollistas en América Latina, han contribuido a desactivación política de la experiencia económica de los sujetos colonizados.

Metodológicamente, habría que precisar que, para el análisis de dichos discursos y las tensiones que dentro de estos se efectúan, no se seguirá una secuencia temporal o cronológica, como si se pretendiera mostrar la historia del desarrollo en América Latina. De hecho, más que dirigir la atención a modelos o enfoques de desarrollo específicos, lo

que se busca es exteriorizar las principales estrategias, líneas de poder, articulaciones hegemónicas de índole colonial que contribuyen a la despolitización de la economía y que subyacen a la razón desarrollista y que han hecho presencia en diferentes momentos del despliegue de la segunda mitad del siglo XX en el contexto latinoamericano. Para esto, si bien partimos de las categorías y presupuestos del marco decolonial, tal como lo hemos venido destacando desde el capítulo anterior, pretendemos establecer diálogos con la filosofía política contemporánea, así como con la tradición filosófica latinoamericana y caribeña.

Para llevar a cabo esta labor, proponemos cuatro momentos a partir de los cuales el desarrollo opera para arrebatar el talante político de la economía. En primera instancia, decimos que despolitizar la economía consiste en fijar un sentido engañoso de la libertad, anclar un sentido "común" que, más que pretender anular la libertad, busca conducirla. Se trata de hacer creer que la libertad es un valor eterno, inmutable y que a partir de allí se pueden fundar prácticas económicas, como las del denominado 'libre comercio', avaladas por posturas como las del liberalismo o neoliberalismo. Se plantea alejar la libertad de sus condiciones históricas, separarla de los hombres; al separarla de su acción material, la libertad se asume como naturalmente inalterable, impasible, que deviene en una práctica aniquiladora de la acción social, de la economía, que invalida y dificulta toda práctica emancipatoria, pues se anularían las condiciones de posibilidad para la misma. Para ilustrar esta discusión, recurrimos al famoso economista Amartya Sen, quien, a partir de sus postulados sobre desarrollo y libertad, demuestra ser un claro ejemplo de esta situación.

En un segundo momento, señalamos que en el instante en el que la economía deviene en economía política y se permite que esta sea un asunto exclusivo de "expertos", se convierte en un saber técnico sustraído de la discusión política. Se trata de dogmatizar la economía y fundarla sobre categorías similares a leyes eternas, divinas y no históricas o materiales; es una suerte de economicismo en el que se reduce la discusión a cuestiones como la disyuntiva entre precios, eficiencia y comportamiento de agentes económicos en el mercado, etc., y que termina con la expansión global de la economía neoliberal a través de proyectos como el de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL).

En tercer lugar, consideramos revisar la forma a partir de la cual se privilegian aspectos historicistas como la primacía de las luchas de clases, la búsqueda de condiciones de dependencia, etc., y dotar de una condición metafísica al capitalismo, olvidando la naturaleza constituyente (criterios raciales y patriarcales) del poder colonial y los problemas que subyacen a los procesos históricos de subjetivación, o a la constitución misma de la idea de América Latina, dificultades que se hacen manifiestas en la denominada Teoría de la dependencia.

Finalmente, este proceso de despolitización tiene que vérselas con el hecho de desviar la atención hacia asuntos secundarios, o a particularismos culturalistas, sin que esto permita atacar la matriz ontológica que funda el sentido de las prácticas desarrollistas, es decir, devenir en una suerte de culturización de la política, tal como se corre el riesgo en los análisis discursivos del desarrollo. Se trata de dejar el terreno libre para *mercantilizar la experiencia* y buscar refugio en identidades particulares que no permiten constituir alternativas reales de resistencia y emancipación al orden colonial.

2.1. Desarrollo, libertad y sentido común

2.1.1. Sobre la idea de raza y la conducción de la libertad

Deleuze y Guattari señalaban, recordando a Spinoza, que el problema principal de la filosofía política se sintetiza como se enuncia a continuación: "¿Por qué combaten los hombres por su servidumbre como si se tratase de su salvación?" "¿Por qué soportan los hombres desde siglos la explotación, la humillación, la esclavitud, hasta el punto de quererlas no solo para los demás, sino también para sí mismos?"[198].

No obstante, más allá de estos autores podemos preguntar: ¿por qué el sujeto colonizado desea su propia dominación? ¿Realmente la desea? ¿Cuáles son las particularidades de los mecanismos políticos de dominación y subordinación que operan en el mundo colonial que se hacen deseables a los sujetos colonizados? ¿Sobre qué base dichos mecanismos logran imponer sus presupuestos hegemónicos a tal punto que se hacen invisibles y son naturalizados? Sobre estas preguntas volveremos más adelante. Por ahora, vale la pena indicar que un sistema de dominación no puede sostenerse solo

[198] G. DELEUZE; F. GUATTARI, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia.*, Paidós, Barcelona, 2004, p. 36.

mediante la fuerza, la coerción. Para que el polo dominador logre imponerse y conduzca a la sociedad de acuerdo con sus propios intereses, es decir, para tomarse real y plenamente el poder, tiene que desarrollar una "visión de mundo" (*Weltanschauung*) a la que los seres humanos se sometan libremente. Se trata de un escenario ideológico en el que se consolida un orden de poder. No obstante, para que el desplazamiento de dicho marco hegemónico sea posible (revolución), el sistema de creencias dominante (que es lo que aquí hemos venido entendiendo como sentido común) tiene que ser sacudido[199].

Como contribución al debate, desde el capítulo anterior hemos señalado que el desarrollo, al anclarse en la matriz simbólica del capitalismo, modernidad/colonialidad (con sus significantes de raza y género), crea un sentido ficticio de la libertad y con ello contribuye a la despolitización de la economía. Es decir, busca que la "libertad" de los sujetos, cuya experiencia de vida subordinada se funda en el plano de la colonialidad, sea conducida en el juego de unas relaciones económicas, de producción y de consumo de talante capitalista. Para este primer momento, el argumento será que despolitizar la economía consiste en fijar un sentido ficticio de la libertad que, más que buscar anularla, pretende conducirla a través de una falsa ilusión idealista que la convierte en un fetiche deseable en el juego de las relaciones asimétricas de poder colonial.

Dicho sentido ficticio se forma a través de un movimiento en el que se olvida el modo de ser concreto de las formaciones sociales. A través de esta operación se oculta el hecho de que una representación no solo tiene validez en la medida en que tenga un sentido para sí (quien produce la representación), sino en tanto que quien representa establece una conexión implícita entre ésta (la representación) con la realidad material que la ha hecho posible. Cuando se establece una desconexión entre la representación y la realidad, al seguir criterios puramente lógico-teoréticos y olvidar las cuestiones históricas y materiales, se fetichiza el fenómeno social. En su lectura sobre la 'ontología del ser social' en Marx, el filósofo Georg Lukács muestra que para el autor alemán el proceso de cosificación y alienación por medio del cual deviene fetiche la mercancía, no se limita a

[199] J. LARRAÍN, *El concepto de Ideología. El marxismo posterior a Marx: Gramsci y Althusser*, vol. 2, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2008, p. 103.

categorías económicas, sino que se extiende hasta los más sutiles e importantes objetos espirituales de la vida del hombre[200].

La ilusión fantasmal de la cual cae presa la libertad consiste en forjar una 'objetividad ilusoria', desde la cual se cree que el objeto (sea este económico, político, ético o espiritual) es producto de una relación entre cosas, con un movimiento y leyes propias, ajeno al hombre, es decir, independientes de la voluntad humana:

> Se basa en el hecho de que una relación entre personas toma el carácter de una cosa y, de este modo, toma el carácter de una 'objetividad fantasmagórica' que, por su sistema de leyes propio riguroso, enteramente cerrado y racional en apariencia, disimula toda huella de su esencia fundamental: la relación entre hombres[201].

Dicha objetividad aísla los fenómenos, que toman carácter de cosa, de las interrelaciones recíprocas del ser social que subyacen a representaciones hechas por el hombre y hacen que se conviertan en meras abstracciones sin sustento en la realidad. De esta forma, la objetividad ilusoria que envuelve la idea de libertad en el marco de las relaciones colonial-capitalistas de poder aleja de las relaciones históricas, materiales, es decir, aparece como un valor separado, como una esfera independiente de la acción humana, como algo 'natural', inalterable, impasible, estático, eterno y a partir de allí se impone a la conciencia de todos los hombres (sentido común). Nuestro argumento en este punto es que dicha connotación destruye la base política de la economía e invalida y dificulta toda práctica emancipatoria (despolitiza), gracias a que se anularían las condiciones de posibilidad para la misma, porque de entrada no habría nada de lo cual emanciparse. Se percibe a todo el mundo como 'libre', es un *a priori*. La libertad aparece como una certeza absoluta sin un compromiso material. En consecuencia, la idea de generar un pensamiento insurgente o contra-hegemónico parecería una tarea apenas ingenua.

Este panorama se traslada a la esfera económica, donde se despliega la razón desarrollista, igualmente aislada y separada de su vínculo con la vida cotidiana, de sus interrelaciones recíprocas. Dentro del horizonte de comprensión de la economía que

---

[200] G. LUKÁCS, *Marx, ontología del ser social*, Akal, Madrid, 2007, p. 101.

[201] G. LUKÁCS, *Historia y conciencia de clase*, Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del Libro, La Habana, 1970, pp. 110-111.

supone el capitalismo, se asume a la libertad como condición predeterminante y necesaria para alcanzar la consolidación del mercado como "organizador" de la vida humana. De esta forma, la libertad se entiende como la no injerencia o influencia externa a la hora de la toma de decisiones por parte de los agentes económicos (consumidores, productores) en los mercados, o lo que es lo mismo: toma de decisiones "autónomas" basadas en la racionalidad económica (*homo economicus*), lo que garantiza que los precios sean definidos de manera "invisible" por el mercado. Libertad significa, entonces, no alterar los supuestos del mercado para que su funcionamiento sea eficiente. Aquellos que no 'desarrollan las capacidades' son culpables tanto de alterar la dinámica del mercado, como de la propia privación de la libertad y, por tanto, de su condición de atraso o subdesarrollo, o en términos de Kant: "culpables de su inmadurez y de su estado de minoría de edad"[202].

Esta alusión es realizada por Kant, en efecto, como parte de la respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración? En este texto, Kant indica que la Ilustración supone la salida de la minoría de edad, es decir, el proceso por el cual el hombre se 'libera' de su "culpable incapacidad". Por "minoría de edad" entiende un cierto estado de la voluntad humana que hace al hombre aceptar la voluntad de algún "otro" medio (objeto o persona: un libro, un médico, un director espiritual, etc.) para conducirse sobre los dominios en los que conviene hacer uso de la razón. Para el autor de la *Crítica de la razón pura*, la pereza y la cobardía son las principales causas por las que gran parte de la humanidad permanece 'gustosamente' en el estado de inmadurez, lo cual es leído por este autor como una incapacidad para efectuar el uso de la razón por sí mismo. Hacer uso de la razón aparece, entonces, primero, como un *a priori*, es decir, la idea de que "todos los seres humanos" tienen las mismas posibilidades (entre ellas la libertad) para el empleo de ésta; y, segundo, como una necesidad inexcusable a la cual todas las personas se encuentran abocadas.

Al reducir el problema de la 'minoría de edad' o de la inmadurez a una cuestión de voluntad, es decir, a la mera justificación de "tener valor-para" servirse de su propia razón, y, por tanto, al uso de su libertad ya dada, asuntos como la pereza y la cobardía (limitantes) aparecen como cuestiones accidentales. Esto pone en una situación complicada a aquellos pueblos para los cuales su "voluntad" no es la única barrera que les impide hacer uso de

[202] Cf. I. KANT, «Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?», en *Filosofía de la historia*, Terramar, La Plata, 2004.

la razón, o tan siquiera el deseo de hacerlo. Y, sin embargo, se demanda que la libertad de quienes se encuentran en dicho estadio de 'minoría de edad' sea conducida por medios externos (en nuestro caso diríamos: medios como el desarrollo), que les permita alcanzar la meta de la libertad, traducida en términos de progreso, civilización y calidad de vida.

El análisis del mundo colonial y las relaciones de poder que allí operan exteriorizan la dificultad de este tipo de planteamientos conforme al problema de la libertad. Autores como Enrique Dussel y Emmanuel Chukwudi Eze, desde lugares distintos de la experiencia colonial, han mostrado las dificultades que traen consigo planteamientos como los de Kant. Sobre todo, estos autores han evidenciado que asuntos como el eurocentrismo (Dussel) o la raza (Eze) no son meros asuntos accidentales equiparables a la pereza o la cobardía, como limitaciones en el ejercicio de la libertad. Como sabemos, no son asuntos históricos, o simples temas del pasado, sino que hacen parte de una matriz constituyente de poder.

Como hipótesis respecto este problema, planteamos que la "conducción de la libertad" (sentido ficticio de la libertad, pues una libertad conducida se anula de entrada ella misma) es utilizada como una estrategia de reproducción del poder colonial, apropiada por las dinámicas desarrollistas que permiten ejercer control, sin recurrir a la fuerza directa, sino a través de la dirección de sus prácticas, sensibilidad y creencias. En últimas, mediante la consolidación de un *sentido común* que genere ciertas condiciones de aceptación (*condiciones de aceptabilidad*[203]), en donde los seres humanos se reconozcan y sientan a sí mismos como libres a pesar de que el sentido de la libertad ya esté regulado de antemano por esa "racionalidad *homo economicus*" que busca maximizar beneficios y minimizar costos (ser libre, entonces, es ser racional) y aunque el sentido de las prácticas económicas y de las relaciones de producción ya se encuentre constituido por otros mediadores, en este caso, las fuerzas que convergen en la matriz colonial de poder.

[203] Como señalara Santiago Castro-Gómez a propósito de su lectura del pensamiento político de Foucault: "Las personas están siempre en posibilidad de sublevarse. Pero si no lo hacen, si los estados de dominación (económica, sexual, racial, laboral, colonial, etc.) logran mantenerse, esto no se debe tanto a que el poder se haya vuelto "total", sino a que han sido creadas ciertas *condiciones de aceptabilidad* que son acogidas por un sector considerable de los dominados". S. CASTRO-GÓMEZ, *Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, 2da Edición, Siglo del Hombre, Bogotá, 2015, p. 42.

Así mismo, hay que subrayar que el hecho de que sin América no hubiese sido posible el despliegue de una economía capitalista, como lo enunciamos con Wallerstein y Quijano en el capítulo anterior, nos permite considerar que el sentido de la libertad que se fija (es decir, la manera como ésta es conducida) y las condiciones de aceptabilidad de dicha fijación, en la gramática del desarrollo, se han levantado sobre el mito del eurocentrismo. Así, por ejemplo, en muchos momentos de la historia de países de la América latina y caribeña, el subdesarrollo ha sido atribuido, en sintonía con la premisa kantiana, a una suerte de "incapacidad" para salir de esta condición indigna, un estado de atraso y, por ende, de inmadurez y culpabilidad, que los ha llevado a estar fuera de la historia (o, en el mejor de los casos, al margen). Esta "incapacidad" se ha traducido y atribuido al problema de la raza. La raza, entonces, aparecería como un elemento fundamental de nuestra condición de subdesarrollados y, por tanto, inherente al problema de la libertad.

Así, por ejemplo, no es raro encontrarse múltiples documentos, en el contexto del pensamiento económico latinoamericano, que atribuyen a la raza la causa de "nuestra inferioridad económica", tales como el siguiente:

> Nuestra *raza*, en parte por herencia, en parte por el grado relativamente atrasado de su evolución y en parte por la detestable e inadecuada enseñanza que recibe, vigorosa en la guerra y medianamente apta en las faenas agrícolas, carece de todas las condiciones que exige la vida industrial. Nace de aquí una antinomia entre los elementos físicos tan inadecuados para una vigorosa expansión agrícola, como admirablemente adecuados para la etapa industrial, y las aptitudes de la *raza*, apta para la agricultura e inepta para la actividad manufacturera y comercial, que se traduce en la debilidad y estagnación económica[204].

Hay que pensar, pues, el problema de la libertad en el juego de unas relaciones de poder coloniales y, por tanto, raciales. Como hemos dicho en el capítulo anterior con Sylvia Wynter, el desarrollo no es meramente un asunto empírico, es también un problema teleológico. Y los obstáculos que se interpongan en medio de tal *telos*, tales como la raza misma, deben ser sometidos a "cura" (tratamiento) por medio de las vías específicas de comportamiento establecidas por el *telos* supra-ordenado del desarrollo. En otros términos, desde esta perspectiva se sostendría que, para sanar y salir de la lepra del

[204] Cursivas ajenas al texto. F. A. ENCINA, *Nuestra inferioridad económica, sus causas, sus consecuencias*, vol. 1, 5ta edición, Imprenta universitaria, Santiago de Chile, 1911, pp. 32-33.

subdesarrollo, hay que tratar la causa de esta enfermedad (raza) a través de un sentido de la libertad, que entiende al subdesarrollado a partir de una incapacidad estructural para ser desarrollado, es decir, a través de un sentido común en donde se establecen las condiciones de aceptación de tal dinámica y que permite que "nosotros-los-subdesarrollados" (Wynter) nos sintamos libres en medio de dicha relación de dominación.

En este punto, vale la pena cuestionarse cómo es que llegó a estimarse un criterio racial, una cierta "disposición natural" para establecer divisiones de la actividad productiva o del trabajo. La relación entre el rol de la raza y la división internacional del trabajo ha sido uno de los temas más profundamente estudiados por Aníbal Quijano. Este sociólogo peruano ha mostrado que fue en el siglo XVI cuando se produjo una división racial/internacional del trabajo, una taxonomía de la población mundial, que marcaría la historia subsecuente del sistema-mundo. La idea de raza se encargó de otorgar legitimidad a este tipo de relaciones de poder, en la medida en que naturalizaba las experiencias, las identidades y las relaciones históricas de la colonialidad. Una supuesta diferente estructura biológica ubicaba a los conquistados en una situación natural de inferioridad con respecto a los conquistadores.

El concepto de clasificación social se refiere a los procesos en los cuales las gentes se disputan el control de los ámbitos básicos de existencia social (entre ellos el trabajo), y de cuyos resultados se configura un patrón de distribución del poder centrado en relaciones de explotación, dominación, conflicto entre la población de una sociedad. De esta manera, las nuevas identidades históricas producidas, sobre la base de la idea de raza, fueron asociadas a la naturaleza de los roles y lugares en la nueva estructura global de control del trabajo[205]. Así, ambos elementos, raza y división del trabajo, quedaron

[205] Esto es justamente lo que Quijano denomina como la "racialización de las relaciones de poder entre las nuevas identidades sociales y geo-culturales": "La importancia y la significación de la producción de esta categoría [la raza] para el patrón mundial de poder capitalista eurocéntrico y colonial / moderno, difícilmente podría ser exagerada: la atribución de las nuevas identidades sociales resultantes y su distribución en las relaciones de poder mundial capitalista, se estableció y se reprodujo como la forma básica de la clasificación social universal del capitalismo mundial, y como el fundamento de las nuevas identidades geoculturales y de sus relaciones de poder en el mundo". A. QUIJANO, «Colonialidad del Poder y Clasificación Social», *Journal of World-Systems Research: Special Issue: Festchrift for Immanuel Wallerstein*, vol. 6, 2, 2000, pp. 373-374.

estructuralmente asociados y reforzándose mutuamente, a pesar de que ninguno de los dos era necesariamente dependiente el uno del otro para existir[206]. Así lo explica Quijano:

> En América Latina, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista. La posterior constitución de Europa como nueva id-entidad después de América y la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo llevaron a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento y con ella a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos. Históricamente, eso significó una nueva manera de legitimar las ya antiguas ideas y prácticas de relaciones de superioridad/inferioridad entre dominados y dominantes[207].

Quijano llama especialmente la atención en el hecho de que el control de la fuerza de trabajo de los territorios y el control de los recursos naturales, así como la autoridad a partir del siglo XVI, se estructuran y se articulan en función de la idea de raza. En otros términos, la división internacional del trabajo se inicia con la expansión colonial europea y es racial. Por ello decíamos en el capítulo precedente que antes de la conformación del sistema-mundo-moderno-colonial no hay indios, ni negros como categorías de diferenciación, sino que estas identidades son producidas en la conformación del sistema-mundo-moderno-colonial. Por ello, las subjetividades no preexisten a las relaciones de poder, sino que se constituyen en éstas.

Sobre esta situación, Dussel, a partir de su lectura de Kant, se plantea el interrogante: *"¿Un sujeto africano de la actualidad o como esclavo en Estados Unidos en el siglo XVIII, un indígena en México o un mestizo latinoamericano posteriormente, deben ser considerados en ese estado de culpable inmadurez?* [208]. Podríamos poner en contexto esta pregunta como sigue: *¿A causa de la raza, el africano, el indígena o el mestizo es culpable de su condición de subdesarrollado, en tanto que la raza de estos sujetos tiene una "disposición natural" hacia la pereza y la cobardía que los hace vivir en una suerte de "condición permanente de inmadurez"? ¿Cuál es el sentido que adopta la libertad en el juego de relaciones de poder de índole racial que rodea al desarrollo?*

---

[206] A. QUIJANO, «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», cit., p. 203.

[207] *Ibid.*, p. 203.

[208] E. DUSSEL, *1492: El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*, cit., p. 14.

A partir de diferentes textos de Kant[209], Eze analiza la manera como el pensador de Königsberg y figura mayor del pensamiento filosófico moderno ha establecido relaciones entre los diferentes tipos de razas y ciertas "disposiciones naturales", que les permiten o no desempeñar ciertas funciones dentro del entramado social. Así, para Kant, la constitución de las naciones está dada por criterios raciales, naturales, que les generan de entrada ciertas tendencias en materia del uso de la razón. De esta forma, Eze llama la atención sobre el hecho de que para Kant las diferentes naciones tienen diferentes sensibilidades estéticas y morales. Lo "bello" y lo "sublime" son para Kant cualidades del "sentimiento" estético y moral. En la cima de la clasificación kantiana, el hombre alemán tiene una afortunada combinación de sentimiento, tanto de lo sublime como de lo bello; el africano, de otro lado, se encuentra en el fondo de la clasificación, pues no tiene sentimiento más allá de lo insignificante. Es decir, no tiene mayor sentido de lo bello y lo sublime. Vale la pena recordar que, para este autor, el sentimiento de lo bello y lo sublime se refiere al campo más importante de la experiencia estética. Mientras casi todos los seres humanos son capaces de experimentar placeres ordinarios, los cuales no requieren mayor discernimiento moral e intelectual, solo algunos pocos son capaces de ascender a la experiencia del más alto deleite moral de la belleza (de aquello que despierta alegría) y de lo sublime (de aquello que despierta temor)[210].

De esta manera, las diferentes características de las naciones dependen de los distintos sentimientos (sentidos) de lo bello y lo sublime: cuanto más "profunda" sea la experiencia estética y moral, y, por tanto, cuanto mayor rigor intelectual exija, más podrán ocupar posiciones de privilegios en la clasificación mundial. Este criterio, como hemos visto con Quijano, ha llevado al control del trabajo y del mercado en el que se establecen las transacciones económicas del sistema capitalista. Además, ha llevado a plantear la necesidad de que dichos pueblos, que bajo la escala racial se encuentran en posiciones de inferioridad, tengan que ser conducidos por el camino del desarrollo, si es que quieren

[209] De manera especial Eze señala textos de Kant tales como *On the different races of man* (Sobre las diferentes razas del hombre), *Observations on the Feelings of The Beautiful and Sublime* (Cf I. KANT, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, FCE, UAM, UNAM, México, 2004.), y *Physical Geography* (Geografía Física). Cf. E. C. EZE, *Race and the Enlightenment. A Reader*, Blackwell Publishers, Cambridge, 1997.

[210] E. C. EZE, *Race and the Enlightenment. A Reader*, cit., pp. 48-49.

salir de la condición indigna del subdesarrollo y lo que éste representa en el juego de las relaciones de poder de índole capitalista establecidas desde la modernidad/colonialidad.

2.1.2. Desarrollo y libertad: consideraciones en torno a la lectura de Amartya Sen

Debemos anotar que, si bien Amartya Sen no es un autor latinoamericano (nació en la India en 1933) y que su discurso no se dirige propiamente a la realidad de América Latina, su trabajo ha tenido un eco importante en este contexto, tal como se evidencia en diversos trabajos[211]. El enfoque de las 'capacidades individuales', que incluso lo hizo merecedor de un premio nobel de Economía en 1998, ha llevado a soportar la construcción de políticas económicas que impactan directamente en realidades marginales como la nuestra. De hecho, su trabajo es la base principal sobre la que se construyó el Índice de Desarrollo Humano (IDH), el cual es utilizado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) para establecer los niveles de calidad de vida en cada país y que, para el caso de América Latina, sirve para emitir informes anuales sobre la región, tal como lo constatan los "Informes Regionales de Desarrollo Humano para América Latina"[212].

Somos conscientes del riesgo metodológico que esto puede generar, pero como hemos dicho antes, no es nuestro propósito dirigirnos a programas o modelos económicos específicos, sino a las tensiones y conflictos producidos por las múltiples fuerzas que operativizan la matriz colonial de poder, que se generan en el interior de ciertas visiones de desarrollo, que han tenido impacto en América Latina y contribuido a la despolitización de la economía en este contexto. Estas tensiones están atravesadas por criterios coloniales (como el de la raza, el eurocentrismo, la modernidad, el género, etc.) y que generan discusiones filosóficas en torno a problemas como, en este caso, el de la libertad.

Amartya Sen es tal vez una de las figuras más relevantes en el campo de la economía a la hora de pensar la relación de la libertad con el desarrollo. En términos generales, para este economista, el desarrollo puede concebirse como un proceso de expansión de las

---

[211] Cf. M. NEBEL; P. FLORES-CRESPO; M. T. HERRERA (EDS.), *Desarrollo como libertad en América Latina: fundamentos y aplicaciones*, Universidad Iberoamericana, México, 2014.

[212] Para ampliar la información respecto a dicho programa y, tales informes, se puede consultar PNUD, «Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo», fecha de consulta 3 abril 2019, en https://www1.undp.org/content/undp/es/home/librarypage.html.

libertades reales de que disfrutan los individuos[213]. Su tesis puede sintetizarse en el hecho de que el desarrollo debe promover la libertad, en la medida en que esta se trata de un proceso continuo de expansión de capacidades (libertades) de los individuos.

Sen es consciente de que centrar la atención en el problema de las "libertades humanas" contrasta con las visiones más estrictas y canónicas del desarrollo, aquellas que lo identifican con el crecimiento del Producto Nacional Bruto, el aumento de las rentas personales, la industrialización, los avances tecnológicos o la modernización social. Pero *¿es esto suficiente para eximir su lectura del desarrollo de las implicaciones que hasta aquí hemos intentado describir? ¿Podría afirmarse, por tanto, que la concepción de desarrollo que subyace a la propuesta de Sen no contribuye a la despolitización de la economía y, por tanto, no contribuye a la reproducción del poder colonial?*

Vale la pena detenerse un poco en los principales argumentos de la propuesta de este autor para revisar de qué manera podemos seguir sosteniendo la idea que hemos intentado plantear sobre la relación del problema de la libertad con el desarrollo. Si bien reconoce que el crecimiento y acumulación del capital pueden ser un medio importante para expandir las libertades de los miembros de la sociedad, este autor encuentra que las libertades también dependen de otros determinantes, como las instituciones sociales y económicas (por ejemplo, los servicios de educación y de atención médica), así como de los derechos políticos y humanos (entre ellos, la libertad para participar en debates y escrutinios públicos), es decir, de cuestiones normativas. De esta manera, entender que el fin último del desarrollo es promover la libertad es a su vez asumir que se debe centrar la atención en los fines por los cuales cobra importancia el desarrollo, es decir, en las libertades humanas[214].

Por tanto, continúa el argumento de Sen, el desarrollo exige la eliminación o limitación de las principales fuentes de la privación de la libertad, que desde su perspectiva serían la pobreza y la tiranía, la escasez de oportunidades económicas y privaciones sociales sistemáticas, el abandono de los servicios públicos y la intolerancia de la intervención de los Estados represivos, entre algunas otras. Pese a lo anterior, este autor pone un importante énfasis en la pobreza económica como limitante de la libertad de

[213] A. SEN, *Desarrollo y Libertad*, Editorial Planeta, Buenos Aires, p. 19.
[214] *Ibid*., p. 20.

buena parte de la población mundial, pues ésta es considerada como privación de la libertad para satisfacer el hambre, lograr niveles mínimos de nutrición, curar enfermedades, vestir o tener una vivienda digna, o al menos disponer de agua y servicios de saneamiento básico[215]. De esta forma, para el nobel de Economía, el problema de la privación de la libertad tiene que vérselas con restricciones para participar en la vida social, política y económica de la comunidad[216].

Pero esta participación en dichos escenarios, que se convierte en condición de posibilidad de las libertades de los individuos, exige de la presencia del mercado. Para este autor, el mercado se constituye en un valor innegociable por su contribución al crecimiento económico. Según él, estar en contra de los mercados sería casi tan raro como estar en contra de las conversaciones entre los individuos. Según Sen, la contribución del mecanismo del mercado al crecimiento económico es importante, pero solo en la medida en que se reconoce la importancia directa de la libertad para intercambiar palabras, bienes o regalos[217].

En consonancia con lo anterior, Sen afirma que la denegación de la libertad de los individuos para participar en el mercado de trabajo es una de las maneras de mantenerlos en la esclavitud y la cautividad. Para este autor, resulta difícil pensar que es posible conseguir un proceso de notable desarrollo sin la mediación del mercado; sin embargo, esto no excluye el papel de la ayuda social, la legislación o la intervención del Estado cuando pueden enriquecer –en lugar de empobrecer– la vida humana[218].

En tanto que la libertad para realizar intercambios económicos (participar en el mercado) desempeña un papel esencial en la vida social, lo que habría que pensar es la manera como la falta de libertades (que este autor entiende como la 'no instrumentalidad de la libertad') imposibilita la inserción en el mercado y, por tanto, en la dinámica social. A partir de este presupuesto, Sen sostiene que en esta concepción del "desarrollo como libertad" las libertades instrumentales están relacionadas entre sí y con los fines de la mejora de la libertad del hombre en general (papel instrumental de la libertad). Así, por

[215] *Ibid.*, p. 20.
[216] *Ibid.*
[217] *Ibid.*, p. 23.
[218] *Ibid.*, p. 24.

ejemplo, explica Sen, la falta de libertad económica en forma de extrema pobreza puede hacer de una persona una víctima indefensa de la violación de otros tipos de libertad[219].

Desde esta perspectiva, y tal como lo declara el mismo Sen, las libertades no solo son el fin principal del desarrollo, sino que se encuentran, además, entre sus principales medios[220]. En síntesis, reconoce el mismo Sen que la a concepción de libertad que adopta entraña tanto los procesos que hacen posible la libertad de acción y de decisión, como las oportunidades reales que tienen los individuos, dadas sus circunstancias personales y sociales. De esta forma, entiende que la falta de libertad puede deberse a procesos inadecuados (como la violación de los derechos de voto o de otros derechos políticos o humanos) o a las insuficientes oportunidades que tienen algunas personas para conseguir lo que mínimamente les gustaría conseguir (incluida la falta de oportunidades tan elementales como la capacidad de escapar de una muerte prematura, de la morbilidad evitable, o de la inanición involuntaria)[221].

El hecho de afirmar que la riqueza o el crecimiento económico no es el fin en sí mismo del desarrollo, sino que su utilidad radica en las cosas que nos permite hacer, es decir, en las libertades fundamentales que nos ayuda a conseguir, conduce a este autor a identificar su enfoque de las libertades con la idea de "capacidades". Por esto, decimos que en Sen el problema de la libertad atañe directamente a la posibilidad de expansión de las "capacidades" de las personas para llevar el tipo de vida que valoran y que tienen razones para valorar.

Sin embargo, nos parece relevante anotar algunas cuestiones discutibles de este planteamiento de Sen. En primera instancia, si bien este autor intenta distanciarse del crecimiento como fin último del desarrollo, no logra por completo su cometido, debido a la imposibilidad estructural de desligar estos dos asuntos. No es posible pensar el desarrollo sino es en función del crecimiento (componente normativo), aunque este último no aparezca como fin sino como medio, tal como lo presenta Sen. En otros términos, aunque se cambie el lugar del crecimiento en la orientación del desarrollo, aquel sigue

[219] *Ibid.*, p. 25.
[220] *Ibid.*, p. 28.
[221] *Ibid.*, p. 33.

siendo una fuerza movilizadora de las dinámicas desarrollistas, el crecimiento continúa como un significante que llena de sentido al desarrollo y, por tanto, a la economía.

En segunda medida, nos parece cuestionable la fe ciega e irreductible en el mercado. Diríamos que en sí mismo el problema no es el "mecanismo del mercado", puesto que en las sociedades complejas como las nuestras dependemos de otras personas para obtener los bienes y servicios que necesitamos para vivir, sino las relaciones de poder en el que éste se sitúa. El mercado, es decir, el juego de transacciones económicas que se sustentan bajo la idea de desarrollo y el horizonte capitalista, ha asumido un poder que ha llevado a particularizar la sociedad, a atomizarla, lo que exige que los individuos, desde su propia singularidad, funcionen para el mercado y no al contrario; ha generado que no haya una verdadera "democracia de los consumidores", pues las leyes del mercado son dadas por unas pocas minorías y que el resto del mundo, el lado de la línea del no-ser, debe respetar e interiorizar, si quieren salir de la penosa enfermedad del subdesarrollo.

En tercer lugar, y como consecuencia de lo anterior, encontramos problemática su idea de libertad (aspecto importante para nuestra argumentación sobre el sentido ficticio de la libertad). En Sen la libertad de los individuos aparece dada en la medida en que estos se puedan insertar en el mercado (especialmente el mercado laboral), pues esto les abre la posibilidad de realizar intercambios económicos e involucrarse en la esfera social y política, es decir, ser reconocidos. Por esto, argumenta que negar la posibilidad de participar en el mercado de trabajo es una de las maneras de mantener a los individuos en la esclavitud. Lo que no se encuentra presente en el análisis de Sen a propósito del mercado del trabajo es que, desde su conformación, éste ya se encuentra atravesado por criterios raciales, como ejercicio de poder colonial, tal como lo ha mostrado ya Aníbal Quijano. En otros términos, la sospecha de la huella racial y su incidencia en la división internacional del trabajo o en los privilegios o posibilidades que otorga para el acceso al mercado laboral a aquellos que gozan estar al lado de la línea del ser se encuentra fuera del análisis de su lectura sobre el desarrollo y sigue haciendo parte de la 'ilusión fantasmal' del concepto de libertad.

Por otro lado, lo que invisibiliza la lectura de Sen es que la inserción en las esferas políticas y sociales no es suficiente para un verdadero reconocimiento como seres libres. Alegar que no se mantiene a los sujetos en la esclavitud (dicho de otra manera, que son

libres) o que no se encuentran en condición de dominación (estado de dominación) por el hecho de tener acceso a un trabajo y a garantías parciales en contextos sociales (servicios públicos, por ejemplo) y políticos (v. gr., derecho al voto), es evidenciar un grado muy alto de aceptación e interiorización de la matriz de poder que los mantiene subordinados y solo garantizaría un cierto tipo reconocimiento. Este reconocimiento, de tipo más legal que político, es un buen ejemplo del sentido de la despolitización, al cual hacíamos alusión en el marco del proyecto de muerte descrito en el capítulo anterior: muerte en tanto despolitización.

Pertenecer al mercado laboral y tener acceso a servicios públicos no da cuenta más que de un cierto dinamismo de una estructura institucional que provee mínimas garantías sociales, que en muchos casos ni siquiera alcanzan a impactar la totalidad de la población, sino que son especialmente favorables a algunos grupos privilegiados de la sociedad. Por ello, advertimos que estos asuntos en sí mismos no reflejan procesos de reconocimiento y libertad, como tampoco procesos históricos de luchas o reivindicaciones políticas, es decir, no proporciona la condición de sujetos libres y politizados, mucho menos la decolonización del entramado social.

El problema del sentido ficcional de la libertad que contribuye a la despolitización de la economía no se trata tanto de una simple anulación de la libertad, sino de la conducción o el direccionamiento de ésta, a partir de mecanismos como el del mercado laboral, permeado por relaciones de poder colonial, tales como el racismo y el patriarcado. Dicha conducción de la libertad (como objetividad ilusoria) apenas provee a los sujetos colonizados, racializados y feminizados, un reconocimiento superficial para el despliegue mismo de su proyecto de existencia que concierne a la libertad y, sobre todo, anula la posibilidad de lucha.

De esto se desprende, a su vez, el hecho de que la idea de libertad que subyace a lo planteado por Sen tiene un carácter instrumental ("libertades instrumentales"). Para este autor, el despliegue de las capacidades de los individuos se corresponde con las libertades (de acción y decisión) que éstos ejercen y desde donde se desenvuelven las libertades políticas, los servicios económicos, las oportunidades sociales, las garantías de transparencia y la seguridad protectora en el marco del crecimiento económico, todas ellas denominadas por Sen como libertades instrumentales. De esta forma, la libertad, o al

menos su papel instrumental, tiene que vérselas con la posibilidad de expansión de las "capacidades" de las personas para llevar el tipo de vida que valoran y que tienen razones para valorar. Así, la libertad (libertades) aparece como instrumento de crecimiento económico que permite alcanzar la "libertad general", a través de un proceso gradual de expansión, despliegue de capacidades de los individuos.

La cuestión es que esta idea instrumental de la libertad (desde la cual se equipara libertad con capacidad) esconde las mismas pretensiones, o al menos muy cercanas, del planteamiento kantiano, desde las cuales se considera culpables a los sujetos (en nuestro caso, del mundo colonizado) de su minoría de edad; en este caso, se les culpa de su propia condición de subdesarrollados, debido a la no expansión de sus capacidades, por ejemplo, a la no inserción y éxito en el mercado laboral (traducida en derechos que se refieren de forma especial a protecciones básicas en contra de la interferencia principalmente del Estado). Sobre este punto, Lewis Gordon subraya que el problema con relación a Sen y su concepción de libertad es que se lanza a tratar el problema de la 'no-libertad' en el mundo (libertad negativa), dentro del lenguaje filosófico que promovió esa no-libertad por primera vez, es decir, la filosofía política liberal moderna y la economía política. En palabras de Gordon: "Colocar la libertad bajo un sistema o modelo formal que la subyuga de tal manera que nos lleva a hablar de 'una' libertad es colonizarla o domesticarla bajo un orden racional particular"[222].

Con nuestro argumento queremos acentuar que, al anularse la posibilidad de lucha a través de la mediación del sentido ficcional de la libertad (reconocimiento superficial, subvenciones sociales, etc.), las desigualdades estructurales que rigen en el mundo colonial y que preceden a las estrategias de dominación que dan forma a la dinámica desarrollista, así como la matriz de poder que los legitima, quedan intactas y sin opciones de ser intervenidas. Con relación a este punto, en su análisis en torno el problema del reconocimiento del *negro*, Fanon cuestiona los postulados hegelianos. A diferencia de lo planteado por Hegel, donde el esclavo, después de perder la lucha, da la espalda al amo y se dirige hacia el trabajo creativo, Fanon señala que el *negro* quiere ser como el amo, en buena parte debido a que el negro ha sido liberado por el amo, no ha sostenido la lucha

[222] L. GORDON, *Decadencia disciplinaria. Pensamiento vivo en tiempos difíciles.*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2013, p. 161.

por la libertad: "El *negro* es un esclavo al que se le ha permitido adoptar una actitud de amo. El blanco es un amo que ha permitido que los esclavos coman en su mesa. Un día, un buen amo blanco influyente les dijo a sus colegas: «Seamos amables con los *negros*...»"[223]. Como el reconocimiento que ha obtenido el negro no ha sido producto de su lucha[224], éste no encuentra en el trabajo la fuente de su liberación, pues desea ser como el amo; por ello, Fanon indica que el *negro* es menos independiente que el esclavo hegeliano[225].

En síntesis, detrás del sentido del concepto de libertad (sentido ficcional – objetividad fantasmal) que se encuentra en la base de la propuesta de Amartya Sen, se encuentra un complejo entramado de condiciones de aceptabilidad que han moldeado el sentido común sobre el desarrollo y la economía política liberal. En este contexto, se reproducen mecanismos de poder colonial como la idea de raza y su funcionalidad en el control internacional del mercado del trabajo, pero, además, se contribuye significativamente a la despolitización de la economía al quitarle, por ejemplo, a los individuos la facultad de decidir democráticamente las reglas de producción y de consumo y al relegarlas casi que por completo al mercado capitalista, es decir, al insertar a las personas en una carrera constante por su propia subordinación, creyendo que persiguen su libertad. Desde esta narrativa, el individuo es responsable de autogestionarse y, por tanto, garante de su propio éxito. La despolitización aquí influye en el hecho de interpretar los conflictos sociales, económicos y políticos como simples asuntos de individuos, de opiniones o, en el mejor de los casos, como problemas de personalidad o de limitadas capacidades en los individuos: ¡los problemas colectivos no tienen soluciones individuales! Sospechamos de este discurso, porque individualizar la problemática hace que se pierda el talante de la lucha y la emancipación y, por tanto, permite que el orden colonial se mantenga y que dichas relaciones de dominación en el plano de la experiencia económica en América Latina continúen con fuerza.

---

[223] F. FANON, *Piel negra, máscaras blancas*, cit., p. 181.

[224] Es importante indicar que mientras para Hegel la lucha es lo que postula la relación asimétrica entre las autoconciencias encontradas de forma recíproca y permanente, para Fanon la asimetría de poder es anterior a la lucha que llevaría a un reconocimiento recíproco real. Para ampliar esta discusión sugerimos la consulta de los siguientes textos: Cf. M. TEIXEIRA, «Master-Slave Dialectics (in the Colonies)», *Krisis, Journal of Contemporany Philosophy*, vol. 2, 2018. Cf. B. HOGAN, «Frantz Fanon's Engagement with Hegel's Master-Slave Dialectic», *Journal of Pan African Studies*, vol. 11, 8, 2018.

[225] F. FANON, *Piel negra, máscaras blancas*, cit., p. 182.

2.2. Desarrollo y economicismo: la economía en mano de "expertos"

2.2.1. Sobre la fetichización de la economía

El argumento en este segundo momento es que el desarrollo contribuye a la despolitización de la economía en la medida en que permite que ésta se concentre en manos de expertos. Asumir las 'categorías económicas' como objetividades fantasmales, es decir, como entidades fuera del orden material, hace que éstas se perciban como separadas de la acción humana, de sus disputas y contradicciones cotidianas, y se tornen parcialmente accesibles a algunos pocos privilegiados, en forma de un *meta-saber trascendental* a través de la práctica científica. En otras palabras, la postura del desarrollismo y su base capitalista-moderno-colonial acogen y promueven la economía como un saber técnico sustraído de la discusión política, pues ésta guarda para sí principios de comportamiento propios.

Se trata de 'dogmatizar' la economía y fundarla sobre categorías de naturaleza similar a dogmas, leyes eternas, divinas y no histórico-materiales, y permitir una suerte de economicismo que, en el caso de los pueblos de América Latina, se levanta sobre escenarios espectrales, fábulas (ficciones), como las del crecimiento y el capital, la de los tres mundos, la del hambre y la pobreza, etc.[226]

Para ilustrar la manera en que la economía sucumbe al deseo metafísico de elevar sus principios fuera del terreno humano y la acción política, nos parece pertinente recurrir a la discusión llevada a cabo por Marx, a propósito del trabajo del economista francés Pierre-Joseph Proudhon, denominado *Filosofía de la Miseria* (*Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*). Como es conocido, Marx había escrito hacia finales de 1846 un pequeño trabajo publicado bajo el título de *Miseria de la filosofía* (*Misère de la philosophie*), en respuesta a la obra de dicho economista, el cual, más que tratarse de un juego de palabras que busque revertir la posición frente a problemas clásicos de la economía política ("Filosofía de la Miseria" vs "Miseria de la Filosofía"), se ha

[226] En este punto recordamos las fábulas descritas por Arturo Escobar en su estudio sobre la "*invención del tercer mundo*", al cual hemos hecho referencia anteriormente. Según este autor, dichas fábulas se constituyeron en los pilares sobre los cuales se ha efectuado dicho proceso de "invención" y en general el orden hegemónico desarrollista que se forja después de la Segunda guerra mundial. Cf. A. ESCOBAR, *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*, cit.

convertido en un insumo fundamental para avanzar hacia la mediación del carácter político de la economía[227].

La aguda crítica de Marx se hace patente desde las primeras líneas del texto, a partir de afirmaciones como la siguiente:

> El libro del señor Proudhon no es simplemente un tratado de economía política, ni un libro ordinario, es una Biblia: "Misterios", "secretos arrancados al seno de Dios", "Revelaciones", nada falta allí. Pero como en nuestro tiempo los profetas son discutidos más conscientemente que los autores profanos, el lector tendrá que resignarse a pasar con nosotros por la erudición árida y tenebrosa del "Génesis" para elevarse más tarde con el señor Proudhon a las regiones etéreas y fecundas del *supra-socialismo*[228].

Para Marx, el problema principal de la argumentación de los economistas que, como Proudhon, elevan las categorías económicas a dimensiones más cercanas a la metafísica, es que parten de una visión errónea de la historia. Como se lo señala a su amigo Annenkov en la carta que le escribe en 1846, meses antes de que el libro viera luz, Marx percibe que para el economista francés la historia es una determinada serie de desarrollos sociales. Marx encuentra que Proudhon ve en la historia la realización del progreso y, por ello, asume que los hombres (sujetos individuales) no saben lo que hacen, es decir, que se imaginan de modo erróneo su propio movimiento; por esta razón parece que su desarrollo social, a primera vista, es una cosa distinta, independiente de su desarrollo individual. Por

---

[227] En este libro, cuya primera edición se realizó en francés y fue publicada en 1847, Marx elabora los principios fundamentales de lo que irá tomando forma como sus nuevas concepciones históricas y económicas. Por esto mismo, puede reconocerse como un texto de transición. Una transición que empieza a configurarse y que se hace manifiesta ya en un texto como los *Manuscritos económicos-filosóficos* de 1844 y en las famosas *Tesis sobre Feuerbach* escritas por Marx en 1845 (entre otros textos) y que se torna de relevancia para la madurez de sus pensamientos que se plasmarán posteriormente en su obra "científica". Sobre esto Engels escribe en el prólogo a la primera edición alemana de la *Miseria de la Filosofía*, publicada en 1884 (a un año del fallecimiento de Marx): "La presente obra fue escrita en el invierno de 1846-1847, cuando Marx elaboró definitivamente los principios fundamentales de sus nuevas concepciones históricas y económicas. El libro de Proudhon *Système des Contradictions économiques ou Philosophie de la Misère* ["Sistema de las contradicciones económicas o Filosofía de la Miseria"], publicado poco antes, le dio pie para desarrollar estos principios fundamentales y oponerlos a los puntos de vista de un hombre que, a partir de entonces, había de ocupar el lugar más prominente entre los socialistas franceses de aquella época. Desde que, estando en Paris, ambos se pasaban frecuentemente las noches discutiendo sobre cuestiones económicas, sus caminos eran cada vez más divergentes; la obra de Proudhon puso de manifiesto que entre ellos mediaba ya un abismo infranqueable que no era posible ignorar, y en su respuesta Marx hizo constar la ruptura definitiva". Cf. F. ENGELS, «Prefacio a la primera edición alemana de la Miseria de la Filosofía», fecha de consulta 4 junio 2019, en https://www.marxists.org/espanol/m-e/1847/miseria/.

[228] K. MARX, *Misère de la philosophie*, Éditions Payot, Paris, 2002, p. 76.

ello, agrega Marx en su lectura del argumento de Proudhon, los hombres necesitan de una razón universal que se manifiesta y que revela las verdades sobre los fenómenos naturales; tal sería la funcionalidad de las categorías económicas dentro del entramado social. En palabras del propio Marx, esto no son más que causas místicas. A causa de esto, afirma el filósofo alemán: "Los economistas nos explican cómo se lleva a cabo la producción en dichas relaciones, pero lo que no nos explican es cómo se producen esas relaciones, es decir, el movimiento histórico que las engendra"[229].

De esta forma, Marx entiende que Proudhon, debido principalmente a su falta de conocimientos históricos, no ha visto que los seres humanos, al desarrollar sus fuerzas productivas, es decir, al vivir (la materialidad de la vida), desarrollan ciertas relaciones entre ellos, y que el carácter de estas relaciones cambia necesariamente con la modificación y el desarrollo de estas fuerzas productivas. Por otro lado, al decir de Marx, Proudhon no ha visto que las categorías económicas no son más que abstracciones de estas relaciones reales y que únicamente son verdades mientras esas relaciones subsisten. Esto se debe a que las formas de la economía bajo las que los seres humanos producen, consumen y cambian son *transitorias e históricas.*

El argumento de Marx es que, al adquirir nuevas fuerzas productivas, los seres humanos cambian su modo de producción y, con el modo de producción, cambian las relaciones económicas, que no eran más que las relaciones necesarias de aquel modo concreto de producción. Por consiguiente, Proudhon -concluye Marx- incurre en el error de los 'economistas burgueses', que ven en esas categorías económicas leyes eternas y no leyes históricas, que lo son únicamente para cierto desarrollo histórico, para un desarrollo determinado de las fuerzas productivas. En consecuencia y debido a una inversión mística, afirma Marx, dicho economista francés solo ve en las relaciones reales encarnaciones de esas abstracciones: "esas abstracciones son ellas mismas fórmulas que han estado dormitando en el seno de Dios padre desde el principio del mundo"[230].

No obstante, Proudhon, al obviar el sentido material de la historia y de las relaciones sociales que se constituyen en condición de posibilidad de sus prácticas, olvida que los seres humanos no solo producen bienes (el paño, el lienzo, la seda), sino que, además, y

[229] *Ibid*., p. 157.
[230] *Ibid.*, p. 161.

con arreglo a sus fuerzas productivas, producen las relaciones sociales (como el caso de la esclavitud) a partir de las cuales se genera el paño y el lienzo, por ejemplo. Respecto a este problema de la esclavitud, el cual tiene consecuencias económicas directas y con el que la historia de los pueblos de América tiene una importante relación, Marx entiende que ha sido un trampolín importante para la industrialización y la acumulación del capital moderno. Sobre esto señala:

> Sin la esclavitud, no habría algodón, y sin algodón, no habría industria moderna. Es la esclavitud lo que ha dado valor a las colonias, *son las colonias las que han creado el comercio mundial*, y el comercio mundial es la condición necesaria de la gran industria mecanizada. Así, antes de la trata de negros, las colonias no daban al mundo antiguo más que unos pocos productos y no cambiaron visiblemente la faz de la tierra. La esclavitud es, por tanto, una categoría económica de la más alta importancia[231].

Olvidar esta condición material de la vida y de la historia lleva a que Proudhon no alcance a entender que los seres humanos que producen las relaciones sociales, con arreglo a su producción material, crean también las ideas, las categorías; es decir, las expresiones ideales abstractas de esas mismas relaciones sociales, por ejemplo, el sentido de la esclavitud o la libertad. Por tanto, estas categorías son tan poco eternas como las relaciones a las que sirven de expresión: "*Son productos históricos y transitorios*".

Para Proudhon, explica Marx, las abstracciones, las categorías son la causa primaria (modelo deductivo de la economía). A su juicio, son ellas y no los seres humanos quienes hacen la historia. La abstracción, la categoría considerada como tal, es decir, separada de los individuos y de su acción material, es naturalmente inmortal, inalterable, impasible (es apolítica). Por ello, decíamos anteriormente, fundar un sentido engañoso de la libertad (creer que los seres humanos son libres al establecer sus relaciones de producción y de consumo, como en el neoliberalismo), en tanto valor abstracto, fórmula eterna, divina, que no tiene principio ni final, independiente de la condición humana y de las relaciones sociales, es despolitizar la acción social y la economía e invalidar y dificultar toda práctica emancipatoria, pues se anularían las condiciones de posibilidad para la misma.

Al alejar la economía de sus condiciones históricas, no solo se invisibilizan los procesos históricos y materiales que han posibilitado la construcción de sentido de las

[231] Cursivas propias *Ibid.*, pp. 164-165.

categorías económicas (en nuestro caso, los procesos coloniales que subyacen al orden económico del capitalismo y el desarrollo), sino que coarta la posibilidad de la acción política en la experiencia económica. Marx lo entiende bien y señala que, según esta visión economicista, se deben develar los secretos escondidos en el seno de Dios de las verdades económicas y presentar a los economistas como los reveladores de estas verdades eternas. Por ello, dirá Marx:

> Así, son los sabios, los hombres capaces de arrancar a Dios sus recónditos pensamientos, los que hacen la historia. A la plebe sólo le queda la tarea de poner en práctica las revelaciones de los hombres de ciencia. Ahora comprenderá usted por qué *el señor Proudhon es enemigo declarado de todo movimiento político. Para él, la solución de los problemas actuales no consiste en la acción pública*, sino en las rotaciones dialécticas de su cabeza. Como las categorías son para é1 las fuerzas motrices, para cambiar las categorías no hace falta cambiar la vida práctica. Muy por el contrario: hay que cambiar las categorías, y en consecuencia cambiará la sociedad existente[232].

El hecho de poner de un lado abstracciones y del otro a los seres humanos y la materia (el contenido económico) plantea un dualismo excluyente entre la vida y las ideas, una separación entre los hechos y una serie de contradicciones sobre las cuales se ha fundado el mismo capital. En términos de Marx, este dualismo se encuentra presente en lo propuesto por los economistas que, como Proudhon, reflejan una incapacidad para comprender "*el origen profano y la historia profana de las categorías que él diviniza*"[233].

Desde el capítulo anterior, hemos advertido que cuando una relación social, como lo es la experiencia económica, se transforma en una relación enteramente de cosas, así sean éstas de carácter divino, se da como resultado la fetichización de los fenómenos que son abstraídos de las condiciones históricas, sociales y políticas que los han hecho posibles. De esta forma, al sacralizar las categorías económicas, entendidas como entes idealizados con objetividad fantasmal, se despolitiza la economía y se reproduce la matriz colonial de poder al permitir la construcción de entidades abstractas que violentan la realidad.

Ahora bien, más allá del caso particular de Proudhon, diremos que este movimiento dualista que interioriza la perspectiva desarrollista y que deviene en la despolitización de

[232] Cursivas propias. *Ibid.*, p. 165.
[233] *Ibid.*

la economía al situar en el terreno divino las categorías económicas y apartarlas del dominio del ser humano (de la vida material práctica), se configura a través de una operación discursiva de representación de la realidad, como un efecto del modelo dominante del conocimiento: la ciencia moderna. Esta operación se repite de manera constante y borra o elimina cualquier vestigio de su funcionamiento a través de su propia ilusión de trascendentalidad. Este asunto ha sido reconocido por autores decoloniales como *colonialidad del saber*[234].

Así las cosas, se debe agregar que el carácter ficcional sobre el cual se ha levantado el desarrollo (y su concomitante lado moderno-colonial) no solo se ha fundado sobre una experiencia colonial-racial-capitalista, como lo hemos subrayado en el momento anterior, sino que exige una forma particular de conocer y de producir conocimiento. Los resultados, productos de esta racionalidad, usualmente llevan (o al menos así lo pretenden) a entender, descifrar y decodificar el mundo mediante las herramientas que ésta provee, a lo que se denomina comúnmente como ciencia; en el caso de Proudhon y los economistas burgueses a los cuales se refería Marx, será la ciencia económica[235].

Anteriormente hemos señalado que lo que nos atañe no es una preocupación anti-occidentalista o, como en este caso, anticientífica. Lo que se olvida es que los logros obtenidos a través de la abstracción científica reflejan solo un camino de conocimiento, entre otros tantos posibles. La crítica que hace la *colonialidad del saber* es que las "otras" formas del conocer, ligadas a sensibilidades ancestrales indígenas o afros que coexisten en contextos como el de América Latina, empiezan desaparecer, son violentadas. Este proceso corre paralelo con la emergencia de la racionalidad científico-técnica, que

[234] Cf. E. LANDER (ED.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, cit.

[235] Este proceso discursivo de meta-cognición en el que se encuentra atrapada la ciencia económica, como saber técnico alejado de la discusión política, implica el reconocimiento de una naturaleza "otra" del objeto de conocimiento, respecto al sujeto que conoce, que es justamente lo que permite la acción intencional de aprehensión. Este proceso de dirigirse intencionalmente hacia un otro "objeto" en la actividad científica moderna se reconoce como "objetivación" (en términos de Marx, será "divinizar"). De esta forma, "objetivar" (o divinizar) es la operación mediante la cual el sujeto convierte un objeto X (independientemente de que éste sea también un ser humano) en objeto de conocimiento, es decir, "llama la atención" sobre éste, lo desea y, por ende, se dirige a su comprensión (o a "arrancarlo del seno de Dios"), a su captura para producir conocimiento, o lo que desde el lenguaje científico se reconoce como "teoría" que, como hemos dicho, es la reproducción de la realidad que hace el sujeto particular.

encuentra en el desarrollismo un buen asidero para instalarse en el sentido común de estos pueblos.

Bajo esta intención de poder, las ciencias sociales (como la economía) tomaron un papel relevante en este proyecto, las cuales fueron incorporándose paulatinamente al orden hegemónico y excluyente eurocentrado. Por ello, y como denuncia Lander, el poder colonial se fue tomando el mundo de las ciencias sociales, como una estrategia eficaz a la hora de llegar a la mente del colonizado:

> El problema que plantea el eurocentrismo de las ciencias sociales no es solo que sus categorías fundamentales fueron desarrolladas para unos lugares y luego utilizadas, más o menos creativa o rígidamente, para el estudio de otras realidades. De ser así, bastaría con un conocimiento local-latinoamericano, para superar sus límites. El problema reside en el imaginario colonial a partir del cual construye su interpretación del mundo, imaginario que ha perneado las ciencias sociales de todo el planeta haciendo que la mayor parte de los saberes sociales del mundo periférico sea igualmente eurocéntrico[236].

Propiciar el carácter político de la economía pasa por la necesidad de desacralizar las categorías económicas, a la vez que exige el cuestionamiento de la base epistémica de la naturaleza social de dicha ciencia (la económica) y en general de las ciencias sociales latinoamericanas. La Modernidad y su otra cara, la colonialidad, privilegiaron como única forma legítima de conocer y explicar el mundo, al saber que pertenecía y respondía a las exigencias de la experiencia del sistema mundo-moderno-colonial. El proyecto moderno y las ciencias sociales como experiencia particular de Europa determinaron los conocimientos válidos y la forma apropiada de producirlos, lo que a su vez estableció un orden jerárquico entre ellos. En esta medida, los saberes no occidentales y las diversas experiencias locales y ancestrales no permitirían o no generarían formas adecuadas, 'objetivas' de representación de la realidad, al menos no suficientes para desentrañar los 'misterios económicos'. Es entonces cuando dichas experiencias (no-occidentales) son eliminadas o son transformadas en objetos de estudio, objetivadas, cosificadas, con lo cual se les da un carácter instrumental dentro de las relaciones de producción capitalista. Por ello, desde esta perspectiva, de lo que se trata ya no es de descubrir nuevos principios

[236] E. LANDER, «Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano», en Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera, Carmén Millán De Benavides (eds.) *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, CEJA, Bogotá, 1999, p. 53.

generales, pues estos ya han estado reposando en su estado ideal, sino de aplicar los existentes, los cuales han llevado a las sociedades 'desarrolladas' a alcanzar sus más grandes logros económicos. Tal será la función de la CEPAL.

2.2.2. El desarrollismo de la CEPAL: el proyecto modernizador de la economía

Casi de manera simultánea al discurso de Truman, se había creado la Comisión Económica para América Latina (CEPAL, 1948-1949), como producto del ambiente de la época. Este contexto posibilitó, además del entusiasmo del discurso de Truman, y la creación de esta institución, una serie de "misiones" del Banco Mundial, que para el caso colombiano se efectuaron entre 1950 y 1951 y que diez años después llevó a que la década de los 60 fuera declarada por las Naciones Unidas como la "Década del desarrollo"[237]. Es decir, el fenómeno desarrollista generó para finales de la primera mitad del siglo XX e inicios de la segunda, especialmente en América Latina, un conjunto de hechos que pusieron en evidencia el fervor creciente del desarrollo y la necesidad de intervención externa a regiones que desde ese momento quedaron catalogadas como 'subdesarrolladas'.

Al poco tiempo de su puesta en funcionamiento (1950), asume como secretario ejecutivo de la CEPAL el economista argentino Raúl Prebisch[238], quien será considerado el mayor ideólogo del pensamiento cepalino. En este punto nos permitimos seguir el argumento de Eduardo Devés Valdés, para quien el "cepalismo" llegó a constituirse no solo como una teoría económica que integra una serie de conceptos (como industrialización, deterioro en los términos de intercambio, relación centro-periferia, desarrollo hacia adentro, sustitución de importaciones) que configuraron un nuevo léxico-

[237] Más que de las Naciones Unidas, esta fue iniciativa del entonces presidente de Estados Unidos John F. Kennedy, quien el 25 de septiembre de 1961, dirigiéndose a la Asamblea General de las Naciones Unidas, propuso la "Década del desarrollo" y una serie de iniciativas para "mejorar el nivel de vida de las personas en los países más pobres durante el mismo período". R. JOLLY et al., *UN contributions to development thinking and practice*, Indiana University Press, pp. 85–87.

[238] Figura central del pensamiento de la CEPAL, a quien además se le atribuye el haber acuñado la perspectiva y conceptos de centro-periferia en el análisis de las relaciones económicas de América Latina. Publicó varias obras que se convirtieron en insumos fundamentales para entender la perspectiva teórica que adoptara dicha entidad. Solo por mencionar dos de ellos, aparecen Cf. R. PREBISCH, «El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas», *El trimestre económico*, vol. 16, 63, 1949. Cf. R. PREBISCH, *Capitalismo periférico. Crisis y transformación*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

económico y pusieron en el tapete la idea de una economía del desarrollo en el contexto latinoamericano, sino además una ideología:

> Estos conceptos se configuraron en una propuesta que llegó a constituirse incluso en una ideología… Se configuró una posición que en síntesis y simplificando, decía que América Latina no se había desarrollado porque había orientado su economía a la exportación de productos primarios; porque tenía una gran masa subocupada con niveles bajísimos de productividad, con un escaso nivel de tecnología y que todo ello, en parte, era producto de una antigua división internacional del trabajo. Este modelo podría revertirse con un proyecto de desarrollo hacia adentro en el que la industrialización fuera la clave: ésta provocaría un mejoramiento de la producción y la productividad y se transformaría en motor de un cambio que finalmente repercutiría sobre toda la sociedad[239].

En términos generales, el cepalismo es concebido como un 'paradigma modernizador' que buscaba, a través de la industrialización y la tecnología, sacar a América Latina de la condición indigna del subdesarrollo y la pobreza. El proyecto de la CEPAL está íntimamente ligado con el desarrollo y con la "visión de mundo" (sentido común) que éste representa. No obstante, tal como lo percibe Devés Valdés, una de las novedades del cepalismo en el escenario del pensamiento latinoamericano consiste en transformar una serie de reivindicaciones que habían sido concebidas más bien en el marco de un paradigma identitario[240] en el ideal de un nuevo proyecto modernizador. Para este historiador de las ideas, puede reconocerse cierta secuencia argumentativa del pensamiento latinoamericano que ha permitido desembocar en un modelo de pensamiento como el propuesto por la CEPAL, en cabeza de figuras como la de Prebisch. Sin embargo, el factor diferenciador fundamental del pensamiento cepalino respecto a otros movimientos de pensamiento (ideológicos) o de reivindicaciones identitarias, que aparecieron en la primera mitad del siglo XX, consiste en la formulación del proyecto modernizador en los términos economicistas de la idea de desarrollo: "Este concepto englobante de una propuesta de crecimiento y modernización económicos, con conexiones

[239] E. DEVÉS VALDÉS, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Tomo I. Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2000, p. 292.

[240] El mismo Devés Valdés destaca las discusiones propuestas por movimientos como el arielismo, el indigenismo, el afroamericanismo, el nacionalismo y/o antiimperialismo que recorren América Latina a lo largo de la primera mitad del siglo XX.

en el ámbito sociocultural, va a tener vastas repercusiones en el pensamiento (y la práctica) de época y, luego, durante todo lo que resta del siglo"[241].

Devés Valdés, en su trabajo de reconstrucción de la historia de las ideas del pensamiento latinoamericano del siglo XX, encuentra que:

> El concepto 'desarrollo' es probablemente el más utilizado al interior del pensamiento en América Latina durante la segunda mitad del siglo. Su aparición y su rápida instalación en el escenario, establecimiento articulado con la creación de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), es tan potente que puede afirmarse que divide el pensamiento del siglo en dos partes[242].

A partir de este discurso desarrollista, basado en el deterioro de los términos del intercambio y en la noción de "centro/periferia", se posibilita dar el 'salto' provocado por una nueva generación de ingenieros y economistas que funcionan en un circuito diferente del de la intelectualidad de los años 20 y 30 del siglo pasado en América Latina, de carácter más político-literario[243]. Este tránsito consiste en pasar de una actitud reactiva o antiimperialista, como puede entenderse el pensamiento latinoamericano, con fuerte acento identitario de la primera parte del siglo XX, promovido por figuras como José Martí, José Vasconcelos, José Enrique Rodó, entre otros, a un programa que se propone crear industria y desarrollar la región. Esta actitud es fundada en el despliegue de una economía política que se levanta sobre los principios de la producción, la modernización y la industrialización propios de la experiencia económica europea y de los valores legados por la revolución industrial.

De esta manera, se puede afirmar que la propuesta de la CEPAL concierne a una agenda económica reconocida como "desarrollo hacia adentro", cuyo objetivo fundamental era afrontar el problema del deterioro de los criterios o relaciones de intercambio. Desde su punto de vista, este problema era causado por los términos desiguales o del "desequilibrio" del esquema de la "división internacional del trabajo" [244], que situaba a los países de la región como meros productores de bienes primarios o

---

[241] *Ibid,* p. 304.

[242] E. DEVÉS VALDÉS, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Tomo II. Desde la CEPAL al neoliberalimo (1950- 1990)*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003, p. 21.

[243] *Ibid.*, p. 22.

[244] R. PREBISCH, «El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas», cit., p. 479.

materias primas y los alejaba de la posibilidad de desplegar su potencial industrializador y, por tanto, del desarrollo.

La tesis de Prebisch es que, debido a este deterioro de los términos de intercambio, los países de América Latina se han incorporado a la dinámica de la división internacional del trabajo desde una posición periférica (como 'periferia') diferente a la de los 'centros' industriales. Esto obedece a que los países del centro habían aprovechado las bondades técnicas y científicas en función de la industrialización, lo cual les permitía exportar sus productos manufacturados e importar solamente bienes primarios a menor costo, lo cual les posibilitaba tener un control en el intercambio comercial. De esta forma, la industrialización se convierte en el recurso principal para obtener los más altos niveles de desarrollo y solucionar los problemas que aquejaban a América Latina:

> Existe, pues, manifiesto desequilibrio, y cualquiera que fuere su explicación o el modo de justificarlo, se trata de un hecho cierto, que destruye la premisa básica en el esquema de la división internacional del trabajo […] De ahí el significado fundamental de la industrialización de los países nuevos. No es ella un fin en sí misma, sino el medio principal de que disponen estos para ir captando una parte del fruto del progreso técnico y elevando progresivamente el nivel de vida de las masas[245].

Para revertir este desequilibrio, América Latina debía ganar terreno en la dinámica industrial. A causa de esto, el economista argentino encuentra que hay que apostarle al 'crecimiento hacia adentro', tal como lo ha mostrado la experiencia del mundo inglés:

> Cuando la Gran Bretaña demostró con hechos las ventajas de la industria, la siguieron otros países. Pero el desarrollo industrial, aguijado por una activa concurrencia, se realizó en favor de ciertas formas características de especialización, que alentaron un provechoso intercambio entre los distintos países. La especialización favorecía el progreso técnico y este permitía distribuir crecientes ingresos[246].

No obstante, además de las dificultades que suponía las diferencias en los intercambios comerciales, Prebisch identifica que el principal problema para del desarrollo en América Latina es la limitada cantidad de economistas que permitieran 'descifrar' esas verdades económicas ocultas en el universo a partir de las cuales se haga una interpretación objetiva de la realidad latinoamericana y sacarla de su 'atraso

[245] *Ibid.*, p. 349.
[246] *Ibid.*, p. 357.

histórico'; personas que cumplan dicha tarea mediante un sólido conocimiento de las teorías elaboradas en los países del centro.

> Son bien conocidas las dificultades que se oponen en Latinoamérica a una tarea de esta naturaleza. Acaso la principal de ellas sea el número exiguo de economistas capaces de penetrar con criterio original en los fenómenos concretos latinoamericanos. Por una serie de razones, no se logra suplir su carencia con la formación metódica de un número adecuado de hombres jóvenes de alta calificación intelectual. El enviarlos a las grandes universidades de Europa y Estados Unidos representa ya un progreso considerable [...]. Por el contrario, solo se sabrá cumplirlo mediante un sólido conocimiento de las teorías elaboradas en los grandes países, con su gran caudal de verdades comunes[247].

El punto aquí es que Prebisch, como buen economista, comete los mismos errores que ve Marx en Proudhon. Para el caso de esta figura de la CEPAL, dichas problemáticas se pueden sintetizar en tres puntos, en función de la secuencia argumentativa que venimos hilando:

1. A partir de su diagnóstico de la realidad latinoamericana, no se ha dado cuenta de que los seres humanos no solo producen bienes (sean estos primarios o manufacturados), sino que generan las relaciones sociales que sostienen los modos de producción, tales como, justamente, la esclavitud que, como Marx mismo reconoce, ha sido una plataforma fundamental para la industrialización, el crecimiento y la acumulación del capital moderno. Y no ha atinado en esto, justamente por el carácter sacro que toma la economía, la fe ciega en la industria, soportada en la 'objetividad ilusoria' de las categorías económicas, a partir de la cual se contrasta la realidad latinoamericana. Al impulsar el modelo de "desarrollo hacia adentro" y por tanto seguir los patrones económicos de los países industrializados (inversión mística de la economía, en términos de Marx), no ha podido percibir que las relaciones de producción, al tener un carácter histórico y transitorio, cambian y se modifican en el despliegue de las fuerzas productivas de los seres humanos y, por tanto, solo adquieren sentido en contextos y realidades particulares. Dicho de otro modo, caía en la trampa de "divinizar las categorías económicas" y de creer que cambiando las categorías o el modelo económico (desarrollo hacia adentro), la sociedad

[247] *Ibid.*, p. 358–359.

iba a cambiar; como si estas categorías tuvieran un movimiento propio y no dependieran de las relaciones sociales y del despliegue de las fuerzas productivas de los seres humanos.

2. Las categorías económicas son abstracciones de lo que sucede en la realidad y solo tienen un carácter de verdad mientras las relaciones que las sostienen y le dan sentido se mantengan aún vigentes. Por ello, y con mucha razón, afirmaba Marx que los economistas no explican cómo se producen las relaciones sociales que legitiman las prácticas económicas, es decir, el movimiento histórico que las engendra. En su análisis de la realidad latinoamericana, Prebisch no percibe que la fuente del verdadero problema de América Latina es mucho más que los bajos índices de producción, su posición periférica en la negociación de los términos del intercambio comercial, los niveles paupérrimos de industrialización o las grandes tasas de pobreza, sino que se trata de una matriz colonial de poder constituyente, que legitima saberes técnicos-científicos como el de la economía política sobre la cual se levanta el proyecto cepalino. De esta forma, no solo se promovía el despliegue del modelo industrial, sino además se mantenía el dominio de la ciencia social a través del conocimiento 'experto' sobre los hechos económicos.

3. El proyecto civilizatorio de los pueblos, que a través de la industrialización encontraron la forma de continuar sus despliegues históricos, es universalizado mediante la hegemonía de instituciones transnacionales que, como las Naciones Unidas, fundan programas como el de la CEPAL y que, a su vez, gracias a figuras como Prebisch, extienden sus bases ideológicas en el sentido común de los pueblos que continúan siendo víctimas del poder colonial de las potencias metropolitanas. De esta manera, en el nuevo escenario geopolítico promovido por el talante desarrollista de este enfoque, el poderío de la ciencia económica y de los economistas, formados en el velo eurocéntrico, encubre la realidad latinoamericana bajo una serie de ficciones que reproducen las dinámicas coloniales de poder.

En suma, este proyecto modernizador/colonialista debe ser entendido como un movimiento ideológico que buscaba construir en bloque un sentido común que establecía nuevas relaciones de dominación a partir del paradigma desarrollista y fundado en la concepción de la economía como un saber técnico-científico (meta-saber trascendental) alejado de la discusión política (despolitizado), que puso como agentes centrales de la discusión a los expertos-técnicos economistas, como los profetas de la nueva religión que

empezaba a consolidarse después de la segunda mitad del siglo XX en toda Latinoamérica. De esta forma, la ideología desarrollista promovida por la CEPAL debe ser leída como parte de la ideología de la modernidad/colonialidad en América Latina[248]. Pues, de acuerdo con Grosfoguel, el desarrollismo se convirtió en un principio ideológico de la economía mundial capitalista[249]. Esta ideología puso la discusión de la geopolítica mundial en términos de la estructura centro-periferia y, al desviar hacia allí la atención, invisibiliza el legado colonialista que opera a partir de mecanismos como la idea de raza en el interior de la división internacional del trabajo y la ciencia eurocéntrica en la consolidación del discurso económico y técnico de la industrialización promovido por la CEPAL.

2.3. Desarrollo y dependentismo en América Latina

2.3.1. Limitantes metodológicas y políticas del materialismo histórico

En respuesta al proyecto de industrialización de la CEPAL como camino hacia el desarrollo, en América Latina se produjo entre los años 60 y 70 del siglo XX el movimiento intelectual denominado Teoría de la Dependencia (TD). Las ideas de los "dependentistas"[250] se constituyeron en un hito fundamental del pensamiento crítico latinoamericano del siglo XX[251]. Estos autores recibieron fundamentalmente la influencia del materialismo histórico y en general del pensamiento marxista como insumo básico para cuestionar las dinámicas capitalistas de las políticas industriales del cepalismo. Sin embargo, al ser herederos de estos postulados, los dependentistas se beneficiaron de su

[248] Cf. R. GROSFOGUEL, «From Cepalismo to neoliberalism: A world-systems approach to conceptual shifts in Latin America», *Review (Fernand Braudel Center)*, vol. 19, 2, 1996.

[249] *Ibid.*, p. 135.

[250] Este calificativo fue dado a autores como André Gunder Frank, Theotonio Dos Santos, Enzo Faletto, Fernando Henrique Cardoso, entre otros, que se inscribían en el paradigma de la TD. Cf. E. DEVÉS VALDÉS, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Tomo II. Desde la CEPAL al neoliberalimo (1950- 1990)*, cit., pp. 139-155.

[251] Vale la pena anotar que el modelo de interpretación del materialismo histórico y de luchas de clases propiciado por el pensamiento marxista, como analítica de las relaciones históricas y sociales, tuvo una importante recepción en el pensamiento latinoamericano, no solo en el ámbito económico (como en el caso de la TD) y filosófico (con filosofía de la liberación: Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone, etc.), sino también en la pedagogía del oprimido (Paulo Freire), en la teología de la liberación (Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff) y la sociología de la liberación (Orlando Fals Borda).

carácter crítico, pero adoptaron las mismas anomalías y límites del marxismo. En términos de Meoño, las dificultades del marxismo pueden sintetizarse de la siguiente manera:

> Nos referimos principalmente a la relación entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción; a la jerarquización base económica superestructura ideológica; a la categoría de conciencia social; a la concepción teleológica, etapista, de la historia; y a la teoría leninista del reflejo. La concepción materialista de la historia, como teoría social elaborada por el marxismo clásico, localiza la fuente de la ruptura histórica en el componente funcional de una formación social; en particular, en la contradicción histórica entre el desarrollo incesante de las fuerzas productivas y la absolutización de las relaciones sociales de producción dominantes[252].

A parte de las dificultades señaladas en la anterior cita, desde algunas perspectivas críticas del Sur se ha puesto en evidencia un cierto sesgo eurocéntrico en dicha tradición filosófica, que ha impactado en su modelo analítico y en los esfuerzos teóricos de apropiación de sus categorías en función de la comprensión de problemas sociales, políticos y económicos como los de la realidad latinoamericana. Por ello, como argumento de este tercer momento planteamos que los postulados del marxismo, sobre todo en la perspectiva más ortodoxa que atañe a lo que se ha reconocido como la 'obra científica de Marx', han tenido una recepción por parte de la Teoría de la Dependencia que, además de apropiarse de su arsenal crítico, también ha incorporado su sesgo eurocéntrico, cuya lectura del desarrollo en América Latina ha contribuido a despolitizar la economía en la medida en que continúan reproduciendo mecanismos de poder colonial en su comprensión de la realidad política y económica de la región

En este orden de ideas, hay que señalar que, desde diversos sectores de la academia no solo latinoamericana, sino en general desde el Sur Global, incluso desde Europa, se han reconocido los "sesgos" eurocéntricos de los postulados de Marx, de manera especial aquellos que tienen que ver con sus *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (*Grundrisse*). A pesar de que no se puede desconocer el gran aparato crítico que su pensamiento ha provisto para las luchas de movimientos e intelectuales de contextos que han cargado con el yugo colonialista europeo y su potencial para establecer diálogos con tradiciones no-eurocéntricas como los estudios poscoloniales-decoloniales

[252] R. MEOÑO SOTO, «Los límites del marxismo y las posibilidades del pensamiento crítico en América Latina.», *Temas de Nuestra América*, 2012, p. 18.

(incluso como acabamos de hacer en la anterior sección), tampoco hace falta dejar de revisar su "lado oscuro" y más aún las implicaciones de sus limitaciones a la hora de comprender las dinámicas económicas y políticas que escapan al lente eurocentrista, así como las posibilidades emancipatorias de sujetos colonizados[253].

Marx habría defendido un modelo aún eurocéntrico de emancipación política, ignorando completamente la experiencia de los sujetos colonizados en sociedades no europeas; en sus estudios sobre India y África e incluso en sus breves anotaciones sobre América, no aparece de forma explícita un análisis consistente del imperialismo, del colonialismo ni, mucho menos, de la colonialidad, de manera que "los grupos desprovistos de derechos como los sujetos colonizados difícilmente aparecen tenidos en cuenta en sus análisis"[254].

Según lo anotado por Lindner, en numerosos trabajos, especialmente aquellos que tienen que ver con la India (es decir, los textos escritos a principios de la década de 1850 para el *New York Daily Tribune*), Marx identifica a Europa unilateralmente con una sociedad superior desde un punto de vista tecnológico, infraestructural, legal, etc. Desde su lectura se otorga especial importancia a la cuestión de la propiedad privada de la tierra, ya que en el "sistema asiático" se supone que el Estado es "el verdadero propietario". Marx entiende que el "sistema asiático" se define por una combinación de agricultura y artesanía que ralentizaría (retrasaría) la evolución de la producción, y los centros urbanos solo podrían formarse con dificultad. Marx supone que, en Europa, las relaciones de propiedad generalizadas promueven el progreso social a través de la división y los conflictos de clase que conlleva Europa misma, mientras que la India se definiría por el despotismo y el "estancamiento"[255].

De esta manera, parece que el establecimiento de una "sociedad occidental en Asia" es parte de un viaje hacia una sociedad sin clases, como "el destino de la humanidad". La dificultad que encuentra Marx es que los potenciales de desarrollo endógeno de la India son confiscados y su estructura social es percibida solo como un simple obstáculo para el

[253] Cf. K. LINDNER, «L'eurocentrisme de Marx : pour un dialogue du débat marxien avec les études postcoloniales», *Actuel Marx*, vol. 2, 48, 2010.
[254] *Ibid.*, p., 106.
[255] *Ibid.*, p. 109.

progreso. Por el contrario, países como Inglaterra aparecerían como los generadores de las condiciones materiales de un "mundo nuevo", aquellas condiciones que posibilitarían la emancipación y la libertad.

En nuestro caso, diremos que el sesgo eurocentrista del pensamiento marxista lleva a que esta tradición desconozca u obvie el lugar de los pueblos colonizados en la formación del sistema mundo-moderno, es decir, el papel del descubrimiento y conquista de América en la historia mundial, tal como lo destacábamos en el capítulo anterior con Wallerstein y Quijano. Por otro lado, y como consecuencia de esto último, la perspectiva historicista de Marx sitúa a Europa como centro y fin de la historia. Anclado aún en la matriz del progreso, Marx propone un modelo de interpretación histórica que no logra escapar de la perspectiva etapista (progresista) del devenir necesario de la historia. Por más que el movimiento que presenta su modelo de la historia sea dialéctico, no alcanza a evitar la concepción progresista de la historia, lo cual también resulta ser problemático, como hemos anotado anteriormente.

Estos elementos no solo son cuestionables desde el punto de vista teórico, a partir del cual se ocultan ciertas pretensiones de poder eurocéntricas y, por ende, colonialistas, bajo categorías como las de progreso u Occidente, sino además desde el nivel político, porque contribuyen a la despolitización de la economía y del mundo colonial. Dicho de otra forma, el problema en sí mismo no es solo el sesgo eurocéntrico de los postulados marxistas, sino además las implicaciones en el campo de la experiencia vivida de los sujetos colonizados, traducida en la acción política. A continuación, nos proponemos destacar al menos tres sentidos en los que la lectura marxista aporta a dicho fenómeno:

En primera instancia, hay que advertir que la visión de la historia (materialismo histórico) del marxismo lleva una 'carga determinista', desde la cual la acción política estaría de entrada 'pre-dada': "*La historia de toda sociedad hasta nuestros días no ha sido sino la historia de las luchas de clases*"[256]. Esta visión determinista de la historia se encuentra conectada con la idea de un 'sujeto trascendental' que subyace al devenir histórico, lo cual imposibilita, como lo afirmara Edgardo Lander, la diversificación de temas y sujetos de acción política que durante más de un siglo estuvieron subordinados a

[256] K. MARX; F. ENGELS, *Manifiesto comunista.*, Akal, Madrid, 2004, p. 12.

la contradicción principal en la política socialista (género, raza, cultura, identidad, ambiente, orientación sexual). Igualmente, esta lectura determinista legitima la posibilidad de hablar desde un anclaje epistemológico y político privilegiado con capacidad para "fijar" de antemano, desde la verdad del guion de la historia, cuáles son las acciones, posturas, luchas y sujetos 'correctos', y cuáles son, 'desviacionistas'[257].

En sintonía con este planteamiento, para Castro-Gómez la lucha política y la acción emancipatoria, desde la posición del sujeto trascendental por naturaleza incompleto, perdería sentido, pues si en lugar de combatir poderes hegemónicos (ideologías) – como el racismo, el sexismo o el nacionalismo– se plantea la tesis de que estos males resultan inherentes a las deficiencias constitutivas del sujeto; por ello, no se combatiría un poder hegemónico en el plano de la ideología y la política, sino una estructura *ontológica* que estaría fuera de la posibilidad de la acción política, para lo cual el sujeto no tendría respuesta. Ello anularía toda opción de lucha emancipatoria de entrada[258].

De esta manera, el marxismo, que ha sido reconocido como la crítica más radical a la sociedad capitalista, no escapa del eurocentrismo y colonialismo característicos de los saberes modernos hegemónicos. Así las cosas, con esta perspectiva se construye un metarrelato de historia universal nítidamente eurocéntrico (aunque sea a la manera del materialismo histórico)[259]. Tal visión etapista, progresiva, indica la sucesión histórica de

---

[257] E. LANDER, «Marxismo, eurocentrismo y colonialismo», en Atilio Borón, Javier Amadeo, Sabrina González (eds.) *La teoría marxista hoy, problemas y perspectivas*, CLACSO, Buenos Aires, 2006, p. 229.

[258] En la lectura que el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez ha desarrollado del trabajo de Slavoj Žižek, manifiesto en su obra *Revoluciones sin sujeto,* se evidencia lo problemático que resulta para una política emancipatoria pensarse a partir de la idea de un *sujeto trascendental*. Su argumento fuerte es que la figura del 'sujeto trascendental ontológicamente incompleto' utilizada por el esloveno y proveniente del psicoanálisis de Lacan y de lecturas marxistas, tiene fatales consecuencias políticas porque "nos deja inermes frente a los poderes empíricos que nos gobiernan". S. CASTRO-GÓMEZ, *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y crítica historicismo postmoderno*, cit., p. 108.

[259] Aunque el mismo Lander reconoce que difícilmente estaríamos en condiciones de comprender la actual dinámica expansiva del capitalismo mundial, conocida como proceso de globalización neoliberal, si dejamos de lado las herramientas teóricas y perspectivas de análisis del capital aportadas por el marxismo. Vale la pena agregar que en años recientes otros autores decoloniales como Enrique Dussel y Ramón Grosfoguel han insistido en la necesidad de revalorizar el pensamiento marxista, incluso mostrando lo que ellos denominan "un Marx desconocido", cuyo carácter fortalecería y contribuiría a las luchas decoloniales. Cf E. DUSSEL, *Hacia un Marx desconocido: un comentario de los Manuscritos del 61-63*, Siglo XXI, México, 1988. Cf. R. GROSFOGUEL, «Hacia un Marx desconocido, hacia un Marx decolonial», 2018, fecha de consulta 7 noviembre 2020, en https://desinformemonos.org/hacia-marx-desconocido-hacia-marx-decolonial/. Así mismo, aunque si bien el tema del aporte y la relectura desde el pensamiento de Marx a la lucha emancipatoria y decolonial no es el tema que nos ocupa en este momento, sí nos parece relevante destacar que recientemente el trabajo de Castro-Gómez también se ha

modos de producción (sociedad sin clases, sociedad esclavista, sociedad feudal, sociedad capitalista, sociedad socialista) y postula una plantilla de historia universal, a partir de su interpretación de la historia parroquial europea[260]. Hay que permitirse entender que no hay un guion inscrito en el marco de unas leyes históricas, el cual los sujetos deban seguir (interpretar) en el terreno de sus prácticas colectivas; que dejar abierto el futuro produce o permite transformaciones radicales en la práctica política y, además, que una política decolonial emancipatoria exige una "historia sin garantías", que no privilegie ciertas luchas sobre otras, sino que reconozca la singularidad de las mismas.

En segunda instancia, tener la posibilidad de situar la historia local de un continente como modelo civilizatorio global (una plantilla de historia universal) abre de entrada el camino para poder establecer en el imaginario colectivo las luchas, posturas y sujetos legítimos y cuáles son simples accidentes históricos (como se leería el problema del racismo desde esta perspectiva, por mencionar un ejemplo). De esta manera, al encontrarse implícita la figura del sujeto trascendental, no era muy difícil argumentar que éste evoluciona en la historia universal bajo el simbolismo de la figura del proletariado. De esta forma, como reconoce Lander, el desentrañamiento del sentido profundo de las leyes de la historia, la verdad absoluta, es posible, pero solo para aquellos cuya posición en las relaciones de producción capitalista les otorga un particular privilegio epistemológico que les da acceso a dicha verdad; esto es: el proletariado de la sociedad capitalista y, en particular, su vanguardia organizada en partido revolucionario[261]. Se trata así de un sujeto privilegiado por las leyes históricas.

El punto aquí es que esta preponderancia del proletariado se genera justamente porque desde la perspectiva marxista (y desde diversos sectores de la izquierda mundial) se asume que la única demanda de reivindicación válida frente al sistema capitalista es la

---

dirigido a plantear el valor de Marx, en especial del joven el Marx (de los años de 1842 y 1843) para pensar una "política emancipatoria", en tanto que en los trabajos de dicha época del filósofo alemán se encuentran presentes los elementos de lo que Castro-Gómez denomina un "*republicanismo plebeyo*" que, lejos del sesgo liberal o del comunista que persiguiese, por ejemplo, los ideales abstractos de una "teoría científica de la sociedad", evidenciando con ello una posición meta-política o despolitizada, más bien se centra en la acción política de los desposeídos. Se trata de un Marx que, a juicio de Castro-Gómez, aún creía en la potencia de la crítica racional y de la política democrática como arietes para combatir la organización desigualitaria de la sociedad. Cf. S. CASTRO-GÓMEZ, «Marx y el Republicanismo plebeyo», *Nómadas*, vol. 48, 2018.

[260] E. LANDER, *Marxismo, eurocentrismo y colonialismo*, p. 228.

[261] *Ibid.*, p. 226.

"lucha de clases" en la cual el proletariado está destinado a ser el vencedor. Esta postura muy propia del marxismo y sus seguidores desconoce que el mundo del trabajo (y en general el entramado social) se encuentra atravesado por el racismo y el patriarcado, no solo en África o en América, sino también en Europa. Como dice Santiago Castro-Gómez: "concebir por tanto la lucha anti-capitalista dando *centralidad* a la lucha de clases, equivale a desconocer que la clase misma se encuentra ya racializada"[262]. No es posible pensar el problema de la "clase social" (marxismo) de manera independiente y como única lucha válida, sino que se deben pensar además de manera entrelazada asuntos como la raza y el género[263]. De manera evidente, Marx y posteriormente sus seguidores no han dimensionado la estrecha relación existente entre asuntos como la colonialidad, el capitalismo, el racismo y el patriarcado. En este caso, despolitizar la economía significaría desconocer las otras luchas, que se inscriben en campos como el de la raza y el género, que combatirían no solo el capitalismo, sino a la colonialidad desarrollista que ha hecho posible este juego de relaciones de dominación. Es decir, despolitizar a través de la supremacía de la lucha de clases implicaría una "totalización" de las relaciones de dominación capitalista, bajo el espectro otorgado por la categoría de "clase social", una "separación" de los diferentes ámbitos de la vida histórico-social, de los diversos agentes de acción política. Revertir esta situación exigiría una lectura microscópica de las interrelaciones existentes entre la clase, la raza, el género y la sexualidad, en el orden del mantenimiento de la empresa colonial-capitalista que legitima el desarrollo. Sobre esto, el feminismo decolonial nos ha dado grandes lecciones de las cuales podemos aprender para avanzar hacia la decolonización de estas relaciones de poder. De esta manera, el trabajo de pensadoras como Ángela Davis, María Lugones y otras muchas feministas se ha concentrado en investigar la intersección de raza, clase, género y sexualidad para entender, como dice Lugones, "no solo una clasificación de pueblos en términos de la colonialidad de poder y el género, sino también el proceso de reducción activa de las personas, la

---

[262] S. CASTRO-GÓMEZ, *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y crítica historicismo postmoderno*, cit., p. 137.

[263] Ángela Davis muestra las conexiones entre raza, género y clase. El denominado *Triple Jeopardy (*triple amenaza, peligro), utilizado desde los años 70 para hacer referencia al vínculo intrínseco entre dichas categorías, sirvió para denotar la experiencia vivida de mujeres negras que, aun cargado con su herencia colonial, eran explotadas laboral y sexualmente, además de ser violentadas por su triple condición de vulnerabilidad: pobreza, raza y género. Posteriormente, este vínculo será reconocido como "interseccionalidad". A nivel político, esto implica un ejercicio de lucha, una militancia simultánea en contra de fenómenos como el racismo, la misoginia, el imperialismo y el colonialismo. Cf. Á. DAVIS, *Women, Race & Class*, Vintage Books, New York, 1983.

deshumanización que los hace aptos para la clasificación, el proceso de subjetificación, el intento de convertir a los colonizados en menos que seres humanos"[264].

No es extraño, entonces, que la perspectiva de la colonialidad del género, la interseccionalidad y en general del feminismo decolonial aparezca como una de las críticas más radicales al desarrollismo[265] y que justamente sean los 'dardos' provenientes desde el feminismo los más fecundos para reactivar o repolitizar la economía. En este orden de ideas, por ejemplo, los reparos señalados por Silvia Federici al marxismo resultan fundamentales no solo para pensar la manera como los postulados de Marx contribuyen a despolitizar la economía, sino para dar pistas para contrarrestar dicho flagelo. Más adelante abordaremos con más detalle las contribuciones de su trabajo y sobre todo los aportes del feminismo decolonial a la repolitización de la economía. Por ahora baste con decir que, en el centro de su crítica, Federici argumenta que el análisis del autor alemán sobre el capitalismo se ha visto lastrado por su incapacidad de concebir el trabajo productor de valor, de una forma diferente que no sea la producción de mercancías y su consecuente ceguera sobre la importancia del trabajo no asalariado de las mujeres en el proceso de acumulación capitalista[266]. En otros términos, las limitaciones que trae la perspectiva marxista respecto a la cuestión de la "reproducción" vista desde una perspectiva provincial y no planetaria se deben a que Marx no es capaz de ver el trabajo más allá de los términos de mercancía e invisibiliza el valor del trabajo doméstico en las dinámicas económicas.

---

[264] M. LUGONES, «Hacia un feminismo descolonial», *Revista La manzana de la discordia*, vol. 6, 2, 2011, p. 108.

[265] Cf. R. ICAZA; R. VÁZQUEZ, «The Coloniality of Gender as a Radical Critique of Developmentalism.», en Wendy Harcourt (ed.) *The Palgrave Handbook of Gender and Development*, Palgrave Macmillan UK, United Kingdom, 2016. El argumento fuerte de esta perspectiva es que el introducir la "Cuestión de la mujer" ("*Woman Question*") en el campo de los estudios del desarrollo ha permitido identificar cómo funciona el poder, especialmente el poder colonial y no simplemente 'incorporar' (añadir) a las mujeres en el desarrollo. Esto ha llevado a una re-conceptualización del desarrollo desde la perspectiva de las relaciones de género, introduciendo la comprensión del género como algo no natural ni fijo, es decir, no como algo dado de antemano. Desde esta perspectiva, el género es considerado una construcción social, lo que significa que un ser humano se convierte en una 'mujer' o un 'hombre' a través de procesos de socialización en el hogar, la escuela, a través de prácticas y políticas estatales, en el mercado, a través de la mediación de discursos, etc. (pp. 65-66). Y, por tanto, que los roles asignados en el escenario laboral o de las relaciones de producción de acuerdo con el género son productos de la misma ficción que ha llevado a naturalizar e invisibilizar el problema del género dentro de las relaciones de poder que legitiman el desarrollo.

[266] S. FEDERICI, *La inacabada revolución feminista. Mujeres, reproducción social y lucha por lo común*, Ediciones desde abajo, Bogotá, 2014, p. 24.

Obviar este trabajo, como lo señala Federici, limitó la comprensión de Marx del verdadero alcance de la explotación capitalista del trabajo y de la función que el salario desempeña en la creación de divisiones dentro de la clase trabajadora, comenzando por la relación entre mujeres y hombres:

> Si Marx hubiese reconocido que el capitalismo debe apoyarse tanto en una ingente cantidad de trabajo doméstico no remunerado efectuado en la reproducción de la fuerza de trabajo, como en la devaluación que estas actividades reproductivas deben sufrir para rebajar el coste de la mano de obra, puede que se hubiese sentido menos inclinado a considerar el desarrollo del capitalismo como inevitable y progresista[267].

En lugar de apreciar el valor del trabajo doméstico o de las diversas luchas colectivas, el marxismo ha preferido legitimar la necesidad del trabajo asalariado y potenciar la lucha de la clase trabajadora (proletariado) como única lucha auténtica en lo que para Marx sería el devenir histórico y necesario del capitalismo.

En tercer lugar, hay que anotar una tendencia existente en el marxismo a concebir al capitalismo como un "sistema" autorregulado, expansivo, victorioso, con racionalidad propia, totalizante, omnipresente, dinámico, generativo, autosuficiente, maleable, axiomático, poderoso, auto-organizado, homogéneo, resistente a la crisis, etc.[268]. En términos de las geógrafas feministas Katherine Gibson y Julie Graham, se deben reconocer "ciertos modos de pensar" (como el marxismo) que distancian la economía de la política (es lo que hemos llamado despolitización). El argumento de estas autoras es que, a partir de estas formas de pensar, el capitalismo surgió como la forma dominante necesaria y natural de la economía y como un objeto de transformación que no podía ser transfigurado. Estos modos generan una tendencia hegemónica que se dirige a pensar la economía como un espacio con una lógica invariable y de despliegue automático, que no ofrece ningún margen para la intervención; dicha tendencia, además, teoriza la economía como una estructura estable que se autorreproduce y es inmune a la proliferación de las cada vez más frecuente andanzas desordenadas de la política cotidiana; constituye la economía como un sistema o espacio capitalista singular, en vez de considerarla como una zona de convivencia y controversia entre múltiples formas económicas locales; y deposita

---

[267] *Ibid.*

[268] Cf. J. K. GIBSON-GRAHAM, *The End of Capitalism (as we knew it). A Feminist Critique of Political Economy*, cit.

la fe en una representación precisa que garantiza y desestabiliza los marcos sustantivos prevalentes[269].

Negarse a definir al capitalismo como un sistema es un intento por nivelar el campo de juego conceptual, como ellas mismas lo advierten, es decir, se trata de colocar al capitalismo en las mismas condiciones que otras formas de economía que no carecen de un cuerpo sistémico de "leyes de movimiento" y "lógicas de desarrollo". De esta manera, el predomino capitalista se convierte en algo que debe ser argumentado y demostrado, más que dado por sentado:

> El problema con las concepciones más estructurales y sistémicas, por supuesto, es la performatividad de la representación económica. Una vez hemos creado un monstruo teórico y lo instalamos en el panorama social, nuestro pensamiento y política tienden a centrarse en su volumen y majestuosidad, y nuestro punto de vista emocional redundará en una baja probabilidad de desplazarlo[270].

Por ello, hemos dicho que el capitalismo aparece desde esta postura eurocéntrica como un fenómeno abstraído-separado de las condiciones sociales que lo hacen posible y convertido en entidades abstractas con características propias. Se trata de la postulación de la existencia de ámbitos separados de la vida histórico-social, en los que aparecerían, por un lado, las prácticas sociales cotidianas y, por otro, un sistema (capitalismo) con lógica y leyes propias de funcionamiento. En otros términos, al convertir al capitalismo en una entidad con cualidades propias e internas, la economía termina separándose de las prácticas sociales que la hacen posible y se transforma en *fetiche*[271], lo cual constituye en una forma "despolitizada" de pensar la economía misma. Se trata de una tendencia que deviene en una suerte de "capitalocentrismo", a partir del cual se distancia a la economía de sus prácticas concretas y se proclama la completa y absoluta mercantilización del mundo, frente a la cual es muy poco lo que se puede hacer, pues se anularía la posibilidad emancipatoria y en general el carácter político.

---

[269] J. K. GIBSON-GRAHAM, *Una política poscapitalista*, Siglo del Hombre – Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia, 2011, p. 40.

[270] *Ibid.*, pp. 41-42.

[271] S. CASTRO-GÓMEZ, *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y crítica historicismo postmoderno*, cit., p. 135.

2.3.2. Exterioridad, dependencia y liberación: apuntes sobre la Teoría de la Dependencia

Para dar continuidad al argumento que venimos desarrollando, habría que subrayar que ser marxista o el marxismo en sí mismo no significa necesariamente y por antonomasia un ejercicio de despolitización directa de la economía. Lo que hemos querido advertir es que, a pesar del arsenal crítico que provee la obra de Marx, o buena parte de ésta, aún puede ser válido hacer algunos reparos respecto a sus limitaciones a la hora de entender asuntos como las relaciones de poder y de producción de estructuras coloniales de poder, las dinámicas del capitalismo y la historia, así como la naturaleza del trabajo y la acción política emancipatoria en contextos como el de América Latina. Lo que hemos querido destacar es que, si bien el marxismo sigue siendo vigente y una pieza clave para leer críticamente problemas sociales, puede ser asumido también con cierta sospecha, sobre todo por su talante eurocéntrico, que con frecuencia resulta bastante seductor.

Lo relevante para este caso, y de acuerdo con lo que en los últimos párrafos se ha advertido, es considerar que la "teleología histórica" del marxismo se convierte en un ambiente fértil, bastante propicio para la comprensión de 'categorías omnicomprensivas', totalizadoras de carácter económico y/sociales para entender problemas sociales y políticos, tales como centro-periferia, imperialismo, totalidad, exterioridad, dependencia, e incluso, liberación, etc. Como lo señala Lander:

> Con las categorías de *infraestructura* y *superestructura*, y su articulación dentro de un modelo explicativo de *determinación en última instancia* de la superestructura por la infraestructura… se introduce un esquematismo simplificador que amputa severamente la posibilidad de explorar las múltiples determinaciones recíprocas entre diferentes ámbitos de la vida histórica social. Esto está estrechamente asociado a los usos de la categoría de totalidad en la tradición marxista. Un concepto de totalidad con frecuencia extraordinariamente estructurado, homogeneizante y sintético (derivado de la totalidad hegeliana, "puesta sobre sus pies") llevó en muchas posturas marxistas a un esencialismo dogmatizante que otorgó un privilegio a priori a determinados asuntos (la producción) y determinados sujetos sociales (burguesía y proletariado) sobre otros temas, otras preocupaciones, otros sujetos sociales[272].

Justamente es en este escenario teórico-político en el que aflora el dependentismo en América Latina. Si bien podría decirse que la Teoría Dependendista emerge como reacción a la política económica de la CEPAL, no logra convertirse en una alternativa de

[272] E. LANDER, «Marxismo, eurocentrismo y colonialismo», cit., p. 231.

disputa al orden hegemónico colonial del desarrollismo. Por esto podríamos afirmar que tanto el cepalismo como el dependentismo comparten una matriz común de poder, que es justamente la del eurocentrismo, la modernidad y su concomitante colonial. Es decir, comparten una misma base hegemónica. En el desarrollismo de la CEPAL dicha matriz se hacía presente en la versión de la modernidad industrializadora, el modelo de desarrollo hacia adentro y el poderío economicista concentrado en manos expertas de técnicos que legitimaban un meta-saber trascendental (economía política) y que llevó a la formulación del sistema de centro-periferia (Prébisch) para explicar las relaciones desarrollo-subdesarrollo de contextos como el de América Latina con los países que para la década de los 60's, ya aparecían como desarrollados; la Teoría de la Dependencia, se mostrará en forma del binomio dependencia-liberación y en la idea de la formulación de una exterioridad radical que haga frente a la modernidad totalizadora y opresora. Si en la primera había una lectura predominantemente económica del problema del desarrollo, en la segunda habrá un acento eminentemente sociológico de la cuestión.

En lugar de considerar a la Teoría de la Dependencia como una ruptura respecto al cepalismo, habría que verla como una ampliación del paradigma dominante de la economía, en tanto que integra de manera más directa dimensiones sociológicas, culturales y políticas en el análisis del desarrollo, cuestionando la dependencia estructural de la región como principal obstáculo al desarrollo, pero no mostrándose como una alternativa teórica y política fundamental en la lucha emancipatoria decolonial:

> El enfoque de la CEPAL y la Teoría de la Dependencia no son enfoques excluyentes. En realidad, los análisis marcados por las categorías de centro-periferia, desarrollo-subdesarrollo, dependencia-liberación son complementarios, no se excluyen y

además no son sustituibles unos por otros. Esas categorías conforman el núcleo de lo que es lo más propio del pensamiento económico latinoamericano de la época[273].

Autores como Pietersen[274] y Booth[275] (cercanos a la Teoría Crítica del Desarrollo) y Grosfoguel[276] (autor destacado de la decolonialidad) también han notado la estrecha relación que existe entre el marxismo clásico, la teoría de la modernización (en la que se inscribe el trabajo de la CEPAL) y la Teoría de la Dependencia, pues para ellos, dichas perspectivas comparten los mismos supuestos de desarrollo y, por tanto, lo que habría de novedoso en ellas no serían más que variaciones respecto a un mismo tema. Con esto se entiende que desde el inicio en los "estudios de desarrollo" (*development studies*), la preocupación central ha sido entender la naturaleza de la transición original experimentada por Europa occidental y la posibilidad de su replicación (repetición-reapropiación) en otros lugares[277].

Aunque la Teoría de la Dependencia intentó tomar distancia de estos postulados desarrollistas y promulgó que replicar dicho modelo en estas partes del mundo traía necesariamente la experiencia de subordinación y subdesarrollo, nunca logró separarse radicalmente del paradigma del desarrollista, pues argumentaba que, más que hacer a un lado este marco (pues era algo inevitable), lo que había que hacer era desbloquear el imperialismo y la supremacía de los países del centro que obstaculizaban el desarrollo de las regiones periféricas como América Latina. De esta forma, puede decirse que la Teoría de la Dependencia compartió la noción idealizada de desarrollo derivada de la experiencia occidental europea y el deseo implícito asociado de replicarla voluntariamente.

La tesis principal de los dependentistas, de cuño marxista, consiste en afirmar que el subdesarrollo en América Latina, si bien no es algo natural, es el producto necesario de

---

[273] G. GUTIÉRREZ, «La Filosofía de la Economía», en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, Carmén Bohórquez (eds.) *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*, Siglo XXI, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, México, 2009, p. 599.

[274] Cf J. N. PIETERSE, «Dilemmas of development discourse: the crisis of developmentalism and the comparative method», *Development and Change*, vol. 22, 1, 1991.

[275] Cf D. BOOTH, «Marxism and development sociology: interpreting the impasse», *World Development*, vol. 13, 7, 1985.

[276] Cf. R. GROSFOGUEL, «Developmentalism, modernity, and dependency theory in Latin America», *Nepantla: Views from South*, vol. 1, 2, 2000.

[277] H. GÜLALP, «The Eurocentrism of dependency theory and the question of 'authenticity': a view from Turkey», *Third World Quarterly*, vol. 19, 5, 1998, p. 957.

cuatro siglos de desarrollo capitalista y de las contradicciones internas y naturales del propio capitalismo, que han sumergido a los pueblos latinoamericanos en un estado de dependencia estructural respecto al centro metropolitano, reproduciendo de esta manera las estructuras coloniales, justamente tal como sucede con la división centro-periferia. Entre sus principales preocupaciones estaban el análisis de las estructuras y su lugar en la división internacional del trabajo; mostrar que la dinámica de las estructuras en los países de la región obedece más a los intereses de grandes capitales internacionales y economías centrales que a las necesidades e intereses de las economías y poblaciones periféricas; y comprender los procesos de transformación sociocultural y política necesarios para poder salir de la condición y situación de subdesarrollo.

Uno de los autores más representativos de este movimiento, André Gunder Frank, sintetiza algunas de sus críticas principales en tres direcciones: la primera línea de sus cuestionamientos consiste en la expropiación del excedente económico a la mayoría de la población y su apropiación por un pequeño segmento de la misma; en segunda instancia, el reparo de este autor se dirige a entender la polarización del sistema capitalista como una estructura formada por un centro metropolitano y satélites periféricos; finalmente, la tercera versa sobre la continuidad de la estructura fundamental del sistema capitalista a lo largo de la historia de su expansión y transformación, a causa de la persistencia o reproducción de estas contradicciones en todas partes del mundo y en todo momento de la historia. Como se puede entrever, para autores como Gunder Frank y en general para el espíritu dependentista, dichos postulados forman parte de las contradicciones 'intrínsecas' del capitalismo que han generado, y lo continúan haciendo de forma permanente, un necesario subdesarrollo en los satélites periféricos expropiados y dominados históricamente, a la vez que engendraban desarrollo en los centros metropolitanos que se apropiaron el excedente económico de aquéllos[278].

Estos argumentos, especialmente los de la plusvalía, el monopolio y la centralización, como la continua reproducción del sistema, permitieron a los dependentistas reconocer la necesidad de formular una teoría del desarrollo (conectada al ideal científico marxista) que explicase satisfactoriamente las dinámicas capitalistas que

[278] A. GUNDER FRANK, *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, Monthly Review, Santiago de Chile, 1972, p. 4.

acontecen en América Latina, que la sumergen continuamente en condición de dependencia e imposibilitan su desarrollo. No obstante, como ellos mismos lo manifestaban, intentar determinar la razón de ser del desarrollo y el subdesarrollo latinoamericano requiere penetrar en el proceso histórico, echarse atrás décadas, y aun siglos, rastrear con objetividad en un pasado lejano y borroso y reconstruir situaciones que, a pesar de su importancia, suelen estar ausentes incluso en muchas de las obras de los historiadores, sociólogos y economistas[279].

En esta tónica, en el famoso libro *Dependencia y desarrollo en América Latina,* Faletto y Cardoso afirmaban:

> Para el análisis global del desarrollo no es suficiente, sin embargo, agregar al conocimiento de los condicionantes estructurales, la comprensión de los "factores estructurales, la comprensión de los "factores sociales", entendidos éstos como nuevas variables de tipo estructural. Para adquirir significación, tal análisis requiere un doble esfuerzo de redefinición de perspectivas: por un lado, considerar en su totalidad las "condiciones históricas particulares" –económicas y sociales– subyacentes en los procesos de desarrollo, en el plano nacional y en el plano externo; por otro, comprender, en las situaciones estructurales dadas, los objetivos e intereses que dan sentido, orientan o alientan el conflicto entre los grupos y clases y los movimientos sociales que "ponen en marcha" las sociedades en desarrollo[280].

Este esfuerzo teórico se dirigía entonces a convertirse en un intento de caracterización del proceso histórico estructural de la dependencia en América Latina en términos de relaciones y lucha de clase, para explicar a su vez las razones del subdesarrollo en la región. En este sentido, la dependencia se asumía como una situación en la que la economía de algunos países del mundo queda condicionada y sometida por la expansión necesaria y el desarrollo de otra economía, especialmente por criterios tecnológicos y la industria; de forma que los países dominantes del centro expanden "su desarrollo" y poderío obtenido desde épocas de la colonización, mientras que los estados dependientes, periféricos, transitan "hacia el desarrollo", como reflejo ficcional de la expansión de los dominantes, quedando así los países dependientes atrasados y subordinados con relación a los desarrollados, lo cual fue definido como "heterogeneidad estructural"[281].

---

[279] A. AGUILAR, *Orígenes del subdesarrollo.*, Plaza y Janes Editores, Bogotá, 1982, p. 35.

[280] F. H. CARDOSO; E. FALETTO, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1977, p. 10.

[281] Si bien se debe reconocer que el concepto de "heterogeneidad estructural" fue introducido en la discusión teórica sobre el desarrollo a comienzos de los años cincuenta por los economistas de la CEPAL, para

Así mismo, desde la Teoría de la Dependencia se entiende, como también lo había hecho Marx, que la colonización en América Latina, África y Asia fue un insumo e impulso fundamental para el capitalismo y el desarrollo de los países de Europa y Estados Unidos. Lo que no entienden es que, por un lado, América no se integra a un "sistema" económico capitalista, pues, como hemos advertido, el capitalismo y la modernidad no hubieran sido posibles sin la emergencia de América. De otro lado, no ven claramente que el dominio del capitalismo, la acumulación, la asimetría comercial y la dependencia económica y demás cuestiones asociadas a este fenómeno son apenas una parte del problema que aqueja la realidad latinoamericana. No avizoran que existen otras configuraciones como el racismo y el sexismo que operan de forma paralela al mismo. Incurren en el "capitalocentrismo" propio de la lectura marxista. Atribuyen potencialidades extraordinarias al capitalismo al pensar que el único y verdadero problema de América Latina es el subdesarrollo, el cual ha sido la necesaria consecuencia del desarrollo capitalista de los países metropolitanos, e insisten en la necesidad de alcanzar el tan anhelado desarrollo, siguiendo la teleología histórica etapista de la lógica del progreso.

No obstante, los dependentistas asumen el hecho colonial (visto desde la óptica del colonialismo y no precisamente desde la colonialidad) como un obstáculo que ha dificultado el desarrollo propio de la región. Además de obstruir el progreso, la empresa colonizadora desgarró y destruyó violentamente, hasta aniquilar, en muchos casos, las expresiones más valiosas de la viejas culturas autóctonas dejándolas por fuera de la totalidad del mundo; interrumpió el proceso histórico; introdujo instituciones inadecuadas a la realidad americana que, al entrar en contacto con el desarrollo capitalista, desfiguraron las economías nacionales; generalizó la explotación y el despojo; permitió el monopolio

explicar las diferencias básicas que existen a nivel económico, social, tecnológico y cultural entre los centros desarrollados y las periferias subdesarrolladas, fue con los dependentistas, que esta categoría se convirtió en una clave analítica central para leer las relaciones asimétricas (y ya no solo meras diferencias) entre los centros metropolitanos y las periferias, permitiendo convertir en problema analítico los factores externos del subdesarrollo, tales como la colonización y el imperialismo, hasta entonces fuera del debate sobre el desarrollo. Cf. Sturm, Roland; Nohlen, Dieter. *La heterogeneidad estructural como concepto básico de la teoría de desarrollo*. En: *Revista de estudios políticos*, 1982, no 28, p. 45-74. Para tener otra apreciación sobre la relación entre el concepto de dependencia y el de heterogeneidad estructural en el contexto de las discusiones sobre el desarrollo en el periodo de la posguerra, también se puede ver O. SUNKEL, «La dependencia y la heterogeneidad estructural», *El trimestre económico*, vol. 45, 177, 1978.

del comercio e hizo de cada país un satélite, una parcela desde donde se puede agrupar y extraer las riquezas, cuyos beneficios se destinan a la metrópolis.

Desde la perspectiva de la decolonialidad, Grosfoguel considera que los dependentistas todavía estaban atrapados en el desarrollismo, en el etapismo, y, por tanto, en el eurocentrismo que estaban tratando de superar[282]. Para sustentar su formulación, este autor explica que los dependentistas toman como lugar de enunciación a la periferia y desde allí su propia "exterioridad radical" frente a la totalidad universalizadora y dominante del centro metropolitano. Este marco totalizante envuelve todos los problemas de América Latina en una sola canasta, a partir de la cual se explica todo con categorías sociales y económicas, como las provenientes del marxismo de cuño cientificistas, y se olvida de los asuntos de índole político y emancipatorio.

De esta manera, la "dependencia" exigía el movimiento liberador. La búsqueda por la "liberación", que permitiese superar los hilos de dependencia que imposibilitan lograr el *telos* del desarrollo, queda reducida a la construcción de una "exterioridad latinoamericana" con respecto a la modernidad occidental. Así las cosas, la Teoría de la Dependencia, la Filosofía de la Liberación, la Teología de la Liberación, la Sociología de la Liberación y la Pedagogía del Oprimido comparten esta misma inquietud y devienen, como lo señala Castro-Gómez, en una serie de narrativas que, con base en la creación de identidades homogéneas, insisten en presentar a Latinoamérica como lo "otro absoluto" de la modernidad, e incluso como el continente llamado a mostrar un nuevo camino de liberación para toda la humanidad[283].

Esta "absolutización del otro", a través de identidades englobantes (como la idea de una 'identidad latinoamericana' que apela a una visión sustancialita monolítica de una cultura en América Latina), tiende a reemplazar al sujeto trascendental privilegiado en el enfoque de la lucha de clases, a saber, el proletariado, por un sujeto situado en la periferia latinoamericana que, por encontrarse en la "exterioridad" del sistema moderno-colonial, se convierte en la única fuente de renovación para todo el planeta, ya que en el *ethos* del 'pueblo' oprimido se viven valores muy diferentes a los instrumentales que prevalecen en

[282] R. GROSFOGUEL, «Developmentalism, modernity, and dependency theory in Latin America», cit., p. 372.

[283] S. CASTRO-GÓMEZ, *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill Libros, Barcelona, 1996, pp. 12-13.

el "centro". En términos de Castro-Gómez, se trata de una operación en la que se convierte a los 'pobres' en una especie de sujeto trascendental a partir del cual la historia de la humanidad adquiere un sentido liberador[284].

De esta manera, en este movimiento liberacionista, que sitúa a Latinoamérica como una exterioridad radical, la otredad de la mismidad moderna (el otro diferente al yo moderno) es representada como una esencia unitaria, como una realidad que es posible conocer, objetivar, representar y clasificar. Esto permitió que, de acuerdo con el ambiente crítico de la época, del cual la Teoría de la Dependencia es una fiel representante, los problemas relativos al género, la raza, la naturaleza, etc., así como las formas diversas de conocimiento y de acción política, fueran integrados en categorías sustancialitas y totalizadoras, en sintonía con el código moderno de la "identidad", como "pueblo, "clase", y "nación" (derivados del análisis macrosociológico en el que se instauraron categorías como las de centro-periferia y dependencia-liberación, exterioridad-totalidad, entre otras); o subsumidas en metanarrativas o metarrelatos que privilegiaban modelos eurocéntricos, con patrones coloniales, patriarcales y raciales.

En síntesis, de acuerdo con los postulados de este momento que acabamos de referir, podemos establecer que la Teoría de la Dependencia es heredera y a la vez uno de los grandes lugares de recepción del marxismo en América Latina; que, al recibir este legado, no solo acoge su arsenal crítico, sino además su sesgo eurocéntrico; que esta perspectiva eurocéntrica además de situar a Europa como centro y fin de la historia, contribuye a la despolitización de la economía; que en este caso la despolitización de la economía tiene que ver, por un lado, con desviar la atención hacia asuntos económicos y sociales, más que filosóficos y políticos propiamente, dotando al capitalismo de cualidades extraordinarias, reivindicando las luchas de un cierto sector oprimido de la sociedad (tal como es el caso de la lucha de clases), eliminando la "singularidad" de luchas y formas de opresión diferentes a la del proletariado (al hacerlas parecer como simples momentos o etapas de transición hacia el ideal universal de una sociedad sin clases bajo la dictadura

[284] *Ibid.*, p. 38.
El argumento de Castro-Gómez en este punto es que los principales temas, registros y motivos esgrimidos por la filosofía a favor de una "exterioridad" latinoamericana con respecto de la modernidad occidental son, en realidad, discursos pertenecientes a un orden típicamente moderno del saber, en cuya articulación y difusión han jugado un papel fundamental los intelectuales de buena parte del pensamiento latinoamericano.

del proletariado) e invisibilizando otras formas de resistencia al poder capitalista bajo la creencia de que todos los esfuerzos emancipatorios deben seguir el mismo esquema (tal justamente como las luchas de las mujeres y sus despliegues en el trabajo doméstico, o las luchas raciales anticolonialistas, etc.). Por otro lado, en este caso la despolitización consiste en construir categorías totalizadoras en busca de una exterioridad radical latinoamericana, en donde no habría lugar a intervenciones políticas en niveles moleculares por donde se produce la experiencia desarrollista, sino solamente a nivel molar, súper-estructural y sistémico. Desde este lugar habría de llegar la liberación a partir de la acción de un sujeto trascendental sin referente concreto, que tendría pocas posibilidades de injerencia en el reparto del sentido común, lo cual dejaría poco lugar al trabajo político y relacional de comunidades que continúan resistiendo.

2.4. Desarrollo y culturalismo: la economía como discurso cultural

2.4.1. Dilemas de la acción política y la construcción de subjetividad en la lucha decolonial

En su famoso texto, *El espinoso sujeto* (*The Ticklish Subject*), Žižek afirma que la gran novedad de la era "pospolítica actual", la del "fin de las ideologías", es la despolitizacion radical de la esfera de la economía, es decir, el modo en que la economía funciona es aceptado como una simple percepción del estado objetivo de las cosas[285]. A este diagnóstico, el filósofo esloveno agrega que mientras que esta despolitización fundamental de la esfera económica sea admitida, todas las discusiones sobre la ciudadanía activa, los debates públicos orientados hacia la toma de decisiones colectivas, entre otros asuntos políticos, seguirán limitados o reducidos a cuestiones "culturales" (como las diferencias religiosas, sexuales, étnicas, de estilos de vida) y no tendrán incidencia real en el nivel donde se toman las decisiones de largo plazo que nos afectan a todos[286].

Lo anterior influye efectivamente en que las discusiones y luchas políticas se orienten, al decir del filósofo esloveno, hacia problemas "secundarios" como los de las identidades, derechos de las minorías, la violencia de género, el calentamiento global, etc.

[285] S. ŽIŽEK, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires, 2001, p. 376.
[286] *Ibid*.

Sin embargo, y lejos de pretender seguir los argumentos de Žižek, sí nos parece relevante revisar la relación que tienen en el contexto latinoamericano las denominadas "políticas de identidad", que proliferan en el mundo sobre todo a partir de la década de los 70 y que han generado una serie de transformaciones en el escenario político, con nuevas configuraciones del despliegue del desarrollo y de la forma cómo opera la colonialidad.

En virtud de esto, en cuarto lugar y después del recorrido que hemos hecho por las tres secciones anteriores de este capítulo, diremos que desviar la atención hacia dichos asuntos de corte culturalista, tal como lo han hecho muchos sectores de la izquierda contemporánea, significa socavar el sentido de la economía, llevarla a su despolitización. Este flagelo implica eliminar la posibilidad de una acción política real en nombre de diferencias y particularidades culturales. Esto exige la renuncia a la dimensión *universal* de la política (la universalización de intereses), el gesto político por excelencia. Esta es la razón por la cual la "pospolítica", como dice Žižek, no puede acceder a la dimensión verdaderamente política de la universalidad: "porque impide que silenciosamente la esfera de la economía se politice"[287].

Si bien la lectura que hace el esloveno trae ciertas dificultades para pensar el campo de acción política, sobre todo en contextos coloniales como los de América Latina[288], su juicio respecto al estado de las luchas políticas 'posmodernas' nos parece un punto de partida para nuestra argumentación respecto a las dinámicas desarrollistas de las últimas décadas. Dicho esto, hay que agregar que, según el filósofo esloveno, los culpables de este fenómeno, es decir, los responsables del problema de la despolitización de la economía son los "partidos de las políticas de identidad" y "otras formas posmodernas de politización":

> En la discusión sobre las nuevas formas de política que brotan en todas partes, centradas en cuestiones particulares (derechos gays, ecología, minorías étnicas...), en toda esa actividad incesante de identidades cambiantes y fluidas, en toda esa construcción múltiple de coaliciones *ad hoc*, hay algo inauténtico, algo que, en última instancia, se parece demasiado a la actitud del neurótico obsesivo, que habla todo el

[287] *Ibid*.

[288] Cf S. CASTRO-GÓMEZ, *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y crítica historicismo postmoderno*, cit.

> tiempo y despliega una actividad frenética precisamente para garantizar que algo –lo que realmente importa– no sufra perturbación alguna y permanezca inmovilizado[289].

Por su parte, para Castro-Gómez, esta situación se puede leer como una consecuencia de lo que él mismo denomina el "*efecto Foucault de la política*". Foucault, quien fuera una figura activa y representativa del espíritu engendrado por 'Mayo del 68', ha nutrido sus ideas políticas de este evento, tal como lo muestra el mismo Castro-Gómez a lo largo de los dos tomos de su *Historia de la gubernamentalidad*. El argumento del filósofo colombiano es que, en dicho ambiente, la "suspensión" de los poderes del Estado aparecía como ideal emancipatorio, de forma que limitar el ejercicio del poder ejercido por el Estado y su aparato institucional será entonces la nueva consigna de las luchas políticas de izquierda desplegadas en este contexto.

Castro-Gómez explica que Foucault, sobre todo a partir de la primera mitad de la década de 1970, promulga la necesidad de intervenir sobre las relaciones microfísicas del poder como una estrategia para contrarrestar las acciones del Estado. Es por esto que, para el pensador francés, el problema y el campo de lucha mismo desde donde se podría generar alguna resistencia a la hegemonía de los poderes dominantes será la subjetividad. Es en ella donde han operado las tecnologías de gobierno que han 'gubernamentalizado' las sociedades modernas, a tal punto que la subjetividad es heterónomamente conducida por éstas. Foucault percibe que después de la Segunda Guerra Mundial las técnicas neoliberales de gobierno han mercantilizado relación de los sujetos consigo mismos, la experiencia, neutralizando o adormeciendo sus potencialidades creativas, fundamentales para la acción política[290].

De esta forma, Foucault entiende que es en el campo de la subjetividad desde donde pueden generarse las posibilidades de la transformación; de allí que haya recurrido a las "artes de la existencia" del mundo clásico griego, el mundo helenístico y el mundo cristiano. La formulación de una *estética de la existencia*, la revalorización del "*cuidado de sí"* y de las "*técnologías del yo*" serán entonces las respuestas foucaultianas al problema político.

---

[289] S. ŽIŽEK, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, cit., pp. 376-377.

[290] S. CASTRO-GÓMEZ, *Historia de la gubermamentalidad II. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*, cit., p. 405.

En el epílogo del segundo tomo de la *Historia de la gubernamentalidad*, Castro-Gómez señala que el diagnóstico que Foucault hace de la sociedad posterior a la Segunda Guerra Mundial y del ejercicio del poder, que en ella se despliega influenciado por el ambiente de 'mayo del 68', es '*insactisfactorio*', pues, a su parecer, adolece de problemas a nivel metodológico, histórico y estratégico[291]. Estas limitaciones evidencian las consecuencias del legado foucaultiano en el ejercicio político, tan difundido por América Latina desde finales del siglo XX, y que resumiremos a continuación, lo cual nos ayudará a entender la manera como se despolitiza la economía en esta versión que hemos denominado "culturalista":

a) A nivel *metodológico*, dice Castro-Gómez, el trabajo de Foucault deja entrever una posición *nominalista* que pretende entender las prácticas sin recurrir a universales. En otros términos, se trata de abordar el gobierno de la conducta desde el punto de vista de las *técnicas* que lo producen y no desde los sujetos y las instituciones que lo ponen en marcha. El filósofo colombiano recuerda en su texto que para Foucault el Estado es como "una comida indigesta"; esto quiere decir, en otras palabras, que Foucault asume el Estado como el producto histórico de las prácticas de gobierno y no como un "universal" ya constituido, del cual emanan tales prácticas. El problema de este "nominalismo metodológico" consistiría en que impide que factores generales, tales como las luchas sociales, los intereses políticos de los actores, entre otros, puedan ser tenidos en cuenta en la legitimación del Estado, y por el contrario se recurra únicamente al criterio del funcionamiento técnico del mismo, es decir, a la eficacia de las técnicas de gobierno que el Estado tiene a su disposición, con lo cual, señala Castro-Gómez, se *despolitiza* el Estado, se prescinde de la política para entrar al terreno de la economía política desde el cual se concibe a la figura del Estado como un ente monolítico, como una fría maquinaria instrumental[292].

Más allá de Foucault, este filósofo colombiano argumenta que el Estado es un escenario estratégico de lucha, lo cual se invisibiliza u oculta por la posición *antiestatalista* que promueve el pensador francés y que renuncia de entrada a la

[291] *Ibid.*
[292] *Ibid*., p. 406.

transformación política de las instituciones. La principal consecuencia de esta posición, la de "Pensar sin el Estado", resulta ser una cierta *actitud autonomista*.

El *autonomismo*, a partir del cual no se otorga posibilidades a la institucionalidad (*potestas*), ni se espera la transformación política de las instituciones, desde el punto de vista de Castro-Gómez, sería un intento *conservador* por mantener la pureza de los principios que, en lugar de ponerlos a prueba en el escenario del antagonismo democrático, es decir, en lugar de arriesgarse a ganar en una lucha por la hegemonía de la sociedad política, prefiere "mantener la posición", "sembrarse" y conservar una suerte de legitimidad otorgada por la posición de sujeto excluido de subalterno. Este "efecto Foucault" de la política a nivel metodológico, y como resultado de su postura nominalista, traería como primera consecuencia una despolitización de las luchas por la emancipación, derivada de una posición antiestatal, que se presenta bajo la máscara de una actitud crítica y emancipatoria: "un *subalternismo* autonomista que deja las cosas 'tal y como están'"[293].

b) De otro lado, Castro-Gómez advierte un siguiente nivel de problemas, a saber, el nivel histórico. Se trata de una dificultad ligada a la forma como el francés concibe políticamente el siglo XVIII. De acuerdo con la lectura de Castro-Gómez, para Foucault asuntos como el racismo y el colonialismo son irrupciones "premodernas" que reaparecen en medio de la modernidad. Lo anterior resulta problemático para el autor de la *Hybris del punto cero*, como para el pensamiento decolonial, puesto que la modernidad está intrínsecamente conectada con la colonialidad (son constitutivas, dos caras de la misma moneda) y, por tanto, con los procesos de expansión colonial europea iniciados desde el siglo XVI. Por esta razón, dice el filósofo colombiano, fenómenos como el racismo y el colonialismo no son asuntos *premodernos* que emergen nuevamente y de forma intermitente en el siglo XVIII; son más bien fenómenos propiamente *modernos* que persisten hasta nuestros días[294]. Asociar la modernidad de forma natural con los acontecimientos sucedidos en el siglo XVIII es una lectura bastante eurocéntrica de este fenómeno.

Desde el punto de vista de Castro-Gómez, lo anterior resulta problemático porque genera una cierta actitud *antimoderna*. Se trata de identificar, sin más, la modernidad en

[293] *Ibid.*, p. 408.
[294] *Ibid.*, p. 411.

su conjunto con el colonialismo, el occidentalismo y el eurocentrismo. Lo que olvida esta perspectiva, y que destaca Castro-Gómez, es que, si bien la modernidad viene de la mano con los procesos de expansión colonial europea, ella no se reduce a estos procesos, sino que los excede. Para este autor colombiano, no conviene confundir el proyecto colonial y epistemológico de la modernidad con el núcleo duro de su proyecto político[295].

A nivel político esto genera una desconfianza radical en instituciones modernas como la democracia, pues ésta aparecería como un mecanismo de dominación sobre clases populares e históricamente oprimidas por las clases privilegiadas en nombre de abstracciones sin sentido como los valores de la libertad y la igualdad. En cambio, se propondría un juego en donde cada individuo tendría la posibilidad de evitar que sus prácticas sean dirigidas por mecanismos de dominación externos. Esta dinámica priorizaría la subjetividad por encima de la colectividad, a partir de la cual se apuntaría a hacer de la propia vida una "obra de arte", sin importar que la sociedad en la que nos encontremos esté marcada completamente por desigualdades de toda índole[296].

c) El tercer escenario problemático del "efecto Foucault de la política" consiste en la estrategia de lucha sugerida por Foucault ante el flagelo permanente del poder soberano (racismo, colonialismo), ante la incapacidad política moderna para combatirlos (democracia como proyecto moderno y occidental), ante el avance incontrolable de las tecnologías políticas del neoliberalismo y, por tanto, de la mercantilización de la experiencia. Para el autor francés, la respuesta se encuentra en la emancipación de la subjetividad. Todo problema a nivel político se reduciría a la sublevación de la subjetividad, pues los escenarios supraindividuales o colectivos estarían de entrada cooptados por la racionalidad gubernamental en el que las relaciones de poder son "molares" y tienden a convertirse en relaciones de dominación. De esta forma, el espacio de la política no sería el de la construcción de intereses colectivos, pues todas las relaciones sociales de entrada serían relaciones de poder y dominación, sino el de la relación del sujeto consigo mismo (*cuidado de sí*), en el que la "estética de la existencia" sería el único espacio válido para la resistencia, que en sí misma no sería política, sino

[295] *Ibid.*, p. 414.
[296] *Ibid.*, pp. 414-415.

ética. De esta forma la emancipación solo sería posible cuando se establece una relación de libertad (ética) consigo mismo y con su entorno inmediato[297].

Castro-Gómez entiende que la consecuencia de esta visión de la política, de la resistencia y la lucha, es la exaltación del "*comunitarismo ético*" como espacio privilegiado para la acción transformadora. Por esta razón, la emancipación radicaría en el hecho de que individuos y grupos particulares sean capaces de darse sus propias normas éticas de comportamiento[298]. Para esta perspectiva política, la lucha debe darse en el marco de los principios culturales de la comunidad, principios que se traducen en una serie de criterios normativos que dictaminan aquello que debe ser aceptado y/o practicado por la comunidad en función de su propio código cultural. De esta forma, lo que hay que descifrar -y hacia donde hay que dirigir la atención- es el código cultural (horizonte de la cultura) inscrito en dicha comunidad para entender su sentido de lo económico, de lo político y de lo social. Se sitúa la problemática de esta forma, simplemente, en el terreno de la cultura.

De esta manera, el hecho de generar una grado mayor de desconfianza en las instituciones del Estado y del proyecto moderno, así como el diagnóstico de la mercantilización del mundo de la experiencia que ocupa, de forma totalizadora, todos los espacios de la vida social (lo cual deslegitima las luchas a nivel macro, dejando como único escenario de disputa la subjetividad), trae como consecuencia la necesidad de revindicar los principios culturales de cada comunidad que, para el caso de América Latina, pareciese que se trata del código de *Abya Yala*[299].

Ya lo ha señalado el mismo Castro-Gómez, para quien existe una cierta tendencia "*abyayalista*", que se manifiesta con frecuencia en diversos escenarios intelectuales de la izquierda latinoamericana. A partir de esta postura, se entiende que "pensar desde América Latina" se traduce en una actitud que implica pensar por fuera (exterior) de los parámetros

[297] *Ibid.*, pp. 415-416.

[298] *Ibid.*, p. 417.

[299] Como se sabe, Abya Yala era el nombre que recibía lo que hoy conocemos como América, por parte de algunas comunidades indígenas de este territorio. De manera especial, para los indígenas del pueblo Kuna, de la sierra nevada de Santa Marta en Colombia, significa "tierra madura", "tierra viva" o "tierra que florece". Esta denominación se ha utilizado en años recientes por activistas y académicos para hacer una reivindicación de la cultura de estos pueblos frente a la usurpación europea. Se trata de generar un sentido de unidad, afirmación y pertenencia en contraposición de la cultura occidental impuesta.

de universalidad establecidos por la modernidad, ya que éstos son *específicamente europeos* y se fundan sobre la exclusión sistemática de las culturas no europeas. A partir del "abyayalismo, sostiene Castro-Gómez, se propone un "desprendimiento" de la modernidad, incluyendo aquí las tradiciones críticas de la izquierda, para recuperar las "epistemes-otras" de los pueblos indígenas y afro-descendientes[300]. De forma explícita señala:

> Me refiero con ello a la invocación de "Abya Yala" (nombre dado por algunos grupos indígenas a la América *prehispánica*) como lugar de enunciación de ciertas reivindicaciones políticas (indigenistas, pero también feministas y ecologistas). El problema de este gesto es su tendencia a invocar una *exterioridad* frente a la modernidad en su conjunto, negando con ello las pretensiones de universalidad de la política moderna (y proponiendo un abandono de las tradiciones críticas de la izquierda), por considerarlas una forma de "colonialismo"[301].

Así las cosas, habría que agregar que tanto el autonomismo, como el antimodernismo y el comunitarismo contribuyen a despolitizar la economía. Desafortunadamente estos fenómenos, que se reconocen bajo el "efecto Foucault de la política", han sido recurrentes en los proyectos políticos de corte liberacionista en América Latina, sobre todo después de la segunda mitad del siglo XX. De manera puntual, podría decirse que asuntos como la postura antiestatal, el autonomismo y el comunitarismo ético, el rechazo a los valores modernos y a la universalidad, el refugio en la subjetividad y en las identidades culturales (abyayalismo) producen, por un lado, que se genere una marcada incapacidad para establecer intereses comunes de carácter universal, es decir, para proveer una "visión de mundo" (de talante universal) que pueda ser una alternativa real a aquella que consolida el sentido común en el que se ancla la hegemonía desarrollista; pero por otro lado, lleva a desconocer la dimensión de las condiciones *ontológicas* de la experiencia (que son construidas hegemónicamente y no algo dado de antemano en la naturaleza humana) en las que se funda el mundo colonizado. Por ello, asuntos como el racismo suelen ser ignorados, o en el mejor de los casos, tratados como temas culturales o identitarios (particulares) que valen solo para determinados grupos (indígenas, afros, etc.) y no como asuntos estructurales que involucren a todos los

[300] S. CASTRO-GÓMEZ, *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y crítica historicismo postmoderno*, cit., pp. 131-132.

[301] *Ibid.*, p. 287.

grupos sociales, sean estos blancos, negros, indígenas o mestizos. Una política decolonial no es la que propende por la "liberación de los oprimidos", o la que busca contentarse con explicar cómo es que estos oprimidos colonizados llegaron a ser representados como tal, sino la que se dirige a la decolonización de las relaciones sociales mediante la construcción de otro régimen ontológico.

2.4.2. Sobre la lectura discursiva del desarrollo y su anclaje culturalista

El análisis discursivo del desarrollo, difundido fundamentalmente por la *Teoría crítica del desarrollo* y en general por proponentes del *posdesarrollo*, puede rastrearse desde finales de la década de los 80 y ha tomado especial fuerza en sectores académicos no solo latinoamericanos, sino también de Estados Unidos y Europa. En términos generales, sus postulados se fundan en el marco del enfoque posestructuralista, del que Foucault es un autor de mayor importancia. Junto con buena parte de los estudios culturales y los estudios subalternos, los "estudios críticos del desarrollo" de corte discursivo se han nutrido a nivel conceptual y metodológico de los trabajos de autores que, como Foucault, propenden por reconocer la importancia de las dinámicas del discurso, la subjetividad y el poder en la creación de la realidad social y en la comprensión de la cultura.

Así, por ejemplo, en lo referente al desarrollo, se asume que éste debe ser visto como un régimen de representación, como una "construcción discursiva" que tuvo sus inicios después de la Segunda Guerra Mundial y que moldeó toda posible concepción de la realidad y la acción social de aquellos pueblos que desde esa época se asumían como subdesarrollados[302]. Por ello, prefieren optar por estudiar lo que en sus términos sería la 'dimensión cultural' de la dominación económica. Para autores como Tucker, Rist, Munck y otros ya mencionados (de la teoría crítica del desarrollo), las lecturas anteriores del desarrollo, entre ellas la Teoría de la Dependencia, erran al no abordar, olvidar o no prestarle suficiente atención a dicha dimensión cultural del desarrollo, es decir, a la producción de significados y símbolos culturales[303], pues, desde su perspectiva, las transformaciones económicas, sociales y políticas del mal llamado "Tercer Mundo" son

[302] A. ESCOBAR, *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, cit., p. 14.

[303] Cf. V. TUCKER, «Introduction: A cultural perspective on development», *The European Journal of Development Research,* vol. 8, 2, 1996.

inseparables de la producción y reproducción de significados, símbolos y conocimientos, es decir, de la reproducción cultural. Así mismo, entienden que es en la esfera de la cultura donde se encuentran no solo los fundamentos epistemológicos y normativos de las relaciones de poder, sino además el lugar desde donde habrán de venir las herramientas para cualquier estrategia de resistencia o inversión de la dependencia[304].

Planteamientos como los anteriores parten del presupuesto de que la economía es un discurso cultural (espacio cultural) con leyes propias, las cuales pueden ser disputadas en el mismo espacio de la esfera cultural. Como hemos dicho en líneas anteriores, esta perspectiva exalta una suerte de 'comunitarismo ético' desde el cual se puede lograr la acción transformadora de las realidades. El sentido de las prácticas económicas está entonces determinado por los principios de cada cultura (inscripción de lo económico en lo cultural), es decir, en función del código cultural que impera en dicho espacio. Por ello, en la mayoría de los trabajos del análisis discursivo del desarrollo la atención se dirige a develar dicho código cultural (por ejemplo, en el que se establece el capitalismo, el de la cultura occidental) inscrito en la historia y no avanzan realmente en evidenciar la matriz ontológica, el horizonte ontológico de experiencia humana que antecede, pre-existe y da sentido a tales prácticas. Dicho de otro modo, y apelando a la analogía kantiana, no cuestionan el sistema de formas *a priori* que determina o hace posible el orden desarrollista, sino que se quedan en la superficialidad de la cultura.

Al fundarse sobre este paradigma culturalista, los estudios críticos del desarrollo, si bien entienden y asumen la herencia colonialista (incluso desde la decolonialidad), se dirigen a estudiar la forma como el desarrollo construye representaciones e imaginarios como los del "tercer mundo" o el "subdesarrollo", pero parece que no presentan potencialidades reales en la lucha por la emancipación decolonial al desplazar el gesto de la universalidad de la política, es decir, negando la universalidad y buscando un "retorno a los orígenes", un regreso a la situación anterior al hecho colonial, invocando el "rescate" de una identidad cultural olvidada (*Abya Yala*). Así las cosas, las preguntas en torno al estudio del desarrollo se transforman: ya no se cuestionan, por ejemplo, las estrategias para mejorar los procesos de desarrollo (como sucedía en el enfoque modernista de la CEPAL y en el de la Teoría de la Dependencia), sino que se indaga por los medios y

[304] *Ibid.*, p. 12.

procesos históricos a través de los cuales Asia, África y Latinoamérica fueron "ideadas" o "representadas" como el 'Tercer Mundo' a través de los discursos y las prácticas del desarrollo[305].

Desde diversos sectores se le ha hecho fuertes críticas a esta perspectiva, las cuales han sido sintetizadas por Arturo Escobar de la siguiente manera:

> A) Dado su enfoque en el discurso, los proponentes del postdesarrollo pasaban por alto la pobreza y el capitalismo, que son los problemas reales del desarrollo. B) Presentan una visión muy generalizada y esencialista del desarrollo, mientras que en realidad hay vastas diferencias entre estrategias de desarrollo e instituciones. Tampoco se percataron de los cuestionamientos al desarrollo que se estaban dando localmente. C) Romantizaban las tradiciones locales y los movimientos sociales, obviando el hecho de que lo local también se encuentra configurado por relaciones de poder[306].

Los promotores del enfoque posestructuralista del desarrollo (posdesarrollo), entre ellos el mismo Escobar, han intentado responder efectivamente a estos cuestionamientos y han mostrado lo que según ellos resulta ser problemático en dichas críticas. Con relación al primer grupo de señalamientos, se dice que éstos constituyen una "ingenua defensa" de lo real. En otros términos, indicar que el hecho de fundar sus postulados en el discurso y la cultura pasa por alto o desconoce la realidad de la pobreza o el capitalismo, entre otros fenómenos, parte de la suposición (marxista o liberal) de que el discurso no es material y que asuntos como la modernidad y el capitalismo son simultáneamente sistemas de discurso y de prácticas[307].

De otro lado, el segundo grupo de críticas sostiene que el enfoque posestructuralista ha construido una lectura (teoría) del desarrollo como algo homogéneo, cuando en realidad es muy diverso. El desarrollo es heterogéneo, algo en disputa, impuro, híbrido. A esto se ha respondido que su orientación se dirige a estudiar el hecho discursivo como "un todo", mas no a identificar cómo se disputa e hibridiza en localidades específicas[308], lo cual, a nuestro parecer, deja entrever, nuevamente, las consecuencias del *efecto Foucault de la política.*

---

[305] A. ESCOBAR, «El "postdesarrollo" como concepto y práctica social», cit., p. 18.
[306] *Ibid.*, p. 22.
[307] *Ibid.*, p. 23.
[308] *Ibid.*

Finalmente, el tercer grupo de cuestionamientos advierte la romantización de lo local y los movimientos sociales por parte de los postdesarrollistas, que, por esto mismo, no entendían el poder (el poder yace en lo material y la gente, no en el discurso) y mucho menos los intereses reales de las personas. Como señala el mismo Escobar, para los posestructuralistas y los críticos culturales, este comentario refleja el realismo crónico de muchos académicos que invariablemente tildan de romántica cualquier crítica radical de Occidente o cualquier defensa de "lo local"[309].

Sin embargo, y pese a las contribuciones de la lectura discursiva en escenarios como el del desarrollo, pero sobre todo en lo relacionado a la comprensión de la operatividad del poder colonial, es decir, a la visibilización de mecanismos a través de los cuales se despliega la colonialidad, a las formas como se ha representado y construido discursivamente la realidad latinoamericana o al entendimiento de la naturaleza ficcional y mitológica del desarrollo, se hace necesario dar un paso hacia el cuestionamiento de las condiciones ontológicas que lo posibilitan, incluso aún más, hacia la posibilidad de pensar un régimen político que dispute su dominio.

Habría que aclarar en este punto que desde el marco de la perspectiva decolonial se pueden reconocer dos niveles de despliegue del poder colonial: un ámbito discursivo y otro ontológico. A nivel discursivo, se establecen los conceptos de colonialidad del poder y colonialidad del saber. El nivel discursivo de la colonialidad se sustenta bajo la idea de diferencia colonial. A partir de esta categoría, y en sintonía con los aportes de Michel Foucault, se identifican los mecanismos de poder (dispositivos) de orden "discursivo", utilizados para la dinamización de la colonialidad (en términos de discurso) como estrategia de dominación, diferente al poder político y militar del colonialismo. En otras palabras, con esto se hace referencia a aquellos imaginarios culturales, representaciones simbólicas y criterios epistemológicos que recrean o reproducen el poder colonial. Por otra parte, en el nivel ontológico se identifica la colonialidad del ser, la colonialidad del género y la colonialidad de la naturaleza. Este ámbito ontológico de la colonialidad responde a la necesidad de determinar las formas mediante las cuales se naturaliza e interioriza la diferencia ontológica colonial, a través de elaboraciones y clasificaciones jerárquicas entre seres humanos, la consolidación de esquemas éticos que propenden por

[309] *Ibid.*, p. 24.

la negación, la guerra y la violencia (escepticismo misantrópico), el establecimiento de criterios espacio-temporales para el despliegue de la acción (geografías y temporalidades de la razón), para la toma de territorios y cuerpos y, sobre todo, la puesta en marcha de una política de muerte (*Dead project*).

Así las cosas, si el nivel discursivo de la colonialidad (poder-saber) se sustenta bajo la idea de la "*diferencia colonial*", el nivel ontológico (ser-género-naturaleza) halla su anclaje en la "*diferencia ontológica colonial*". A partir de esta categoría, se interroga por las condiciones de ser y estar en el mundo de los seres que han sido encubiertos y dotados de una condición sub-ontológica que los sitúa jerárquicamente por debajo de otros seres gracias a la dinámica colonial, instaurando así una suerte de escepticismo sobre la humanidad de los "sub-otros colonizados", como lo anotara el mismo Maldonado-Torres, tanto como la naturalización de una condición de inferioridad que inhibe la acción emancipadora y transformadora. Se trata entonces de la interiorización de una condición sub-ontológica, produciéndose aquí una conexión intrínseca entre ontología y el poder colonial. Este nivel se constituye en uno de los "puntos menos elaborados" (lo que puede evidenciarse por ejemplo en la limitada producción existente en el tema, respecto a los desarrollos del ámbito discursivo) en materia de los estudios decoloniales. Este fenómeno puede atribuirse a la falta de atención del nivel de lo político, a la invisibilización de la profundidad histórica de los mecanismos coloniales de poder y sobre todo a obviar cuestiones filosóficas (ontológicas) que generan aspectos importantes para comprender la naturaleza de la experiencia vivida (el despliegue de la existencia misma) de sujetos colonizados.

No obstante, más allá de esto habría que agregar que dicha tendencia discursiva del análisis del poder (y en nuestro caso en particular del poder colonial) y su operación en campos como el del desarrollo, deja de lado la lectura de problemas ontológicos y concentra su atención, como ya lo hemos advertido, en asuntos de tipo cultural. Sin embargo, sobre esto hay que aclarar que con ello no nos referimos a que los estudios de la cultura o la comprensión de la misma en el campo del desarrollo sea errónea, sino más bien insuficiente y por lo mismo limitada.

El problema radica en que el trabajo de los estudios discursivos del desarrollo se ha levantado por completo sobre una visión esencialista de la cultura. De esta forma, se

apunta a concebir a la economía como un discurso enteramente cultural, dejando de lado su connotación política (culturización de la política). Al adherirse por entero al terreno de la cultura, la economía queda regalada de la discusión política, abandonando un lugar decisivo de incidencia en la transformación social. Por el contrario, se busca refugio en la construcción de "identidades alternativas" que hagan posible escapar al régimen capitalista y, de paso, a toda discusión política y a tareas emancipadoras: "No es posible cambiar una relación de poder simplemente aferrándose a la *diferencia cultural*, es decir al particularismo de las identidades, dejando intocado el sistema de relaciones que trascienden esa particularidad"[310].

Lo que se desconoce desde esta perspectiva es que la cultura es un terreno fértil y fácilmente absorbido por el régimen desarrollista, pues desde allí se suele pensar a las identidades culturales como "particularidades puras", es decir, como fenómenos que se constituyen en relación consigo mismos, con su propia tradición ancestral y que existen con total independencia de sus relaciones con el exterior, a la manera de mónadas autosuficientes[311].

Así mismo, hay que añadir que, al orientarse hacia asuntos culturales como las defensas de identidades étnicas, derechos de minorías o "modos de vida alternativos", producen, por un lado, una suerte de "relativismo epistémico" y, por otro, la imposibilidad de entender las resistencias al poder, por fuera del poder mismo, en virtud de que la única posibilidad de resistencia vendría dada solamente gracias al refugio de la subjetividad. Es por esta razón que la cultura aparece, de una parte, como un escenario sin posibilidades políticas reales y, por otra, como una presa fácil que sucumbe a las dinámicas capitalistas[312].

---

[310] S. CASTRO-GÓMEZ, «¿Qué hacer con los universalismos occidentales? Observaciones en torno al "giro decolonial".», *Analecta Política*, vol. 7, 13, 2017, p. 254.

[311] *Ibid.*, p. 252.

[312] Así, por ejemplo, el actual mercado capitalista ofrece toda una gama de experiencias vitales que satisfacen la demanda de aquellos "modos de vida alternativos" (los cuales han preferido el plano subjetivo de la cultura, que el escenario de la universalidad y la disputa ontológica de la política), mercancías de fácil acceso que cualquiera puede comprar: experiencias sexuales, gastronómicas, religiosas, étnicas, corporales, etc.

De esta manera, se abre la posibilidad a una suerte de 'gramática de la indiferencia'[313], como parte de las dinámicas de reproducción del poder colonial. Se trata de una actitud de apatía hacia transformaciones sociales profundas en las estructuras políticas, así como de rechazo a la lucha contra la imposición colonial. Al decir de Lugones, esta indiferencia es 'insidiosa' porque impone barreras impasables en las luchas decoloniales. Así mismo, Lugones explica que esta indiferencia se halla tanto al nivel de la vida cotidiana como al nivel del teorizar la opresión y la liberación. Esto es importante acentuarlo, porque la acción decolonial no exige solamente atributos teóricos o epistemológicos (o como hemos dicho en este último momento, "discursivos"): "La indiferencia no está provocada solamente por la separación categorial de raza, género, clase y sexualidad, separación que no nos deja ver la violencia claramente. No se trata solamente de una cuestión de ceguera epistemológica cuyo origen se radica en una separación categorial"[314]. Esto corresponde entonces a una ceguera ("preocupante indiferencia", en palabras de Lugones) sembrada en el sentido común que opera en la vida cotidiana de los sujetos colonizados, lo cual lleva a no reconocer la intersección de categorías como las raza, clase, género y sexualidad en el marco del análisis del poder colonial, y, además, a ser indolente frente a la violencia sembrada por proyectos de muerte que, como el desarrollo, propendan por reproducir la matriz colonial de poder.

Otro asunto problemático de los "particularismos culturalistas" que no advierte (al menos no explícitamente) la lectura discursiva del desarrollo es que, al otorgar validez a las experiencias particulares (reivindicaciones identitarias), corre el riesgo de legitimar la

---

[313] Sobre este asunto de la indiferencia en el campo de la acción política nos permitimos recordar las palabras de Gramsci: "La indiferencia es apatía, es parasitismo, es cobardía, no es vida. Por eso odio a los indiferentes. La indiferencia es el peso muerto de la historia. Es la bola de plomo para el innovador, es la materia inerte en la que a menudo se ahogan los entusiasmos más brillantes, es el pantano que rodea a la vieja ciudad y la defiende mejor que la muralla más sólida, mejor que las corazas de sus guerreros, que se traga a los asaltantes en su remolino de lodo, y los diezma y los amilana, y en ocasiones los hace desistir de cualquier empresa heroica. La indiferencia opera con fuerza en la historia. Opera pasivamente, pero opera. Es la fatalidad, aquello con lo que no se puede contar, lo que altera los programas, lo que trastorna los planes mejor elaborados, es la materia bruta que se rebela contra la inteligencia y la estrangula. Lo que sucede, el mal que se abate sobre todos, el posible bien que un acto heroico (de valor universal) puede generar no es tanto debido a la iniciativa de los pocos que trabajan, como a la indiferencia, al absentismo de los muchos. Lo que ocurre no ocurre tanto porque algunas personas quieren que eso ocurra, sino porque la masa de los hombres abdica de su voluntad, deja hacer, deja que se aten los nudos que luego solo la espada puede cortar, deja promulgar leyes que después solo la revuelta podrá derogar, dejar subir al poder a los hombres que luego solo un motín podrá derrocar". A. GRAMSCI, *Odio a los indiferentes*, Editorial Planeta, Barcelona, 2017, pp. 19-20.

[314] M. LUGONES, «Colonialidad y Género», *Tabula Rasa*, vol. 9, 2008, p. 76.

lógica colonial de los "privilegios". De esta manera, y en muestra de un gesto conservador, se descalifica toda pretensión de universalidad, de verdad, como "violencia epistémica" y da valor solamente a las historias locales, a los conocimientos subalternos o a las historias de víctimas. De esta manera, solo un negro podría expresar lo que significa el racismo, solo una lesbiana podría comunicar el sentido del sexismo, solo las personas de Asia, África o América Latina podrían manifestar la naturaleza del subdesarrollo, etc.

Al admitir esto, pareciera que se trata de permitir "ciertos privilegios", de construir una "historia de víctimas" de manera unidimensional, o de formular otro tipo de exclusiones[315]. Sospechamos de una jugada estratégica de victimización o de búsqueda de certezas en la historia propia, que a menudo termina en concepciones exotizantes y folclóricas, por ejemplo, de la raza, tal como mostraremos en el capítulo cuarto. Reconocer la particularidad de la experiencia vivida de los sujetos colonizados, tales como los negros, mujeres o indígenas, e incluso asimilar que puedan tener pensamientos o visiones de mundo distintas debido a su historial biográfico, no exime que se pueda establecer la posibilidad de buscar una "voluntad general" a partir de "otro" orden sensible y la construcción de un régimen que vaya más allá de exigencias particulares. De lo que se trata es de no impugnar la exclusión racista o sexista en particular, sino las condiciones que han reglamentado y posibilitado la organización desigual de la sociedad en general. En nombre de la decolonización no se puede abandonar la universalidad de la acción política. Solo radicalizando la universalidad, es decir, universalizando su "punto de exclusión", podrá el movimiento descolonizador lograr sus objetivos. No lo conseguirá negando la universalidad y buscando un "retorno a los orígenes", un regreso a la situación pre-colonial, invocando el "rescate" de una identidad cultural olvidada[316]. Tal como nos lo recuerda Fanon, la politización es una necesidad histórica. Solo en la emergencia misma de nuevos campos de batallas, de nuevas subjetividades políticas que se articulan en bloques de relaciones, es desde donde podemos seguir recorriendo el camino crítico y el

[315] Sobre este asunto, en su famoso texto *Los abusos de la memoria,* Todorov señala: "Si se consigue establecer de manera convincente que un grupo fue víctima de la injusticia en el pasado, esto le abre en el presente una línea de crédito inagotable. Como la sociedad reconoce que los grupos, y no solo los individuos, poseen derechos, hay que sacar provecho; ahora bien, cuanto mayor fuese el daño en el pasado, mayores serán los derechos en el presente. En vez de tener que luchar para obtener un privilegio, éste es recibido de oficio por la sola pertenencia al grupo antes desfavorecido". T. TODOROV, *Les abus de la mémoire*, Paris, Éditions Arléa-Le Seuil, 1995, p. 55.

[316] S. CASTRO-GÓMEZ, *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y crítica historicismo postmoderno*, cit., p. 123.

propósito de acción emancipadora y decolonial efectiva, frente a disputas ambientales, económicas y sociales, devolviéndole el talante político a espacios fetichizados y capturados por la dinámica capitalista: en últimas, politizando la vida.

II.

REFLEXIONES SOBRE LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA COLONIAL

3. RESISTENCIA ONTOLÓGICA, HISTORICIDAD Y EXISTENCIA

Durante el periodo colonial, se invitaba al pueblo a luchar contra la opresión. Después de la liberación nacional, se le invita a luchar contra la miseria, el analfabetismo, el subdesarrollo. La lucha, se afirma, continúa. El pueblo comprueba que la vida es un combate interminable… La politización de las masas es reconocida entonces como necesidad histórica**.**

Fanon, F.
Los condenados de la tierra

En los capítulos anteriores hemos presentado la idea de que los discursos y prácticas del desarrollo, especialmente aquellos que tienen lugar en la segunda mitad del siglo XX en el panorama latinoamericano, tienen una base colonial que ha llevado a la despolitización de la economía. Hemos situado la discusión en el escenario político, en el cual se produce el reparto de la sensibilidad compartida. Para esto, hemos abordado cuatro escenarios, cuatro configuraciones de dicha despolitización presentes en la dinámica desarrollista en América Latina durante el periodo mencionado. Se ha advertido que despolitizar la economía significa fijar un sentido engañoso de la libertad, fijar un sentido "común" que, más que buscar anular la libertad, pretende conducirla. Concierne a una idea instrumental de la libertad permeada por patrones raciales y coloniales que invisibiliza formas de represión y subordinación en la experiencia económica difundida por el desarrollo. De otro lado, se ha entendido la economía como un saber alejado de la discusión política, lo cual ha permitido que a través de instituciones como la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) se determine a los pueblos a la realidad del subdesarrollo gracias a modelos económicos que no responden a sus necesidades, ni a su naturaleza. Un tercer escenario se presenta frente a una lógica historicista que oculta mecanismos de poder colonial y que privilegia determinadas luchas sociales y políticas funcionales a la matriz colonial. Finalmente, hemos destacado el riesgo de desviar la atención sobre asuntos secundarios que no afectan de manera directa el problema de la naturaleza constituyente del poder colonial, razón por la cual diversas propuestas que se presentan como alternativas, especialmente desde el campo de la cultura, no avanzan en la consolidación de un ejercicio contra-hegemónico que haga frente a la matriz ontológica que funda el sentido de las prácticas desarrollistas.

Hemos subrayado también que el desarrollo, en tanto mecanismo político de orden colonial, tiene efectos prácticos en la experiencia vivida del sujeto colonizado. Este mecanismo halla su fundamento en un proyecto de muerte que circunda el mundo colonial. Al ser "político" y no meramente "un dispositivo de poder", se funda un régimen ontológico, una ontología política que permite que la experiencia del desarrollo sea destinada a los sujetos que se encuentran dentro de la zona del ser, mientras que la experiencia del subdesarrollo se destina a quienes habitan en la del no-ser, como lo hemos advertido con Fanon.

Este panorama nos ha llevado a la idea de que, a partir de dichos escenarios de despolitización, se ha inhibido la resistencia política de los sujetos que habitan en contextos coloniales, lo cual conduce a limitar radicalmente las posibilidades de emancipación y de acción decolonial. No obstante, para la instauración de este régimen político, que supone el desarrollo mismo, ha sido necesaria la introducción de la matriz constituyente de poder, la colonialidad. De esta forma, para entender la manera como el poder colonial impacta en la despolitización de la economía a través de la instauración y legitimización del mecanismo político que concierne al desarrollo, hay que dirigirse a pensar y cuestionar el horizonte ontológico que atraviesa la experiencia vivida del sujeto colonizado en el escenario de la América Latina. Por tanto, una vez hemos expuesto la conexión entre colonialidad y desarrollo, al despolitizar la economía y promover el "proyecto de muerte" que hemos descrito en la primera parte de la investigación, las preocupaciones que nos ocupan ahora giran en torno al problema de la diferencia ontológica colonial.

La cuestión de la segunda parte que dará origen a las discusiones consecuentes apuntará entonces a examinar la manera cómo la diferencia ontológica colonial despliega determinadas características existenciales fundamentales, basadas en las ideas de raza y género. De esta manera, se pretende discurrir en torno al horizonte ontológico de la experiencia colonial, es decir, cuestionar la matriz ontológica que funda el sentido de las prácticas desarrollistas. Así, en esta parte se debe plantear la pregunta por las formas de abordar y entender las relaciones existentes en torno a cuestiones como las de la raza y el género con el problema del ser. Dicho de otra manera, habría que interrogarse en qué sentidos el "otro" racializado, feminizado, violado, colonizado "existe".

Por esta razón, de manera insistente hemos señalado que la pregunta por una economía politizada, en perspectiva decolonial, no puede darse a espaldas de la vida misma, del sustento político de la vida –la dimensión ontológica de lo político–, y debe apuntar al funcionamiento de la colonialidad en el escenario de las relaciones económicas y políticas. De esta manera, una de las hipótesis centrales que nos permitirán continuar con esta búsqueda, en esta segunda parte, es que la falta de resistencia política (*despolitización*) está precedida de la falta de resistencia ontológica, la cual obedece a la implantación de mecanismos históricos tales como la raza y el género que se instalan en

el ámbito significativo de la experiencia vivida del sujeto colonizado. Se trata de la construcción de un sistema de referencias a partir del cual el sujeto colonizado orienta, despliega su experiencia vivida, sin posibilidad de hacer parte en la intervención del mismo ni de la construcción de la historia. Si, por un lado, al sujeto colonizado se le niega la posibilidad de hacer parte del reparto sensible que funda las prácticas políticas del mundo colonial, por otro, se le anula la posibilidad de construir su propia historia.

Así las cosas, la primera tarea para esta segunda parte de la investigación y que abordamos en este tercer capítulo es mostrar que en el mundo colonial (en el que se produce el despliegue desarrollista sobre América Latina) la posibilidad de lucha y acción política se encuentra limitada, neutralizada por un régimen histórico-ontológico soportado en criterios raciales y de género a partir de los cuales se construyen ideas particulares de formas de ser y estar en el mundo, funcionales a la razón desarrollista.

Habría que comenzar advirtiendo que tanto las prácticas racistas como las sexistas se encuentran emplazadas en la misma matriz de poder colonial, producto del anclaje de la *diferencia ontológica colonial.* Este asunto lo desarrollaremos con mayor profundidad en los dos siguientes capítulos. De esta manera, debemos plantearnos la pregunta en torno a las formas de abordar y entender las relaciones existentes alrededor de cuestiones como las de la raza y el género con el problema del "ser" o, incluso, con el del "estar"[317].

[317] Las disquisiciones en torno al problema de la ontología en América Latina (y sobre todo en el contexto lingüístico hispanófono) toman una especial connotación gracias a la distinción y al empleo de los conceptos de "ser" y "estar". Esta diferenciación ha marcado un derrotero particular para la empresa filosófica en América Latina. Ha sido la base sobre la cual se ha cimentado y dado inicio al proyecto de la "Filosofía de la Liberación", especialmente en el contexto argentino de los años 70 del siglo pasado. Autores como Rodolfo Kusch, Carlos Cullen y Juan Carlos Scannone ponen su atención en el problema del "estar" para entender la estructura existencial y cultural de América Latina, así como un nuevo punto de partida para el ejercicio filosófico latinoamericano. Respecto al empleo filosófico del concepto del "estar", Scannone afirma: "En general podemos decir que el 'estar' es el nombre que desde la filosofía (por tanto, desde el horizonte del ser como *logos* y fundamento) se da al ámbito *previo* al nosotros y a su ser, previo a la tierra en la que estamos, y previo al saber de esa misma experiencia. En ese sentido se puede decir que el 'estar', aunque es experienciado y es nombrado por el lenguaje, se sustrae. Por ello, la primera nota que lo caracteriza es su índole de 'pre' o de previo al ser (constituido o determinado), al sentido y a la libertad, es decir, anterior al ser como 'logos' y como *'ethos'*… De ahí el uso que, empleando las potencialidades filosóficas de la lengua castellana (y de lenguas afines, como la portuguesa), estamos dando a los verbos de 'ser' y 'estar', pensando desde su unidad y distinción. Ambos verbos traducen el *'esse'* (*einai, sein, être, to be*) al castellano, pero con matices bien distintos, que resultan difíciles de aprender para los extranjeros. 'Estar' viene de *'stare'*, estar de pie, en forma firme pero no fija (y, en ese sentido, no definitivamente permanente), implica una determinación, pero no esencial. 'Ser', en cambio, viene de *'seder'*, estar sentado, e implica lo definitivo o al menos lo habitual, apunta a lo esencial en forma ya previa y ontológicamente determinada y, por ello, bien asegurada". J.

El primer interrogante que se presenta en este plano se refiere al sentido del concepto mismo de *resistencia ontológica*. Sobre esto hay que señalar que la matriz ontológica a la que hemos aludido a lo largo del camino recorrido hasta aquí implica la constitución de un sentido común expresado en una visión de mundo forjada a partir de una experiencia local (la europea, la del *ego conquiro*), sobre la cual se constituyen subjetividades coloniales (*damnés*) que son conducidas en el juego de un imaginario ficticio de la libertad dentro de un entramado de relaciones económicas. De otro lado, establece un meta-saber trascendental sobre la experiencia económica misma (economía política) que legitima la supremacía de una forma particular de conocimiento (científico) e invisibiliza o excluye otras formas de saber. Así mismo, a partir de su propia visión de mundo y de su experiencia local, esta matriz constituye la figura de un sujeto trascendental (proletariado) que privilegia su propia lucha (lucha de clases) y desconoce otras luchas que se inscriben en campos como el de la raza y el género, que combatirían no solo al capitalismo, sino a la colonialidad desarrollista que ha hecho posible este juego de relaciones de dominación. Finalmente, hemos apuntado al hecho de que esta matriz, aunque permita un lado crítico, promueve el abandono de la dimensión universal de la acción política (el terreno desde donde se pueden establecer proyectos efectivos de transformación y de lucha contra-hegemónica), y se abre paso hacia una visión esencialista, fácilmente apropiable por las dinámicas desarrollistas, que termina exotizando y folklorizando las herencias de las culturas precolombinas.

Así las cosas, la posibilidad de resistir ontológicamente queda subyugada a las dinámicas establecidas a partir de dicha matriz de poder. Fanon habla de un "sistema de referencias" con relación al cual los sujetos colonizados (en su caso, *el negro*) han debido situarse. Dicha "situación" (carácter de espacialidad) concierne al campo de tensión que aquí entendemos bajo el concepto de resistencia ontológica: "Su metafísica o, por decirlo de manera menos pretenciosa, sus costumbres y las instancias a las que éstas remitían fueron abolidas porque se contradecían con una civilización que ellos ignoraban y que se les imponía"[318]. En razón de dicha abolición del "complejo remisional" y el que antecede

C. SCANNONE, *Un nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, en "Stromata" 36, 25–47, 1980: 36–38.

[318] F. FANON, *Piel negra, máscaras blancas*, cit., p. 112.

a la resistencia ontológica, Fanon mismo sostiene que "*el negro no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del blanco"*[319].

Finalmente, cabe resaltar que, como ya hemos advertido, la colonialidad concierne a una matriz de poder constituyente (matriz ontológica colonial) que tiene efectos sobre la experiencia vivida de los sujetos colonizados. Dichos efectos pueden sintetizarse con la expresión que tomamos de Fanon: la anulación de la resistencia ontológica, que hace parte del mundo del colonizado. No obstante, aún nos ha hecho falta aclarar el uso del término mismo de ontología y su relación con el ámbito de la experiencia vivida. Hasta ahora hemos usado este concepto en un sentido ligado al escenario de lo político para definir el talante de "politicidad" del mecanismo (político) que es el desarrollo (lo ontológico o propio del desarrollo). Sin embargo, también hemos subrayado que aquello que le "es propio" al desarrollo, independientemente de los discursos o prácticas a través de los cuales este fenómeno se manifiesta, tiene consecuencias en la dimensión existencial (experiencial) del mundo del colonizado, gracias a las cuales genera la despolitización de la economía. Nuestra pregunta de fondo, al situar esta investigación en la dimensión ontológica de la colonialidad, ha sido sobre todo indagar por la manera como opera la matriz constituyente de poder colonial y sus implicaciones en escenarios en los que se despliega la experiencia vivida del sujeto colonizado, tal como el desarrollo. En nuestro caso, hemos seleccionado el campo de la experiencia económica, pues creemos que hacer esta pregunta, en el contexto de América a partir de la década de los años 50 del siglo anterior, implica inevitablemente una compresión del fenómeno desarrollista y su relación con dicha dimensión experiencial. Pero, llegados a este punto, vale la pena formular algunos interrogantes: ¿en qué sentido la pregunta por la experiencia vivida del sujeto colonizado es una pregunta ontológica? ¿Qué es lo ontológico de esta pregunta? ¿Cómo leer la relación de lo ontológico con el ámbito de la experiencia vivida?

De esta manera, si bien podría advertirse que, metodológicamente, habría un tránsito en la lectura de categorías y el abordaje que hacemos en esta investigación, un desplazamiento que pasaría de considerar el problema en términos de lo ontológico-político, a pensarlo como una cuestión ontológico-existencial, lo cierto es que no asumimos estos escenarios como contradictorios, sino como campos de discusión y, sobre

[319] *Ibid.*

todo, de disputa de diferentes registros en los que se expresan o se hacen manifiestos la anulación de la resistencia ontológica[320] y los efectos del poder colonial. Habría también que agregar que poner el acento en el plano de la experiencia vivida del sujeto colonizado (dimensión existencial) no quiere decir que se trate de una reducción antropológica del uso de conceptos y de la comprensión de la matriz ontológica colonial. Por el contrario, esto atañe a la orientación por la que hemos optado para hacer patentes los escenarios en los que se manifiesta el poder colonial en su dimensión ontológica, a saber, una discusión que, si bien toma como referentes postulados sobre los efectos del poder colonial en el plano de la colonialidad del ser, no se limita a esto, pues, como lo mostraremos más adelante, las implicaciones de la diferencia ontológica colonial van incluso más allá de esta variable de la colonialidad. Por último, vale la pena añadir que este movimiento es necesario para identificar otro tipo de cuestiones que hasta aquí no nos hemos formulado, pero también otros autores, otras voces y otros modos de leer las disputas y acciones decoloniales.

3.1. Historia y trascendentalidad: más allá de la ilusión eurocéntrica

La historia es un campo de luchas y de acciones políticas. No es una simple sucesión de hechos o de meras representaciones de la realidad; es el escenario donde se gestan las relaciones sociales, de producción, de cuidado, pero además donde se juegan las posiciones de poder, los privilegios, el acceso a lugares de incidencia, de debate y control público, etc., todos estos asuntos políticos. Darle la espalda a la historia es seguir permitiendo, no solo la invisibilización de actores que han dinamizado la acción política, sino además las luchas por la reivindicación de derechos colectivos de pueblos y comunidades que *históricamente* han sido subordinados.

[320] Lo que aquí intentamos describir como la anulación de la resistencia ontológica ha sido reconocido por Christian Soazo Ahumada, siguiendo también la obra de Fanon, bajo el concepto de *reducción aesthesica*: "Por tanto, el marco ontológico y epistémico generado en este proceso se basa en el fenómeno de "reducción aesthesica" (nula resistencia ontológica del negro, según Fanon) caracterizado en *Piel negra, máscaras blancas* como epidermización, siendo el rasgo distintivo de la categoría "experiencia vivida del negro" surgida en el contexto descrito. C. SOAZO AHUMADA, «Espacio colonial y aesthesis soberana: praxis decolonial desde la experiencia vivida del negro según Fanon», *Pléyade*, vol. 21, 1, 2018, p. 95.

La historia es materialidad, no es una determinada serie de desarrollos sociales. No se trata de una simple realización de progreso dirigido por una "razón universal" que ha predispuesto el orden mismo de las cosas. Estas son, antes que nada, el resultado de la acción de los seres humanos. No corresponden a ningún criterio metafísico, sino al sentido mismo de las prácticas humanas. Por ello, el olvido de la historia, no solo como acto inconsciente sino, más aún, como gesto político, se constituye en la mayor barrera para generar las condiciones materiales para la emancipación, sublevación y liberación de los pueblos. Tales condiciones, como dijera Marx, hay que buscarlas en el seno de la historia. Desconocer esto abre el camino a una sociedad despolitizada, desprendida de asuntos políticos, y desesperanzada frente a un régimen que continúa generando brechas sociales, exclusión, discriminación, racismo y sexismo.

Hemos advertido a lo largo de los capítulos precedentes que al proceso de despolitización de la economía le es concomitante una idea particular de historia, subsidiada por la una filosofía de la historia eurocéntrica, especialmente de corte trascendentalista. Esta idea de historia se conjuga con la matriz colonial de poder, y su ensamblaje se hace especialmente evidente en contextos como el de América Latina. Agreguemos que dicha matriz es *constituyente* en tanto que, a partir de ella, es decir, en el juego de relaciones de poder que en ella convergen, se forman subjetividades (mediante procesos de sujeción y subjetivación) que antes de su instauración no existían. Así, como hemos reconocido, antes de la conformación del sistema-mundo-moderno-colonial no hay indios, ni negros como categorías de diferenciación, sino que éstas son producidas en la conformación del sistema-mundo-moderno-colonial. En este orden de ideas, las subjetividades nunca preexisten a las relaciones de poder, sino que se *constituyen* en éstas.

Sin embargo, esto resulta ser con frecuencia objeto de fuertes reparos y críticas, especialmente al pensamiento decolonial. Lo que parece inquietar tanto a las posturas que creen que pensar la subjetividad a partir de su intrínseca relación con el poder colonial y, por tanto, con su dimensión racial y patriarcal (como se hace desde la decolonialidad) "*son reducciones historicistas posmodernas*", es el hecho de que ésta se limite a procesos históricos de subjetivación y, por ende, se caiga en el "error*"* de "*historizar lo*

trascendental"[321] o, en el peor de los casos, de olvidarlo. De esta manera, lo trascendental se situaría en un *nivel suprahistórico* (o incluso posthistórico) de la razón, independiente de la acción humana.

Lo que desconoce este tipo de posturas es que justamente esta "idea de lo trascendental" (como condición de posibilidad de lo dado, de lo "que es") ya se encuentra en sí misma atravesada por líneas de poder, que en la mayoría de sus exponentes se manifiesta a través de sesgos racistas, coloniales. Así lo han mostrado autores como Emmanuel Chukwudi Eze a partir de su lectura de la filosofía de Kant, quien es justamente uno de los teóricos de lo trascendental[322].

De acuerdo con Eze, la razón tiene color[323] y, por ende, la idea de una razón "pura" anclada en unas condiciones *a priori* (trascendentales) de posibilidad no es más que parte de la misma ficción sobre la que se sienta la modernidad/colonialidad. Olvidar esto es producto del mito que funda la misma modernidad y, en nuestro caso, el desarrollo. Dejar de lado que los elementos (como el espacio y el tiempo) a partir de los cuales se forma la sensibilidad que nos abre la comprensión del mundo (*aesthesis referencial*) como condiciones trascendentales de posibilidad del conocimiento científico (Kant); y, a partir de ello, estimar las demás formas de conocer y producir conocimiento, es producto de una "visión particular de mundo" (*Weltanschauung*) que emerge en un momento específico de la historia con unas consecuencias determinadas y concretas[324]. Este olvido legitimaría el mismo comportamiento (actitud imperial) eurocéntrico de soberbia (*hybris*), de querer fundar un punto cero para establecer las 'condiciones ontológicas' (*a priori*) en las que se debe ser y estar el mundo, ello pues no habría posibilidad de disputar el sistema de

---

[321] Ver por ejemplo la critica que hace Žižek sobre estos asuntos donde muestra su incapacidad para entrever la importancia de la matriz colonial de poder en la constitución de subjetividades modernas, señalando que el develar esta dimensión colonial no es más que un afán historicista posmoderno. Cf. S. ŽIŽEK, *The sublime object of Ideology*, Verso, London, 2008.

[322] Esto sesgo racista se puede ver no solo en la idea de lo trascendental, sino en la mayoría de los postulados de los autores de la época moderna y de la Ilustración. Tal como queda en evidencia en la instructiva obra: Cf. E. C. EZE, *Race and the Enlightenment. A Reader*, cit.

[323] Cf. E. C. EZE, «The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's Anthropology», en Emmanuel Chukwudi Eze (ed.) *Postcolonial African philosophy: a critical reader*, Blackwell Publishers, Cambridge, 1997.

[324] Para Giddens, por ejemplo, dichas consecuencias se expresan en manifestaciones sociales concretas que tienen una repercusión a nivel mundial y que dieron pauta para abordar de manera crítica los problemas derivados de la modernidad. A. GIDDENS, *The consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge, 1996, p. 15.

evidencias sensibles (que es al final el lugar por donde pasan las orientaciones políticas y económicas de un entramado social) sobre el cual se hacen visibles la existencia compartida y los lugares que dentro de dicha experiencia ocupan los diferentes actores en el reparto mismo de lo sensible en el mundo colonial.

Sobre este punto vale la pena acentuar que, en el mundo colonial, "olvidos" (descuidos) de este tipo (por ejemplo, el de los sesgos raciales sobre los cuales se han levantado planteamientos filosóficos como el de lo trascendental y, por supuesto, el paradigma del desarrollo) exteriorizan una suerte de actitud de indiferencia, insidiosa, de mala fe. Anteriormente hemos hablado, con Lugones, de una "gramática de la indiferencia" que genera taras, barreras a las luchas por la integridad, la autonomía y la autodeterminación de los pueblos y comunidades. Se trata de un silencio peligroso (despolitización), violento, que desconoce el vínculo entre la raza, la clase y el género y la forma como esta matriz se despliega en constructos que toman carácter ontológico con pretensiones de violencia y dominación. Como nos recuerda Lugones, no se trata solamente de una 'ceguera epistemológica', de tomar de forma aislada categorías, como la clase, la raza y el género[325], o de no reconocer la conexión entre estos y el despliegue de la historia, el carácter de verdad o la formación del carácter trascendental de aquellos imaginarios que dan sentido a las prácticas o mecanismos de identificación en los cuales se tejen los "nosotros", el "somos" (como el 'nosotros-los-subdesarrollados', que señalaba Silvya Winter). Por ello, y en sintonía con Lugones, no creemos que sea una simple cuestión de pasividad. Es, por el contrario, una estrategia muy activa de la lógica colonial que motiva, por ejemplo, políticas de gobiernos de derecha a pasar por alto las consecuencias del racismo y el sexismo, manifestando su inexistencia en tiempos actuales y desconociendo las conexiones con la violencia intrafamiliar, los feminicidios, las desigualdades en escalas salariales, acceso a educación, etc., así como con los atentados contra la Madre tierra mediante proyectos de megaminería, extractivismos o licencias ambientales.

Hay que permitirse entender que, así como hay una 'razón pura' blanqueada por unos presupuestos provenientes de una visión particular del mundo, también puede haber una 'razón negra', es decir, una razón que también dé cuenta del sujeto que deviene negro

[325] M. LUGONES, «Colonialidad y Género», cit., p. 76.

en el juego de unas relaciones de poder de tipo colonial[326]. *¿Es posible entonces pensar el problema ontológico dentro de las relaciones de poder colonial más allá de la trampa de lo trascendental?*

Anteriormente, también ya hemos dicho que asumir que las subjetividades se forman en medio de relaciones de poder es asimilar que aquellas que se constituyen en el seno de la modernidad se fundan en una experiencia racial (también patriarcal), debido al poder (o mejor, la trama de relaciones de poder) del cual son producto, es decir, el poder colonial. Con esto no estamos queriendo decir que la subjetividad se agota simplemente en los procesos históricos de subjetivación (y que, por tanto, no haya escapatoria a dichas relaciones de poder o que estemos condenados de plano a vivir bajo el yugo eterno de las mismas), es decir, en los procesos o condiciones históricas en que se producen los sujetos; por el contrario, e insistimos en esto, queremos acentuar el carácter ontológico-constituyente de la colonialidad más allá de la reducción historicista-discursiva de representación de la subjetividad, no como derivado de un evento histórico al que llamamos modernidad, sino como parte fundante de la misma.

Al decir que dicha matriz ontológica es constituyente, parafraseando a Santiago Castro-Gómez, nos permitimos subrayar que le es propia la acción de "suspender" un estado de cosas existente y fundar la posibilidad de lo nuevo. Lo novedoso aquí sería justamente la posibilidad de rearticular el *sentido común* que emerge con la sociedad moderna. Dicho de otra manera, el carácter constitutivo (*potentia*) del poder colonial radica en el hecho de generar una voluntad común, de reproducir una nueva forma de ser de la comunidad[327].

---

[326] Cf. A. MBEMBE, *Critique de la raison négre*, La découverte, Paris, 2013.

[327] Debemos indicar que Castro-Gómez hace uso del concepto de *potentia* o *poder constituyente*, en un contexto diferente a la argumentación que aquí seguimos, pero creemos que no excluyente. En su discusión con Žižek señala que encuentra afinidad con el filósofo esloveno en la idea de que el vacío que queda al quitar la noción de sujeto trascendental (como lo hace el "historicismo posmoderno", especialmente en cabeza de Foucault) no puede ser agotado por ninguna representación, ni subsumido por ninguna historia particular. En este sentido, Castro-Gómez encuentra que la crítica del esloveno al "historicismo posmoderno" resulta correcta, en la medida en que éste quiere hacer de la historia óntica el escenario único donde se despliega la experiencia. Con ello, el historicismo posmoderno ignora la dimensión de las condiciones ontológicas de la experiencia, que Žižek remite equivocadamente, de acuerdo con la argumentación de Castro-Gómez, a la falla constitutiva del sujeto" (185). La apuesta de Castro-Gómez aquí es que para comprender la naturaleza ontológica del antagonismo (constitutivo del sujeto) no es necesario recurrir a la figura del *sujeto trascendental*, la cual tiene fuertes implicaciones negativas, como la de pensar "las revoluciones sin sujetos", sino que ya en Foucault y sobre todo en

De esta manera, fenómenos como el racismo y el patriarcado no serían meros prejuicios subjetivos, o representaciones identitarias, sino que formarían parte de la misma estructura que sostiene y constituye los sujetos colonizados. Si bien las relaciones coloniales, mediadas por patrones raciales y patriarcales, se hacen vivas, es decir, dinámicas, en los regímenes locales, o mecanismos de violencia a nivel particular (microfísicas), esto no quiere decir que no se puedan articular y devenir en regímenes globales, lo cual, a su vez, tampoco excluye el hecho de que, siendo ya lógicas globales, es decir, consolidadas, puedan tener un "efecto de retorno" sobre las más locales. Por esta razón, el orden colonial no puede ser pensado con independencia de las relaciones sociales de servidumbre y dominación.

La pregunta de fondo que surge aquí nos lleva a indagar cómo esas relaciones microfísicas de poder (para seguir utilizando los términos de Castro-Gómez), es decir, diferentes tipos de expresiones de violencia colonialista, tal como las legitimadas por mecanismos como el desarrollo en contextos específicos y que hemos descrito en los capítulos anteriores, sobre todo con relación al concepto de "proyecto de muerte", se anclan en el *sentido común* de una sociedad. Dicho de otra manera, habría que interrogar la naturaleza del proceso mediante el cual la matriz ontológica del poder colonial, en tanto constituyente, "suspende" el estado de cosas existente para fundar un orden nuevo.

Leído este problema desde la dimensión ontológica de la colonialidad, tendríamos que decir de entrada que aquello que se "suspende" es el sis*tema de referencias* del sujeto colonizado a partir del cual éste puede ejercer algún tipo de 'resistencia ontológica', lo cual conlleva la instauración del orden colonial, que impone de manera hegemónica otro sistema de referencias con relación al cual el sujeto colonial ha debido situarse. Hace falta advertir que este proceso de "suspensión" no implica necesariamente la eliminación por completo del marco referencial; podría permitir, además, la posibilidad de una doble vía, de un doble sistema de referencias que coexisten en el sujeto colonizado, tal como lo mostraremos más adelante. Desde ahora, reconoceremos a la acción de suspender tal

Nietzsche, se encuentra presente una ontología del poder que proporciona los elementos necesarios para comprender la dimensión ontológica del antagonismo, especialmente a partir de la idea de *potentia* o *poder constituyente*. S. CASTRO-GÓMEZ, *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y crítica historicismo postmoderno*, cit., p. 189.

sistema de referencias como la posibilidad de despotenciar (limitar) la resistencia ontológica adoptada por la matriz ontológica del poder colonial.

Hay que cuestionar, entonces, en qué consiste la "trampa de lo trascendental" (historia trascendental) y la manera como ésta logra suspender el sistema de referencias del sujeto colonizado. Para esto, el plano de la experiencia vivida (pensamiento existencial) nos puede contribuir a exteriorizar elementos claves en el análisis de este problema, es decir, a explicitar las condiciones ontológicas de la experiencia vivida del sujeto colonizado y de la naturaleza de las relaciones de dominación que subyacen a dicha experiencia[328]. Para ello, vale la pena cuestionarse: ¿qué sentido tiene pensar la experiencia particular del sujeto colonizado en el contexto de la historia? ¿Es realmente una experiencia particular y, en ese sentido, historizada? ¿En qué sentido la pregunta por la experiencia vivida del sujeto colonizado concierne a la pregunta por el ser (región ontológica) y no simplemente al espectro de una historia óntica en la cual se agotan los procesos de subjetivación? ¿Verdaderamente la pregunta ontológica en el sujeto colonizado tiende a la pregunta por el ser? ¿Habría otro lugar de esta región ontológica desde el cual pensar la experiencia vivida del sujeto colonizado?

Con esto no queremos decir que haya que abandonar la dimensión universal de la política (o incluso la reflexión política misma); ni siquiera que en luchas que se han gestado en Europa (como la lucha de clases y la potencialidad política del proletariado como agente de lucha) no exista un valor político para las disputas que se gestan en América Latina; por el contrario, queremos decir que es necesario radicalizar la universalidad de la exclusión. Esto significa por lo menos dos cosas: en primer lugar, que la universalidad es una construcción hegemónica, es producto de una articulación política entre diferentes sectores de la sociedad civil que se unen para producir una "voluntad general". La *universalidad* no preexiste a las prácticas articulatorias que la hacen posible

[328] A este respecto, quisiéramos destacar especialmente el trabajo de Lewis Gordon y Paget Henry, por supuesto además de las contribuciones de Fanon, Maldonado-Torres y otros autores con los que dialogaremos en las siguientes líneas. Cf. L. GORDON, *Existentia Africana: Understanding Africana Existential Thought*, cit. Cf. L. GORDON, «African-American Philosophy, Race and the Geography of Reason», en Lewis Gordon, Jane Anna Gordon (eds.) *Not Only the Master's Tools: African-American Studies in Theory and Practice*, Routledge, New York, 2016. Cf. P. HENRY, *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*, Routledge, New York, 2000.

(en esto se distingue del *universalismo*), sino que es un efecto de las mismas[329]. Pero, en segundo lugar, que es necesario poner en evidencia la singularidad e irreductibilidad de los regímenes de dominación coloniales y postcoloniales, sin rechazar la universalidad en nombre del particularismo cultural o de historias locales. Esto lo tenía muy claro Fanon:

> De buenas a primeras puede parecer sorprendente que la actitud del antisemita se emparente con la del negrófobo. Mi profesor de filosofía, de origen antillano, me lo recordaba un día: "Cuando oigas hablar mal de los judíos, presta atención, hablan de ti". Y yo pensaba que tenía razón universalmente, y entendía así que yo era responsable, en cuerpo y alma, de la suerte reservada a mi hermano. Desde entonces, he comprendido que quería simplemente decir: un antisemita es forzosamente negrófobo[330].

El poder colonial emerge violentamente alterando el cuerpo social, la cultura, el horizonte de experiencia humana de los pueblos que son víctima de este fenómeno, pero también el cuerpo del sujeto, las fibras sensibles. Por ello, plantear la historia como un sistema totalitario, con un movimiento y racionalidad propios, independiente de la acción humana, oculta, por ejemplo, el papel del poder colonial en la constitución de subjetividades modernas, justamente como aquellas bajo las cuales se rotula a los "desarrollados", "subdesarrollados", "explotados", "instrumentalizados", etc. El historicismo moderno eurocéntrico olvida su "lado oscuro", el lado colonial. Si bien en este punto entendemos que Europa no es lo mismo que eurocentrismo y que el lugar geográfico (de un autor, por ejemplo) no necesariamente determina su lugar epistemológico de enunciación, las posturas adoptadas frente a temas como el desarrollo, justamente, deben establecer una ruptura en la reproducción del poder colonial, así como dar cuenta de la manera en que se han naturalizado y legitimado estos mecanismos de poder (discursos y prácticas) en contextos coloniales.

De esta manera, con la emergencia del poder colonial, se produce la constitución de una conciencia histórica (sistema de referencias). Es decir, se suspende un estado de cosas existentes (una conciencia provincial, local de mundo) y se funda un nuevo orden geopolítico sistema-mundo-moderno-colonial, en el cual Europa aparece como centro y fin de la historia universal (razón por la cual justamente Dussel argumenta que antes de

---

[329] S. CASTRO-GÓMEZ, *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y crítica historicismo postmoderno*, cit., p. 127.

[330] F. FANON, *Piel negra, máscaras blancas*, cit., p. 119.

1492 nunca hubo empíricamente Historia Mundial, como lo hemos señalado también anteriormente). En este nuevo orden, "la modernidad" es apenas el estado de devenir natural del despliegue de una conciencia histórica (trascendental) que se relaciona con el pasado, la antigüedad, a fin de considerarse a sí misma como el resultado de una transición de lo antiguo a lo "nuevo"[331].

Desde algunas posturas eurocéntricas, que toman a Europa como centro y fin de la historia, la modernidad es un fenómeno que excede en sí mismo los avatares de la historia y que trae consigo la posibilidad de fundar, no un nuevo periodo histórico, sino el nivel de conciencia más elevado de la humanidad. Así, por ejemplo, Habermas dirá que la modernidad es mucho más que una época histórica que tendría su punto de partida en el Renacimiento; se trata más bien de un "estado de la conciencia" del ser humano a partir del cual se da un tránsito de lo nuevo a lo viejo y se produce una "ruptura" progresiva en la historia. Según este autor alemán, plantear la modernidad con relación al Renacimiento es una perspectiva muy reducida, puesto que la modernidad es mucho más que esto. En sus términos:

> La gente se consideraba moderna tanto durante el periodo de Carlos el Grande, en el siglo XII, como en Francia a fines del siglo XVII, en la época de la famosa "querella de los antiguos y los modernos". Es decir, que el término "moderno" apareció y reapareció en Europa exactamente en aquellos períodos en los que se formó la conciencia de una nueva época a través de una relación renovada con los antiguos y, además, siempre que la antigüedad se consideraba como un modelo a recuperar a través de alguna clase de imitación[332].

Bajo este panorama, podría objetarse que posturas como las de Habermas, al asumir la modernidad en un sentido "más amplio", incluso "global" y no meramente provincial o local, se apartan de una posición reduccionista y violenta, eurocéntrica. A esto podría sumársele el hecho de que tal conciencia histórica les abriría la posibilidad a todos los pueblos de vincularse a la historia, de "ser reconocidos" y de efectuar "acciones modernas", lo cual trae progreso y civilización. Pero nuevamente en este punto hay que cuestionar estos ideales de la modernidad: ¿de qué forma se vinculan los pueblos a esta historia? ¿A qué tipo de historia se refieren planteamientos de este tipo? ¿Cuáles son las

[331] J. HABERMAS, «La modernidad, un proyecto incompleto.», en Hal Foster (ed.) *La posmodernidad*, Kairós, México, 1988, p. 20.

[332] *Ibid.*

implicaciones de considerar una conciencia que trasciende a las diferentes épocas de dicha historia? ¿Qué posibilidades de intervención, construcción y transformación histórica tienen los pueblos oprimidos? ¿Escapan realmente planteamientos de este tipo, respecto a la modernidad, a una posición eurocéntrica y violenta?

Sobre los anteriores cuestionamientos se pueden hacer algunas precisiones. En primera instancia, se puede anotar que la genealogía del imaginario moderno, la manera como "lo moderno" y el "reconocerse moderno" se insertan en la historia, en contextos definidos y a partir de situaciones concretas, no remite simplemente a un imaginario abstracto de la modernidad, sino que concierne a la *experiencia vital* de sujetos situados en contextos específicos, ael sentido de una comunidad, a una particular visión del mundo. En este sentido, pensar este componente genealógico permite hacer manifiesto que, realmente, el reconocerse como moderno se inserta en la conciencia histórica que forja el sistema de referencias del sujeto moderno, que posteriormente devino en el imaginario global que se ancla a las relaciones de poder colonial que se gestan después de los procesos de conquista y colonización: permite reconocer cómo una historia local deviene en un diseño global[333].

En segunda instancia, hay que subrayar cómo a partir del empleo del término "moderno" y su relación con el desarrollo de la cultura y la historia europea, se gesta un carácter endogámico del concepto mismo de modernidad. Si lo anterior tiene que vérselas de manera directa con la inserción del imaginario moderno en la historia, este aspecto tiene implicaciones directas en la consolidación de imaginarios culturales que marcaron las fronteras de aquello que es permitido y que no, de aquello que es moderno y aquello que es antiguo (obsoleto).

En tercera instancia, se trata de la consolidación de un imaginario histórico, la idea de una forma de concebir los eventos históricos y la historia misma anclada en el ideal de un devenir, y la formación acumulativa de una conciencia que va estableciendo unos estados deseables para alcanzar. Es la idea de una transición de lo "nuevo" a lo "viejo", mediada por una conciencia de la historia, en sí misma *fuera de la historia*, que va regulando dicho recorrido. Esto es, la radicalización de la modernidad en tanto que aparece

[333] Cf. W. MIGNOLO, *The Darker Side of the Renaissance, Literacy, Territoriality and Colonization*, cit.

dotada de una condición *ahistórica*, que le permite juzgar los eventos y sujetos como históricos, pero que no permite que se le reconozca en dicho plano: *observa, pero no permite ser observada*[334].

3.2. La idea de América en el contexto del "fin de la historia"

3.2.1. Universalidad y posthistoria: desplazando las contradicciones ideológicas

Plantear la historia como un todo racional y progresivo es problemático, no solo por la dirección del despliegue histórico, sino por la concepción de una esencia humana determinada y de una historia que se despliega con independencia de las acciones concretas de los seres humanos (a-histórica en sí misma) hacia un fin específico y predeterminado. Aún más complejo es el hecho de que el resultado nefasto de esta filosofía de la historia de corte trascendentalista es la eliminación de la singularidad de las múltiples formas de subyugación, así como las de resistencia. De esta manera, se termina por considerar que los mecanismos de emancipación o de lucha hegemónica deberían seguir siempre el mismo esquema (cuya única tarea posible es el reciclaje o el cruce de los mismos elementos, la hibridación o la repetición), para hacerlas aparecer como simples momentos de transición hacia el relato de lo "universal". Dicho relato es entendido aquí como la ilusión trascendental del eurocentrismo que, como argumentaremos en las siguientes líneas, desemboca en ideas como las del "fin de la historia".

Anteriormente hemos cuestionado la visión etapista de la historia y hemos insistido en la necesidad de tomar en consideración eso que la razón instrumental niega y que el desarrollismo no acepta: la indeterminación, la contingencia, el acontecimiento. Con esto advertíamos el peligro que acarrea para la acción política transformadora y contrahegemónica asumir una idea de historia a la manera de un guion que conduce las acciones hacia una meta, ya predispuesta de antemano, en el marco de unas leyes históricas, guion en el que el sujeto es un mero intérprete, un gestor. Con esto nos permitíamos llamar la atención sobre los riesgos que pueden derivarse de cierta

[334] Esto es lo que describe Santiago Castro-Gómez, en su tesis de *La* hybris *del punto cero*, como lo anotábamos ya en el primer capítulo: "Ubicarse en el punto cero equivale a tener el poder de un *Deus absconditus* que puede ver sin ser visto, es decir, que puede observar el mundo sin tener que dar cuenta a nadie, ni siquiera a sí mismo, de la legitimidad de tal observación". S. CASTRO-GÓMEZ, *La poscolonialidad explicada a los niños*, cit., p. 63.

comprensión teleológica de la historia, sobre todo con lo relacionado al legado del pensamiento marxista y a su énfasis en la lucha de clases y la esencialidad de un sujeto de lucha política. Ahora tendremos que agregar que, más allá de Marx, algunas lecturas del pensamiento de Hegel y del idealismo alemán, como las hechas por el pensador ruso Alexandre Kojéve, han dado lugar a un sin número de interpretaciones en torno a la concepción del paradigma histórico de Occidente y las dinámicas geopolíticas que de allí se desprenden.

Una de las interpelaciones más sugestivas es la del autor estadounidense Francis Fukuyama. En su ya famoso libro *El fin de la historia y el último hombre* (publicado originalmente en 1992, justo después de eventos como el fin de la Guerra fría y la caída del muro de Berlín), sostiene que la historia humana debe ser vista como una tensión permanente entre diferentes regímenes o formas de organización social. En ella, las sociedades se impugnan unas a otras, a veces mediante la conquista violenta, otras veces por la superioridad política o militar. Supone una sucesión de estadios en los que se van eliminando paulatinamente ciertas contradicciones de la etapa anterior, hasta que progresivamente se llega a una sola forma de organización social que, desde su visión, no es más que la de la democracia liberal. De esta forma, en la medida en que desaparezcan las contradicciones internas de este sistema, dejan de existir alternativas, líneas de fuga; a partir de ello se asume que se ha llegado al "fin de la historia", es decir, a la etapa final de la evolución de la humanidad, que este autor denomina el momento "poshistórico".

Para este autor, la historia sigue un recorrido donde no es posible el cambio de sentido o dirección. Sin embargo, el itinerario puede resultar no ser del todo rectilíneo, ya que hay conflictos, tensiones históricas, ciertos avatares que pueden desviar momentáneamente el decurso del proceso. No obstante, ningún hecho, por más fuerte que sea, puede anular el devenir natural de la evolución de la historia universal. Adicionalmente, según Fukuyama, la historia toma dirección porque la evolución de la sociedad está en gran parte condicionada por la ciencia moderna y el conocimiento científico. Si bien no es el único motor, pues también aparece el deseo de reconocimiento, sí demarca el horizonte por seguir y la dinámica de progreso como intrínseca a la idea misma de Occidente, tal como lo veíamos en el primer capítulo.

Le lectura de autores como Fukuyama en torno la idea del "fin de la historia" se apoya en hechos históricos como la derrota de la monarquía prusiana por parte de Napoleón en la batalla de Jena, el triunfo de los ideales de la Revolución francesa y, como se afirma, la inminente "universalización" del Estado que incorporaba los principios de libertad e igualdad. Estos axiomas, desde tal perspectiva, se constituyen en la condición de posibilidad para la emergencia de un Estado homogéneo y universal que marcaría el fin de la historia, el cual, a su vez, encontraría su catalizador en la figura del Estado democrático de libre mercado, en la medida en que éste reconoce y protege, a través de un sistema de leyes, el derecho universal del ser humano a la libertad y le da la posibilidad de elegir a sus propios gobernantes:

> Lo que podríamos estar presenciando no es simplemente el fin de la Guerra Fría o la desaparición de un determinado período de la historia de la postguerra, sino el fin de la historia como tal: esto es, el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental como la forma final de gobierno humano[335].

Según Fukuyama, esta homogeneidad se debe a que, dentro de dicho Estado, todas las contradicciones tienden a resolverse y todas las necesidades humanas se satisfacen. Si bien reconoce que el fin de la historia no será motivo de felicidad (como se advierte al inicio del capítulo quinto de su obra citada), señala que la lucha por el reconocimiento, el coraje de arriesgar la propia vida por una meta puramente abstracta, la lucha ideológica a escala mundial que exigía audacia, coraje, imaginación e idealismo, serán reemplazados por el cálculo económico, la interminable resolución de problemas prácticos, es decir, por la figura de un individuo satisfecho que, gracias a su propio "esfuerzo" y "trabajo" (o gestión), resuelve problemas técnicos, se dedica al medio ambiente y complace sus sofisticadas demandas como consumidor[336]. Para estas consideraciones, derivadas de la tesis del "fin de la historia", no habría nada que transformar, sino solo gestionar, pues quedaría abolida toda posibilidad de lucha en torno a los grandes asuntos, lo que daría lugar, entonces, al desarrollo incesante de la actividad económica capitalista.

Sin embargo, a pesar de este ideal de homogeneidad, del diagnóstico de la posthistoria (fin de la historia), de la tendencia a una historia universal, del universalismo

---

[335] F. FUKUYAMA, *¿El fin de la historia? y otros ensayos*, Alianza Editorial, Madrid, 2015, p. 57.
[336] *Ibid.*, p. 100.

político y del triunfo de los valores democráticos liberales sobre otras ideologías, la realidad es que aún persisten los conflictos y que muchas sociedades presentan rasgos de desigualdad e inequidad en el acceso a recursos, entre otros problemas que no ha podido resolver el tecnicismo económico. Al decir de Fukuyama, los conflictos persisten porque el mundo estaría dividido entre una parte que todavía sería histórica y una parte que ya sería posthistórica, es decir, donde los designios de la historia ya se han cumplido. Estos conflictos se entienden como un retorno de los nacionalismos y las luchas religiosas en las culturas que no han conseguido incorporar "la idea de Occidente", esto es, un Estado democrático y liberal que pueda satisfacer a los seres humanos, poner fin a la lucha por el reconocimiento y garantizarles el libre despliegue de sus capacidades:

> Esto no implica en ningún caso el fin de los conflictos internacionales *per se*. Pues el mundo, en este momento, estaría dividido entre una parte histórica y una parte posthistórica. Incluso podrían darse conflictos entre los Estados que todavía permanecen en la historia, y entre estos Estados y aquellos que han llegado al final de la historia. Seguiría existiendo un alto y quizás creciente nivel de violencia étnica y nacionalista, puesto que se trata de impulsos que no se han superado del todo, incluso en algunas regiones del mundo posthistórico[337].

Con estos argumentos, Fukuyama se propone demostrar que la extensión planetaria de la democracia liberal, basada en la economía de mercado, responde más al mismo movimiento natural de la historia y a su consumación que a los intereses de grandes corporaciones económicas por perpetuar, en diferentes dimensiones y niveles, las desigualdades entre capital y trabajo (olvidando, al parecer, que tales intereses no reflejan precisamente la esencia de la economía de mercado). Dicho de otra manera, se hace del auge del capitalismo liberal el lugar donde vienen a resolverse todas las contradicciones de la historia[338]. Así las cosas, se legitima la idea de que, tal como lo anotábamos en la discusión con Amartya Sen a propósito del problema de la libertad, en una sociedad democrática la arena pública no es más que el espacio instrumental donde se puede aspirar a lograr metas privadas sustanciales de todo tipo. La búsqueda del sentido es un asunto individual y no social. El individuo es responsable de autogestionarse y, por tanto, garante de su propio éxito. El objetivo de esta estrategia hegemónica consiste en apartar cada vez

---

[337] *Ibíd*., p., 99

[338] L. CADAHIA, *Mediaciones de lo sensible. Hacia una nueva economía crítica de los dispositivos*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2017, p. 92.

más las decisiones públicas del control político y hacer de ellas una responsabilidad exclusiva de los técnicos, llevando a cabo una despolitización de las decisiones fundamentales, tanto a nivel económico, como a nivel social y político[339].

De esta forma, a la pregunta kantiana de si es posible escribir una Historia Universal en sentido cosmopolita, Fukuyama responde enfáticamente que sí. Sin embargo, la condición para ello es que todas las culturas incorporen y naturalicen el modelo civilizatorio que representa la idea de Occidente, es decir, el paradigma de la ciencia moderna, el capitalismo económico y la democracia liberal como ideología política, y se desenvuelvan en dicho modelo de la mejor manera, ,. Lo anterior, para la lectura que aquí proponemos, resulta bastante problemático.

En contraste con los planteamientos del autor estadounidense, tenemos que formular la pregunta por cómo América, y particularmente América Latina, se inserta (o queda inmersa) en esta teleología histórica. Hay que cuestionar la forma en que se aborda la discusión en el plano histórico, es decir, revisar si América se vincula a la historia como un mero accidente, como un proceso natural hacia el camino de la posthistoria, o como un agente que posibilita la construcción y transformación de un mundo en proceso de permanentes transiciones, pues reconocemos como punto de partida que inscribir de nuevo estas problemáticas en un discurso histórico nos permite retomar el papel imprescindible de la acción política y la posibilidad de revertir los mecanismos que han mantenido y reproducido el poder colonial.

Del planteamiento de Fukuyama podemos extraer tres aspectos que nos pueden ayudar a la discusión: la idea de racionalidad, de la mano del modelo de la ciencia moderna eurocéntrica; la idea de universalidad, en conjunto con la idea de un Estado liberal y los patrones de consumo promovidos por el capitalismo; finalmente, la idea de homogeneidad, amparada en la teleología histórica que entiende los conflictos con independencia de criterios clasistas, raciales, sexistas o ideológicos y que se dirige hacia un estadio posthistórico (una posición *ahistórica* en sí misma), donde no hay nada que transformar y, por tanto, no hay lugar para la emancipación ni la resistencia.

[339] *Ibid.*

Ahora bien, desde el primer capítulo hemos advertido que se debe reconocer la incidencia de las ideas de América, en primera instancia, y de América Latina, posteriormente, en asuntos como el de la transformación del imaginario social sobre el tiempo (historia) y el espacio (territorio), en la consolidación del ideal científico, en la producción de la explotación y división del trabajo, en la consolidación de un programa humanista ilustrado que repercutirá de manera directa en la legitimación del orden moderno/colonial sobre el cual se funda el orden capitalista. Por ello, lo que nos interesa ahora es indicar cómo las ideas de América (siglo XV) y América Latina (siglo XIX) aparecen, quedan integradas (conectadas por la matriz colonial de poder) y son funcionales al proyecto histórico de la modernidad/colonialidad, que deja a los pueblos precolombinos y mestizos fuera de la construcción de la historia, pero aún más, el proceso (histórico y político) mediante el cual se 'suspende' el sistema de referencias del sujeto colonizado en el contexto latinoamericano.

Por esta razón, a continuación, acudiremos a los argumentos formulados por Edmundo O'Gorman, José Luis Abellán y Walter Mignolo en torno a las dinámicas históricas a través de las cuales se construyen las ideas de América y de América Latina, así como la contribución de estas ideas a la consolidación de un orden geopolítico mundial que tiene en su base una matriz de poder colonial.

3.2.2. Ontología e historia en el encubrimiento de "América" y "América Latina"

El famoso texto *La invención de América* del pensador mexicano Edmundo O'Gorman, que apareció por primera vez en 1958, propone una lectura desde la cual se asume que América y su llegada al devenir de Occidente es, ante todo, un hecho histórico. Como se sabe, Colón suponía haber llegado a Asia; no obstante, la posteridad significó no solo la confirmación del "nuevo" continente, sino también el proceso *ideológico* que generó una idea hasta entonces inédita, la de un continente antes inexistente. El punto central de este autor es la discusión en torno al concepto de "descubrimiento" y, por ende, el "significado de la empresa de Colón".

Por ello, como punto de partida para su disertación, O'Gorman señala la imposibilidad de reconocer que los viajes de Colón (su hazaña) tuvieran que ver, al menos directamente, con América, pues ese "Ser América" no existía. Es decir, no se puede

entender a América como una entidad preestablecida y, por ello, no podría existir una América plenamente hecha, plenamente constituida para el momento de la llegada de Colón a estas tierras. De esta forma, el "descubrimiento de América" no sería más que un dogma historiográfico europeo, uno más, como la idea misma del fin de la historia. Lo interesante de la propuesta de lectura de O'Gorman no es examinar cómo, cuándo y quién descubrió a América, sino entender que la idea misma de que América fue descubierta es una manera adecuada de entender los acontecimientos, es decir, no hacer una historia del descubrimiento de América, sino de la idea del descubrimiento de América, de la invención de América (como concepto), una historia cargada de imposiciones, violencia y muerte.

Lo que esto no muestra es que la idea de que "Colón descubrió América" no procede del fundamento empírico del hecho interpretado (pues, como se sabe por las crónicas y relatos historiográficos, Colón murió sin la conciencia verdadera de aquello con lo cual se había topado), es decir, no se trata de una interpretación apoyada en hechos (*a posteriori*), sino de una interpretación fundada en una idea previa acerca de los hechos (*a priori*)[340]. De esta forma, podríamos considerar esta interpretación en su sentido de trascendental, como condición de posibilidad (*a priori*) de un fenómeno, en este caso, la idea de América.

En sintonía con O'Gorman, diremos que de lo anterior se desprende una necesidad manifiesta de considerar la historia dentro de una perspectiva ontológica amplia, es decir, como un proceso productor de entidades históricas, en el que se juegan diversas relaciones de poder (tanto de dominación como de resistencia) y no ya, según es habitual, como un proceso que da por supuesto, como algo previo, en un sentido restringido, el ser de dichas entidades y en sentido del despliegue de su existencia. Bajo esta premisa, este pensador mexicano asume que el concepto fundamental de esta manera de entender la historia es el de "invención", porque el de "creación", que supone producir algo *ex nihilo*, solo tiene sentido dentro del ámbito de la fe religiosa. Como consecuencia de esto, O'Gorman entiende que la clave para resolver el problema de la aparición histórica de América estaba en considerar tal suceso como el resultado de una invención del pensamiento occidental y no como el de un descubrimiento meramente físico, realizado, además, por casualidad[341].

---

[340] E. O'GORMAN, *La invención de América*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 17.
[341] *Ibid.*, pp. 9-10.

Al asumir esta perspectiva en el análisis de la determinación del ser de América, queda en evidencia en el estudio realizado por O'Gorman el hecho de que a la imagen de mundo que imperaba a inicios del siglo XV no le correspondía ningún ente que tuviera el ser de América: "Real, verdadera y literalmente América, como tal, no existe a pesar de que exista la masa de tierras no sumergidas a la cual, andando el tiempo, acabará por concedérsele ese sentido, ese ser"[342]. Es decir, no se puede entender a América como una entidad preestablecida; por ello, una historia de América, plenamente hecha, plenamente constituida, no podría existir para el momento de la llegada de Colón a estas tierras.

Así las cosas, ante la imposibilidad del "descubrimiento"[343], O'Gorman se cuestiona en torno al significado que tuvo el "Proyecto de Colón". Sobre esto formula tres argumentos: en primera instancia, el hecho de que la idea de Colón era una mera hipótesis que necesitaba de comprobación empírica (de allí las pruebas que le exige la Corona española a Colón); se trata entonces de una hipótesis *a priori.* De otro lado, esta hipótesis (suposición), afirma el pensador mexicano, se pudo dar gracias a la imagen que previamente tenía Colón acerca de la longitud de la Tierra y su lugar en el universo, en la que todavía se hacía patente, de alguna manera, el paradigma geocéntrico. Finalmente, la hipótesis de Colón no solo era *a priori*, sino además incondicional y necesaria; más que ser una idea, era una "creencia". No solo pensaba que hubiese llegado al extremo oriental de la Tierra, sino que además lo creía. De esta manera, concluye O'Gorman: "El significado histórico y ontológico del viaje de 1492 consiste en que se atribuyó a las tierras que encontró Colón el sentido de pertenecer al Orbe de la tierra", datándolas así con ese ser, mediante una hipótesis *a priori* e incondicional"[344].

Por su parte, el filósofo español José Luis Abellán distingue en la reflexión del origen de la palabra "América" dos acepciones: como entidad geográfica y como entidad histórica. En su trabajo, se propone tomar como orientación y base la primera acepción para luego dar paso al concepto de América como entidad histórica. Este autor advierte

---

[342] *Ibid.*, p. 79.

[343] Como el mismo O'Gorman muestra, dicho acto no puede ser considerado un "descubrimiento", pues éste implica un acto intencional, una conciencia del descubrir algo nuevo. "El acto responde a un ciego fenómeno telúrico indiferente al destino humano". *Ibid.*, p. 38. Anteriormente hemos advertido las conexiones entre la idea de una historia progresiva, de su desarrollo natural, es decir, como un progresivo desarrollo del espíritu humano en marcha hacia la meta natural de su libertad, con el proyecto despolitizador y violento de la colonialidad.

[344] *Ibid.*, p. 87.

que la palabra "América" ha tomado diferentes significados en distintos contextos, recordando que en el caso de la población española cuando se refiere a América se denota con dicho término a Hispanoamérica. Por otro lado, en los Estados Unidos se usa tal palabra para indicar este país. Esto evidencia que se ha pasado de un sentido general de la palabra "América", como expresión de la unidad continental, a un sentido restringido[345]. Ahora bien, según el autor, para esclarecer la significación de dicha palabra, hay que enfrentarse a ella, no como un vocablo, sino como una "idea" que encierra en sí misma un conjunto de significaciones y unas características determinadas.

Para empezar la argumentación desde el punto de vista geográfico, toma la famosa frase con la cual se suele empezar los libros de Historia de América: "*Colón descubrió a América*". Así, el autor español la descompone en tres momentos, aludiendo que ella supone:

> …primero, que existe una entidad, un objeto en sí mismo considerado y plenamente constituido, que es América. Segundo, un acto de descubrimiento de América, como autónomo e independiente de la intencionalidad con que se realiza. Y, tercero, un sujeto, Colón, con la intencionalidad de descubrir América, que tampoco tuvo, porque previamente se ha supuesto la existencia de un objeto, 'América', que trata de descubrir[346].

Abellán, que en esto coincide con el pensador mexicano recién mencionado, se formula la pregunta: *¿cómo y cuándo aparece América, ya sea como entidad geográfica, ya como entidad histórica, en la conciencia de la humanidad?* Ante este cuestionamiento se responde que esto se produce cuando se produce la evolución del "ser-asiático" al "ser-americano".

Lo primero a lo que apela este autor son las pruebas que le exigen a Colón los Reyes Católicos, a raíz de su escepticismo infundado a causa de las dudas con respecto a la empresa del navegante. Estas exigencias se podrían sintetizar en dos: encontrar islas próximas a la tierra firme y encontrar el paso marítimo que utilizó Marco Polo entre el océano Índico y el Atlántico[347]. Como es evidente, Colón no puede cumplir el segundo

---

[345] J. L. ABELLÁN, *La idea de América. Origen y evolución*, Iberoamericana -Vervuert - Bonilla Artigas Editores, Madrid, 2009, p. 25.

[346] *Ibid.*, pp. 26-27.

[347] *Ibid.*, p. 32.

requerimiento (el cual se encargó en su tercer viaje entre 1498 y 1500) y tuvo que admitir la existencia de una masa continental de tierra a la cual llamaría "Tierra de Paria". Por otra parte, Vespucio creía que el paso hacia el Índico estaría más al sur de lo que se había navegado en anteriores viajes. Así, emprende una nueva exploración por estas latitudes, que resultaría ser también un fracaso si se tiene en cuenta el propósito de ella. De aquí que Vespucio cambie de parecer, lo que queda consignado en su carta conocida con el nombre de *Mundus Novus*. De esta manera, puede decirse, empieza a producirse la evolución del "ser-asiático" al "ser-americano".

Es importante resaltar este aspecto, porque evidencia el paso de la consideración de unas tierras ya constituidas con un significado propio como las asiáticas, a la idea de unas tierras sin determinación ontológica: "Se trata de una unidad geográfica separada y distinta de Asia, e indeterminada ontológicamente, pues desecha el concepto de 'Nuevo Mundo'; es el mismo mundo en que vivían los europeos, si bien, una parte del mundo desconocida hasta entonces"[348].

Ahora bien, a la pregunta de cómo y cuándo aparece América, ya sea como entidad geográfica, ya como entidad histórica, en la conciencia de la humanidad, hay que responder: aparece en el momento en que Vespucio se da cuenta de que no es ningún nuevo mundo, sino que es parte del mismo, una cuarta parte que afectaría los esquemas de la organización geopolítica de aquel entonces: "Este nuevo continente, o cuarta parte del mundo, recibe, pues, el nombre de "América", que quiere decir "Tierra de Américo", por ser el primero que toma conciencia de la realidad de la misma"[349].

De esta manera, es justo pensar que el origen de la palabra "América" provenga de la primera persona que tomó conciencia de esta realidad; pero aún esta realidad se encuentra desprovista de contenido ontológico. Por ello, hay que mencionar que en el proceso de "invención" de América, tesis con la cual está de acuerdo el autor español, se trata de hacer de ésta otra Europa. No obstante, dicha concepción se manifiesta bajo una

[348] *Ibid.*, p. 36.
[349] *Ibid.*, pp. 36-37.

doble actitud: "primero, como inmenso territorio apropiable y explotable, en beneficio propio, y segundo, como mundo de liberación, de promesa y de futuro"[350].

Para este autor, la aparición del concepto de América muestra un proceso en el cual ser e historia se confunden. Lo que quiere decir que usar la categoría de "invención" es una forma de explicar el paulatino surgimiento de un ente –en este caso América– en el ámbito de la historia occidental; ente que va adquiriendo contenido específico a medida de su aparición, de modo que su mismo ser depende de la forma en que ésta se realiza[351].

Tanto en el caso de O'Gorman como en el de Abellán, encontramos la necesidad de una nueva comprensión de historia en la cual se asuma la construcción del "ser de América" como producto de un proceso hegemónico, engañoso (de mala fe), ideológico en el que se construye una entidad histórica a partir de postulados a priori (trascendentales) que legitiman la supremacía moderna/colonial/capitalista/blanca/patriarcal, que legitimará el desarrollismo y que han puesto a América en el decurso de una carrera progresiva hacia el fin de la historia, como el destino al que está condenada la humanidad. En esta carrera histórica, la existencia se condiciona por los designios históricos del ser.

De otro lado, vale la pena añadir que en el caso de Walter Mignolo la preocupación se centra en la idea de América Latina. Anteriormente (primer capítulo), hemos reseñado en una nota al pie de página que este autor entiende que con el surgimiento de la idea "América Latina"[352] a finales del siglo XVIII y buena parte del siglo XIX se produjo el

---

[350] *Ibid.*, p. 37.

[351] *Ibid.*, p. 38.

[352] Es importante aclarar en este punto que el término "América Latina" surge en el marco de un ambiente intelectual que se ha reconocido como el Romanticismo latinoamericano. Con Mignolo hacemos referencia al "proyecto político" llevado a cabo por las élites criollas que desembocó, primero, en los procesos de independencia y, posteriormente en la construcción de los Estados-Nación; proyecto que se legitimará, como lo muestra el autor argentino, en la matriz colonial de poder. Nuestro interés es mostrar cómo la idea de "América Latina" tiene una base colonial que puede rastrearse históricamente (como un proceso de construcción de entidades históricas) desde la construcción misma de la idea de América en el siglo XVI. Sin embargo, hay que reconocer que el término fue co-acuñado, en el mismo año de 1856, por el pensador chileno Francisco Bilbao y el colombiano José María Torres Caicedo, quienes, en medio del espíritu del Romanticismo, hacen sus contribuciones políticas e intelectuales al problema de la identidad cultural latinoamericana y a las iniciativas integracionistas de la época. En el caso de Bilbao, el término fue utilizado en su conferencia ofrecida en París en dicho año, la cual fue publicada bajo el título "*Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las Repúblicas*". Por su parte, Torres Caicedo da a conocer el término en su famoso poema denominado "Las dos Américas" (que aparece también en 1856); posteriormente (1879) aparecerá su libro "Sociedad de la Unión Latino-Americana", donde hace una exposición sistemática del uso de este concepto. Para abordar y profundizar esta

primer reordenamiento del mundo moderno-colonial. Mignolo alude a que "América Latina" fue el nombre que hacia dicha época se eligió para denominar la restauración de la "civilización" de la Europa meridional, católica y latina en América del Sur y, al mismo tiempo, reproducir las ausencias (de los indios y los africanos) del primer periodo colonial. Para él, la "idea" de América Latina es la triste celebración por parte de las élites criollas de su inclusión en la modernidad. Así mismo, señala que "América Latina" no es un subcontinente, sino el proyecto político de las élites criollo-mestizas. Por un lado, simbolizaba la idea de una nueva unidad continental, pero, por otro, trajo aparejado el ascenso de la población de origen europeo y el aniquilamiento de pueblos indígenas y de origen africano[353].

Si bien Mignolo hace su aproximación desde la perspectiva decolonial, encuentra puntos de contacto con lo planteado por O'Gorman y Abellán. De esta forma, sostiene que "América" nunca fue un continente que hubiese que descubrir, sino una invención forjada durante el proceso de la historia colonial europea y la consolidación y expansión de las ideas e instituciones occidentales. Los relatos que hablan de "descubrimiento" no pertenecían a los habitantes de Anáhuac ni de Tawantinsuyu, sino a los europeos[354]. De esta forma, distingue entre "descubrimiento" e "invención" como dos paradigmas, dos lugares de enunciación para entender un mismo fenómeno. Así mismo, asume la problemática como una cuestión ontológica y no meramente discursiva, hermenéutica o historiográfica. Por ello, sostiene:

> La *colonización del ser* consiste nada menos que en generar la idea de que ciertos pueblos no forman parte de la historia, de que *no son seres*. Así, enterrados bajo la historia europea del descubrimiento están las historias, las experiencias y los relatos conceptuales silenciados de los que quedaron fuera de la categoría de seres humanos, de actores históricos y de entes racionales. En los siglos XVI y XVII, los «condenados de la tierra» (como catalogó Frantz Fanon a los seres colonizados) eran los indios y los esclavos africanos. Por esa razón, los misioneros y los hombres de letras se arrogaron la tarea de escribir las historias que, según ellos, los incas y los aztecas no tenían y de redactar la gramática del quechua/quichua y el náhuatl tomando el latín como modelo. Los africanos no fueron tenidos en cuenta en el proceso de

discusión sugerimos ver: Cf. M. ROJAS-GÓMEZ, *Identidad cultural e integración. Desde la ilustración hasta el romanticismo latinoamericano*, Universidad de San Buenaventura, Bogotá, 2011.

353 W. MIGNOLO, *La idea de América Latina*, cit., p. 82.

354 *Ibid.*, p. 28.

> evangelización, ya que se los consideraba pura y exclusivamente proveedores de mano de obra[355].

De esta forma, la tesis de Mignolo es que la modernidad y la colonialidad, en tanto dos caras de la misma moneda, operaron para dar forma a la idea de "América" en el siglo XVI y a la de "América Latina" en el siglo XIX. Ciertamente, esto es posible en la medida en que desde la perspectiva decolonial se asume que la matriz colonial de poder (colonialidad) no desaparece con los procesos independentistas llevados a cabo en el siglo XIX por la mayoría de los países latinoamericanos. Esto es lo que abre justamente la posibilidad de considerar que, aparte de que las voces provengan de los españoles o de los criollos descendientes de europeos que habitaban las colonias, lo que importa en el análisis es la base hegemónica que está de fondo legitimando la enunciación de dichos discursos y de sus prácticas. Si para O'Gorman y Abellán lo relevante era hacer una historia de la idea del descubrimiento y en ese sentido desnaturalizarlo en tanto invención, en Mignolo se trata de estudiar cómo opera la colonialidad, es decir, de develar la lógica encubierta que impone el control, la dominación y la explotación, una lógica oculta tras el discurso de la salvación, el progreso, la modernización y el bien común[356].

En el caso de la idea de "América Latina" y, por supuesto, en el propósito de Mignolo, la punta de lanza ya no será el concepto de descubrimiento, como en el caso de la determinación histórica y ontológica de "América" (O'Gorman, Abellán), sino la idea de "latinidad". El pensador argentino señala que este concepto fue utilizado por intelectuales y funcionarios franceses para tomar la delantera entre los países latinos que tenían intereses en América (Italia, España, Portugal y la propia Francia), pero también para enfrentarse a la continua expansión de Estados Unidos hacia el sur. Así pues, la idea de "América Latina" que se forjó en la segunda mitad del siglo XIX dependió de un régimen identitario fundado en un principio de homogenización que, en el caso de la lectura que hace Mignolo, es la idea de "latinidad"[357]. De esta forma, desde que surgió

---

[355] Las cursivas son nuestras. *Ibid.*, p. 30.

[356] *Ibid.*, 32.

[357] La latinidad aparece aquí solo como un ejemplo de estos intereses identitarios y homogenizadores que configuran la reorganización del poder colonial en el siglo XIX en los países de América Latina. En estos proyectos identitarios y de representación (cultural, nacional, etc.), se articula un tejido de significados que explican la formación de identidades (regionales, de género, de raza, de clase), las formas de comportamientos colectivos, así como la producción de bienes simbólicos, ideas y discursos. En esta dirección, para el caso colombiano el profesor Castro-Gómez señala lo siguiente: "El proyecto

como concepto en el siglo XIX, la "latinidad" fue una categorización ideológica para la *colonización del ser* (diferencia ontológica colonial), ya que, como percibe este autor, la idea de América Latina (forjada después de los procesos independentistas) se torna como componente fundamental del *ethos* latino criollo poscolonial: "En realidad la conciencia criolla era más bien una *doble conciencia*: la de no ser lo que suponía que debían ser (es decir, europeos). Ese ser que es en verdad un *no-ser* es la marca de la *colonialidad del ser*"[358].

Así pues, las estructuras coloniales no desaparecen, solo se reorganizan y son asumidas por las elites criollas dominantes del momento, e introducidas a su vez como proyecto ético y político:

> Lo que yo sostengo, entonces, es que "América Latina" no es un subcontinente sino el proyecto político de las élites criollo-mestizas. Sin embargo, el nombre se convirtió en un arma de doble filo. Por un lado, dio lugar a la idea de una nueva unidad continental. Por el otro, trajo aparejado el ascenso de la población de origen europeo y el borramiento de pueblos indígenas y de origen africano[359].

Ahora bien, hay que mencionar que dicha reorganización del poder no se puede entender sin tener en cuenta que el lugar que ocupa América Latina, desde mediados del siglo XIX, en el nuevo orden mundial, es el de una configuración histórico-política y cultural subalterna. En otras palabras, la diferencia colonial que construyeron los ideólogos españoles para justificar la colonización de América es la misma de la cual se

---

de construcción de la nacionalidad colombiana en el siglo XIX implicaba la elaboración de un nuevo entramado cultural, de una red simbólica que direccionará el horizonte de la modernidad deseada por las elites. Había que imaginar la nación, pero esto conllevaba a (*sic*) forjar los actores y los escenarios que sirvieran de base para la existencia real de esa nación. La prensa, los discursos políticos, la ciencia y la literatura jugaron ciertamente un papel importante en la construcción de este imaginario y en la canalización de nuevas sensibilidades. Sin embargo, el papel de la representación estaba concentrado en aquellos que sabían leer culturalmente las claves de la "civilización": los criollos ilustrados, cuyo *habitus* estaba formado en el imaginario étnico y colonial de la blancura. Se proclamaba por ello la superioridad de la sangre hispana y de la piel blanca sobre los grupos indígenas, negros y mestizos. El deseo civilizador era entonces un asunto de violencia simbólica y presuponía unas jerarquías étnicas, sociales y de género que chocaban muchas veces con los principios del liberalismo económico. La "colonialidad" parecía revelarse entonces como la otra cara de esa modernidad deseada". S. CASTRO-GÓMEZ (ED.), *Pensar el siglo XIX: cultura, biopolítica y modernidad en Colombia*, Universidad de Pittsburgh, Pittsburgh, 2003, p. 2.

[358] Las dos últimas expresiones en cursivas son nuestras W. MIGNOLO, *La idea de América Latina*, cit., p. 87.

[359] *Ibid.*, pp. 82-83.

sirvieron las elites criollas para justificar las repúblicas independientes. Es así como se llegan a asumir e interiorizar los mismos discursos coloniales.

Esto lleva al autor a considerar que la élite criolla no supo ver la situación con claridad, puesto que, en lugar de dedicarse al análisis crítico del colonialismo (como los intelectuales europeos se dedicaron al análisis crítico de la monarquía, el despotismo y la Iglesia como instituciones que los antecedieron y los circundaron), eligieron emular a la intelectualidad de Europa, imaginando que las historias locales podían repararse siguiendo el ejemplo de Francia e Inglaterra y ocultando el colonialismo (en el que justamente esos dos países estaban cada día más involucrados) bajo la alfombra[360].

Desde esta perspectiva, y de acuerdo con lo planteado por Mignolo, con la "idea de América Latina" se distorsionó el pasado de modo tal que el periodo imperial/colonial sirviera para encuadrar las protohistorias nacionales, y se incluyeron como parte de "América Latina" acontecimientos históricos que sucedieron después de la invención y adaptación de esa idea. Así fue como la elite criolla, responsable de la construcción de los Estados-nación según los dictados de la modernidad europea, tuvo que remodelar su identidad[361] .

Así las cosas, la "latinidad" contribuyó a disfrazar la diferencia colonial interna con una identidad histórica y cultural que pareciera incluir a todos, pero que, en realidad, producía un efecto de totalidad silenciando a los excluidos. Por lo tanto, la "latinidad" creó un nuevo tipo de invisibilidad para los indios y los descendientes de africanos que vivían en América Latina[362].

De acuerdo con todo lo anterior, podría decirse que la dependencia no desapareció; solo sufrió una reestructuración. En este punto se halla precisamente la diferencia entre colonialismo y colonialidad. El colonialismo tiene distintas ubicaciones geográficas e históricas. La colonialidad, en cambio, es la matriz subyacente de poder colonial que

[360] *Ibid.*, p. 90.
[361] *Ibid.*
[362] *Ibid.*, p. 112.

siguió existiendo en Estados Unidos, América del Sur y el Caribe después de la independencia: "La matriz colonial de poder cambió de manos, pero siguió en pie"[363].

En sintonía con lo anterior, Mignolo reconoce que América Latina es un actor fundamental en el relato de la modernidad. Para él, la modernidad no es un ente que de Europa se desplaza y "llega" a una América Latina ya existente que la estaba esperando. Muy por el contrario, América Latina es una de las consecuencias de la reconfiguración del mundo moderno/colonial. Por ello mismo, resulta un tanto problemático restringir la pregunta ontológica a la región del ser. De esta forma, si bien los aportes de O'Gorman y Abellan son útiles a la hora de entender las conexiones entre historia y ontología y con ello el proceso productor de entidades históricas y, por tanto, visualizar que dichas entidades no tienen un ser previamente constituido, sus argumentos siguen ligados al pensamiento del ser, toda vez que se continúan formulando sus cuestionamientos en torno a la necesidad de buscar el "ser-americano" (el proceso histórico mediante el cual se dio el tránsito del ser-asiático, al ser-americano). Estos autores no logran avanzar más allá de las fronteras del ser. Es Mignolo quien propone la discusión en términos de la colonialidad del ser y quien, gracias a su lectura de autores como Fanon, logra advertir la huella del no-ser, así como su conexión con el proyecto político y ontológico de América Latina.

Esto nos remite a la necesidad de pensar en un nuevo escenario para la discusión del problema ontológico y para la reflexión filosófica en América Latina. Si bien la tradición de la filosofía en Latinoamérica ha procurado buscar una razón latinoamericana, en función de perseguir, cuestionar o tematizar un supuesto "Ser de América Latina", no se ha permitido cuestionar el lado de la negación del ser (no-ser), más que en relación siempre al ser mismo, siempre como exterioridad o dependencia en el registro de un discurso identitario propio de la episteme moderna occidental[364].

---

[363] *Ibid.*, p. 92.

[364] Este asunto lo abordaremos más adelante en términos de "políticas de identidad". Sin embargo, por ahora recordamos en este punto las palabras de Santiago Castro-Gómez, en su *Crítica de la razón latinoamericana*: "Tanto las utopías renacentistas como los discursos sobre el "buen salvaje" son fetichizaciones de un objeto que solo puede ser controlado en la medida en que puede ser reducido a una unidad representable. Los "discursos de identidad" son generados, entonces, a partir de prácticas institucionales de control y dominio que producen narrativamente al otro como un todo homogéneo. Por ello, rechazar estas prácticas colonialistas no significa apelar a una supuesta "autenticidad cultural" del sujeto colonizado, pues este tipo de idealizaciones recaen en el mismo sustancialismo logocéntrico que se quiere superar". S. CASTRO-GÓMEZ, *Crítica de la razón latinoamericana*, cit., p. 146.

3.3. Experiencia vivida y conciencia del mundo colonial

3.3.1. Existencia y trascendencia en la construcción de sentido en el mundo colonial

Las dinámicas coloniales sobre las cuales se han constituido ideas como las del "fin de la historia", "América" y "América Latina" demarcan, además, la conciencia histórica de los sujetos colonizados al suspender su sistema de referencias y anular la resistencia ontológica. El escenario en el cual se produce dicha suspensión no es otro que el de la experiencia vivida, el de la existencia misma (es en este punto donde se conectan existencia e historia, es decir, en el plano de la experiencia vivida y de la formación de la conciencia de mundo).

"Existencia", etimológicamente, significa salir-de (*ex – sistere*). Este término viene del latín y es formado con el prefijo "*ex*", que explicita un "movimiento hacia afuera", y el verbo "*sistere*" que da cuenta del "tomar una posición", "situarse"[365]. Así mismo, de esta raíz también se forman los términos de *exsisto* y *exstiti*, que en sus acepciones siempre denotan acciones de movimiento como salir, levantarse, nacer, originarse y presentarse. Comparte de igual manera una familiaridad lingüística con el término "*stare*", del cual se deriva el verbo "estar" en español, y que remitirá el "estar de pie" en forma firme, pero no fijada, es decir, de ninguna manera permanente, sino inestable o, como lo recuerda Juan Carlos Scannone, de una determinación transitoria, no esencial[366].

De esta forma, la existencia remitiría a un ámbito originario y previo a cualquier conceptualización o esfuerzo por aprehender la experiencia vivida, es decir, es el ámbito anterior al saber de esa misma experiencia, que en cualquier caso siempre remite a un "nosotros", pues el "movimiento hacia afuera", el "tomar una posición", el "situarse" siempre se da con relación a un algo o a un alguien, que de entrada ya determinaría un sentido compartido de experiencia, un sentido comunitario que, después de un ejercicio de mediación, encuentra significación gracias a los distintos proyectos históricos de sentido (diferentes caracterizaciones del nosotros) que elabora el ser humano y frente a los cuales él mismo resiste, se levanta, toma posición. En otros términos, anterior a la

[365] J. M. MIR (ED.), «Ex – sistere», *Diccionario Ilustrado Vox. Latino-español / español-latino.*, p. 172. Ver también la entrada *exsisto -stiti* — 3 intr.: salir, levantarse || nacer, originarse || nacer, presentarse.

[366] Cf. J. C. SCANNONE, «Un nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana», cit.

formación de la autoconciencia (*ego cogito*) y la fijación del ser, existe un nivel de transitoriedad, de inestabilidad, que es pura posibilidad, pura apertura, es decir, es el mismo carácter precario e inestable de "estar" en la vida. Por tanto, el problema de la experiencia vivida se encuentra conectado con el acto de resistencia original de la existencia humana. Dicho de otra manera, la "experiencia vivida" puede leerse en el marco de la resistencia de cara al problema de la existencia. En términos de Jean Wahl, diríamos que "existir" significa "salir del reino de lo posible o de lo absoluto"[367].

Sin embargo, para este autor (y es una posición que compartimos) la idea de existencia es una idea múltiple. Desde el lenguaje aristotélico, Wahl señala que la existencia es algo que se dice de múltiples maneras. Esto plantea la dificultad de intentar establecer un criterio unívoco para definir aquello que es la existencia misma. Sin embargo, y atendiendo al sentido etimológico del concepto mismo, diríamos que aquello que es objeto de la existencia implica por lo menos el movimiento del existir. Este filósofo francés explica dicho "movimiento" de la existencia a partir de la idea de "trascendencia":

> La filosofía de la existencia es una filosofía de la trascendencia; la existencia es *éxtasis*, en el sentido primitivo de la palabra, *salir de uno mismo*; el ser humano es tal en tanto que ha salido de sí mismo, para estar cerca de lo que se manifiesta. Este es el fenómeno de la intencionalidad, introducido en su raíz. El *Dasein* mismo está fuera de sí mismo, es proyectado afuera. La existencia trasciende. Existencia y trascendencia, las dos ideas se unen en la idea de estar-en-el-mundo, en la idea de estar próximo (cerca)[368].

Esta identificación del concepto de existencia con el de trascendencia[369] nos sitúa en la discusión en torno al movimiento del existir, en el encuentro con la otredad, en el cual se despliegan las vivencias de los sujetos (el nosotros). De hecho, el mismo Fanon declarará que entre el blanco y el negro hay, irremediablemente, una relación de trascendencia[370], haciendo alusión justamente a la idea de Jean Wahl. No obstante, el autor caribeño puntualiza que el negro sufre (siente) en su cuerpo de forma distinta que el

---

[367] J. WAHL, *Existence humaine et transcendance. Être et penser*, Éditions de la Baconnière – Neuchatel, Boudry, 1944, p. 26.

[368] *Ibid.*, p. 29.

[369] Aquí hacemos la distinción entre el concepto de trascendencia y el de trascendentalidad. El primero lo tomamos con respecto a su relación con la filosofía de la existencia y el movimiento del existir (Wahl, Fanon) y el segundo, desde su relación con los planteamientos kantianos, como aquellas condiciones que desde el sujeto hacen posible la aparición o constitución del objeto.

[370] F. FANON, *Piel negra, máscaras blancas*, cit., p. 129.

blanco[371]. Al igual que Fanon[372], el mismo Maldonado-Torres (además de los ya mencionados Lewis Gordon y Paget Henry) reconoce que el pensamiento existencial ha ofrecido reflexiones importantes sobre la experiencia vivida, los análisis del ser-en-el-mundo (en su caso, puntualmente hace referencia al pensamiento heideggeriano[373]) que, en sus términos, sirven como punto de partida para entender claves analíticas del problema de la existencia (aunque no necesariamente para entender el problema de la colonialidad del ser), en el que por supuesto hay que inscribir la cuestión alrededor de la experiencia vivida de sujetos colonizados y racializados.

Ahora bien, la apertura de este nivel inestable anterior a toda determinación o fijación demanda en el movimiento del existir (la trascendencia) una "conciencia de trascendencia". Esta conciencia de la trascendencia está relacionada con el sentimiento[374] (referente sensible) y la idea de distancia[375], pues la conciencia implica distancia con relación a eso de lo cual se tiene conciencia. En cuanto a lo primero, diríamos que, ante la dificultad de definir un concepto específico de existencia, hay que pensar más bien un "sentimiento de existencia", es decir, la forma mediante la cual el sujeto se experimenta a sí mismo en relación con el otro. Este sentimiento de existencia (o incluso de inexistencia) explicita un núcleo sensible que se manifiesta en las diferentes vivencias del sujeto, las cuales a su vez dan cuenta de la experiencia vivida para la comprensión de aquello que le acontece permanentemente. Con relación a lo segundo, debemos añadir que la distancia establece el nivel de relación que el sujeto instaura con el mundo, la vivencia misma

---

[371] Ibid.

[372] Son bien conocidas las distintas alusiones que Fanon hace a autores de la tradición filosófica existencial con los que dialoga permanentemente, entre los que se encuentran el ya mencionado Jean Wahl, Karl Jaspers y Jean Paul Sartre, con quien además tenía cercanía. Sin embargo, a pesar del afecto que había entre los dos, Fanon no dudará en hacerle permanentes reparos en su comprensión de la problemática existencial del hombre negro, difundida en textos como el *Orphée noir*: "Aunque los estudios de Sartre sobre la existencia del Otro siguen siendo exactos (en la medida, recordamos, en la que *El ser y la nada* describe una conciencia alienada) su aplicación a una conciencia *negra* resulta falsa. El blanco no es solamente el Otro, sino también el amo, real o imaginario". *Ibid.*

[373] Cf. N. MALDONADO-TORRES, «Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto», cit.

[374] Esta relación de la idea de trascendencia (como existencia) y el sentir es fundamental para los planteamientos de Fanon. Tanto así que, al inicio de su obra *Piel negra, máscaras blancas*, advierte: "Si bien es cierto que la conciencia es actividad de trascendencia, hay que saber también que esa trascendencia está obsesionada por el problema del amor y de la comprensión". F. FANON, *Piel negra, máscaras blancas*, cit., p. 42.

[375] J. WAHL, *Existence humaine et transcendance. Être et penser*, cit., p. 36.

mediada por la conciencia histórica en la que se da toda conciencia de trascendencia, es decir, toda existencia desplegada (extasiada).

Por ahora, digamos que en el mundo vital los sujetos entablan constantes y diversas relaciones con aquello que se manifiesta, que acontece. Estos encuentros están atravesados por principios afectivos fundados en la inmediatez del entorno, el horizonte de vida, la manifestación del otro. Es ahí donde el "yo" descubre que siempre se encuentra en un permanente dirigirse hacia algo (toda vivencia es vivencia de algo). Cuando el ser humano se entrega a la experiencia vivida (la relación inmediata con el mundo), acontece (trasciende). Toda vivencia es un proceso, un acontecimiento, que se da en un entorno inmediato, en un mundo (mundo como totalidad remitiva – momento significativo).

Justamente es aquí donde tiene lugar la formulación heideggeriana de *estar-en-el-mundo* (a la cual también hacía alusión Jean Wahl), utilizada para designar un "fenómeno unitario" a partir del cual se hace manifiesto una determinación existencial del Dasein: «"*Ser", como infinitivo de "yo soy", es decir, como existencial, significa habitar en…, estar familiarizado con… Estar-en es, por consiguiente, la expresión existencial formal del ser del Dasein, el cual tiene la constitución esencial del estar-en-el-mundo*»[376].

Este concepto de mundo y la formulación de *estar-en-el-mundo* se dirigen, entonces, de manera directa a la comprensión del problema de la existencia. Lo que le es más propio al *Dasein* (ser-ahí) es el existir. El existir es un concepto ontológico propiamente dicho. Por ello, Heidegger insistentemente señala que el "estar en medio" del mundo (*das "Sein bei" der Welt*), como existencial, no mienta jamás algo así como el mero estar-junto de cosas que están-ahí[377]. Es decir, no puede ser entendido mediante una caracterización óntica a partir de la cual se asume al mundo como una totalidad de cosas (entes) o el ser de una totalidad de entes, sino como el ámbito dentro del cual vivimos todos los que existimos. Pero aquí, el filósofo alemán entiende la vida no desde el punto de vista orgánico o biológico, sino como experiencia, las vivencias que tenemos cotidianamente (en donde un existente vive). Heidegger agrega que "mundo" no se refiere simplemente a

[376] M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, traducido por Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2018, p. 76. Ver especialmente los parágrafos 12 al 14.

[377] § 12. *Ibid.*

un ámbito teórico que engloba el carácter de ciertas cosas, sino que se trata de un ámbito dentro del cual una persona se desenvuelve, vive:

> El estar-en no se refiere a un espacial estar-el-uno-dentro-del-otro de dos entes que están-ahí, como tampoco el "en" originariamente significa en modo alguno una relación espacial de este género; "in" [en alemán] procede de *innan*-, residir, *habitare*, quedarse en; "an" significa: estoy acostumbrado, familiarizado con, suelo [hacer] algo; tiene la significación de *colo*, en el sentido de *habito* y *diligo*[378].

Al designarlo como fenómeno unitario, Heidegger traza la diferencia (ontológica) entre el "estar-en" como existencial y el "estar-dentro-de" de un ente que está-ahí, en tanto que categoría[379]. Lo que nos interesa aquí de la argumentación de Heidegger es el hecho de mostrar que la descripción "existencial" del estar-en-el-mundo es una tarea que corresponde al plano ontológico, diferente a la descripción "existentiva" del plano óntico que se queda o se dirige a la tematización del ente, concreciones del ente. Lo ontológico es entendido, pues, como la comprensión de las estructuras que posibilitan el pensar, la existencia, etc. Si bien puede haber descripciones a través de casos particulares (como lo mostrará Heidegger con el ejemplo de la vivencia de la cátedra para el caso del campesino de selva negra y del negro senegalés, del cual hablaremos a continuación), estas mismas difieren del contenido (en el lenguaje heideggeriano, las concreciones), pues se dirigen al nivel de la abstracción, incluso de la formalización, que es el nivel ontológico del análisis:

> … al intentar aprehender el sentido de algo en general, echemos mano de objetos particulares con un determinado contenido concreto. Y quizás sea necesaria esta forma de echar mano de [los objetos]. En última instancia, el sentido de «algo en general» implica estar de alguna manera referido a algo concreto, siguiendo sin resolverse el problema del carácter significativo de este "estar referido a"[380].

Los existenciales (como el estar-en) son conceptos (diferentes a las categorías como la de estar-dentro-de" de un ente que está-ahí) que indican la forma de la existencia, buscan describir una estructura sin comprometerse con su contenido, con su concreción, incluso con su materialidad histórica y, por lo mismo, según este autor alemán, no entran

---

[378] § 12. *Ibid.*, p. 75.

[379] § 12. *Ibid.*, p. 77. Heidegger aclara en este mismo parágrafo que este segundo nivel (categorías) se trata de caracteres ontológicos que nosotros denomina "categoriales", entendiendo con ello un género de caracteres que pertenecen al ente que no tiene el modo de ser del *Dasein*.

[380] M. HEIDEGGER, *La idea de filosofía y el problema de la concepción de mundo*, traducido por Escudero, Barcelona, Herder, 2005, p. 82.

en contradicción entre sí. Al decir que estar-en-el-mundo es un "existencial", lo que nos muestra este autor (además de señalar un fenómeno unitario, como ya hemos advertido) es que es que con éste se describe la estructura de la existencia, previa o anterior a toda contingencia histórica. Cada vez que describimos algo, lo estamos comprendiendo, interpretando como algo. Por ello, desde esta perspectiva se sostiene que cuando interpretamos al ser humano, el existir humano, lo interpretamos necesariamente como un algo, un existir, un mundo, etc.

En este mundo de relaciones familiares, cotidianas, el existente (el sujeto) experimenta de una forma en la que se encuentra permanentemente relacionado con las cosas que le acontecen y a las cuales él mismo se da. El existente se muestra en el mundo siempre compareciendo con una cierta disponibilidad, utilidad. Ciertamente, la argumentación heideggeriana mostrará que toda vivencia se da en un mundo circundante, en un entorno inmediato, es decir, el mundo entendido como el ámbito dentro del cual cada persona vive, habita, se desenvuelve de manera familiar.

3.3.2. Racismo, significatividad y resistencia ontológica

Este asunto es clave en el análisis de Heidegger, puesto que a partir de esto el filósofo alemán explica que, viviendo en un mundo circundante, "me encuentro rodeado siempre y por doquier de significados"[381] (toda vivencia tiene un momento significativo). No obstante, aquí valdría la pena cuestionarnos: *¿cómo se puede participar de una "vivencia" en la medida en que no se ha hecho parte activa de ésta? ¿Cuál sería el valor de la participación pasiva de una vivencia en el acontecer de la exclusión en el mundo colonial? ¿Cómo puede devenir en una significación compartida el sentido de la vivencia particular? ¿Cómo puede haber proposiciones universalmente válidas de vivencias particulares, incluso marginales como las de sujetos colonizados o racializados? ¿Cómo puede ser posible un mundo significativamente común?*

Tal momento significativo refiere siempre a una instancia que Heidegger denominará complejo remisional o totalidad remitiva. Justamente esta instancia significativa es la que permite entender que a pesar de que tal vivencia sea particular (sea "mi vivencia"), que forme parte de la vida de cada uno, o que participe de una condición

[381] *Ibid.*, p. 88.

óntica, debido a su naturaleza está desligada, es absolutamente distante del yo, es decir, pertenece a una región ontológica. Esto pues, para Heidegger lo significativo es lo primario, lo que "se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual que pase por la captación de una cosa"[382]. Pero además de significar algo, Heidegger muestra que toda vivencia exige un comportamiento, una respuesta frente a eso que acontece. En esta vivencia, en este vivir en relación con (el entorno), "hay algo de mí: mi yo sale completamente de sí mismo"[383] (que podríamos entender como el éxtasis: movimiento de la existencia) y se sintoniza con la acción, respuesta frente a aquello que aparece.

Para mostrar cómo lo que aparece en la vivencia está siempre conectado con significados, Heidegger utiliza el famoso recurso de la vivencia de la "catedra". En sus términos afirma:

> Yo veo la cátedra de golpe, por así decirlo; no la veo aislada, yo veo el pupitre como si fuera demasiado alto para mí. Yo veo un libro sobre el pupitre, como algo que inmediatamente me molesta (un libro, y no un número de hojas estratificadas y salpicadas de manchas negras); yo veo la cátedra en una orientación, en una iluminación, en un trasfondo[384].

Este ver la catedra (la vivencia del ver) hace manifiesto el concepto de ser a la mano. Cuando el autor alemán afirma que no ve a la cátedra aislada, sino a partir de las relaciones que señala, lo que está afirmando en últimas es que la cátedra, en tanto ente, se muestra en la ocupación que tiene lugar en el mundo circundante. La cátedra no es entonces objeto de un conocimiento teorético del "mundo", es lo que está siendo usado, producido, etc. Esta idea de "útil" o de lo "a la mano" (modo de ser de lo útil) permite explicar cómo las cosas se dan en el mundo y cómo es posible su comprensión:

> Las distintas maneras del "para-algo", tales como la utilidad, la capacidad para contribuir a, la empleabilidad, la manejabilidad, constituyen una totalidad de útiles [*Zeugganzheit*]. En la estructura del "para-algo" hay una remisión de algo hacia algo. El fenómeno señalado con este término solo podrá hacerse visible en su génesis

[382] *Ibid.*
[383] *Ibid.*
[384] *Ibid.*, p. 86.

> ontológica en los análisis que vendrán más adelante. Por ahora se trata de obtener una visión fenoménica de un complejo remisional[385].

En sintonía con lo anterior, Heidegger señala que, en tanto es ontológica y, por ende, anterior a toda subjetividad, esta misma estructura de significatividad está presente en todos los existentes humanos, incluso aunque su concepción de mundo sea distinta. Es decir, se trata de una escisión entre lo significativo y la concepción de mundo, pues para este autor alemán la tarea de la filosofía no consistiría en aportar algo así como una visión de mundo racionalmente válida, sino que se dirigiría hacia la comprensión del ámbito originario desde el que pueda emerger una concepción de mundo (*Weltanschauun*g) concreta. Ese ámbito no es otro que el darse mismo de la vida humana[386].

Así las cosas, el ejemplo de la catedra es un recurso utilizado por este filósofo alemán para describir inicialmente la significatividad de la vivencia y, posteriormente, lo que significan las impresiones (producto de las vivencias) del mundo circundante para los diversos sujetos (para el académico letrado, para un labriego de selva negra o, incluso, para un negro senegalés). Esto queda relatado de la siguiente manera en su disertación:

> La cosa cambia cuando introducimos en el aula a un labriego de la Selva Negra. ¿Ve la cátedra o ve una caja, un tablaje? El labriego ve el «puesto del profesor», ve el objeto adherido a un significado [...] Pero imaginemos que de repente sacamos a un negro senegalés de su cabaña y que lo colocamos en esta aula. Resulta difícil precisar con exactitud lo que vería al fijar la mirada en este objeto. Quizás viera algo relacionado con la magia o algo que sirve para protegerse de las flechas y de las piedras. Pero lo más probable es que no supiera qué hacer con esto. ¿Acaso vería simples complejos de colores y superficies, una mera cosa, algo que simplemente se da? Así, pues, mi mirada y la del negro senegalés son fundamentalmente diferentes. Lo único que tienen en común es que en ambos casos se ve algo[387].

Una vez hace manifiesta esta diferenciación, pero a la vez esta unidad de la vivencia del mirar la catedra, Heidegger agrega que si bien su mirada, la de los asistentes a su lección, la del labriego o la del negro senegalés, son en gran medida individuales y distintas pues poseen distintas categorías, el análisis de la experiencia que se encamina a lograr "resultados científicos universalmente válidos" en conexión con el tratamiento de

---

385 M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, cit., p. 90. § 15

386 Ver nota 5 del traductor Jesús Adrián Escudero en, M. HEIDEGGER, *La idea de filosofía y el problema de la concepción de mundo*, cit., pp. 144-145.

387 *Ibid.*, 86–87.

un problema, no se puede fundar, bajo ningún concepto, en la mirada individual[388]. Sin embargo, para Heidegger lo realmente importante es que, en todo caso, eso que se ve (se ve algo) es significativo:

> En la vivencia del ver la cátedra se me da algo desde un entorno inmediato. Este mundo que nos rodea (la cátedra, el libro, la pizarra, el cuaderno de apuntes, la estilográfica, el bedel, la asociación de estudiantes, el tranvía, el automóvil, etcétera) no consta de cosas con un determinado contenido de significación, de objetos a los que además se añada el que hayan de significar esto y lo otro, sino que lo significativo es lo primario, se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual que pase por la captación de una cosa. Viviendo en un mundo circundante, me encuentro rodeado siempre y por doquier de significados, todo es mundano, «mundea»[389].

Lo que deja explícito el autor alemán es que a pesar de las diferencias de la vivencia con respecto al objeto "catedra", lo que aún se mantiene y que no depende enteramente de ninguno de los sujetos que intervienen es que, en todo caso, siempre hay una vivencia (se ve algo) de algo, la cual es siempre significativa (como toda vivencia) y que la vivencia (como la del ver la cátedra) se da siempre en un entorno inmediato, aunque incluso, como en este caso (el del negro senegalés particularmente), se deba aceptar que este significado sea el de una "extrañeza instrumental"[390]:

> Dejemos esta afirmación momentáneamente a un lado y fijémonos otra vez en la vivencia del negro del Senegal. Incluso en el caso de que viera la cátedra como algo que simplemente está ahí, ésta tendría para él un significado, un momento

[388] *Ibid.*, 87.

[389] *Ibid.*, 88.

[390] Tomamos este concepto de la lectura que hace Grant Farred de la obra de Heidegger. En su relato fenomenológico, en torno a la experiencia del encuentro con una mujer blanca, siendo él mismo un profesor universitario afroamericano, explica la forma como se da el movimiento en el cual su interlocución con ella (donde casualmente se encuentran y ella le ofrece empleo al verlo, sin saber, haciendo labores de limpieza afuera de su casa) logra, por un lado, trasportarlo-remitirlo a la experiencia del *Apartheid* en Sudáfrica (a partir de un gesto de infantilización) y, por otro, convertirle en una "extrañeza instrumental" en consonancia con la figura del "negro senegalés" que utiliza Heidegger: "Este fue particularmente el infortunio para aquella mujer blanca, el encontrar la excepción en el *Guy Fawkes Day* de 2013. El día correcto (todos los días son correctos para los blancos), el hombre negro equivocado. Al alterar sus expectativas, es totalmente posible que yo constituyera para la mujer blanca una variación del *'negro senegalés'* de Heidegger. En su discusión sobre la 'entrega', el valor unitario del atril, Heidegger introduce una figura de alteración-irrupción total. Su audiencia habitual, dice Heidegger, vería el atril 'de un solo golpe' (como atril en toda su complejidad, pero también siempre en su 'unidad'), pero no es lo mismo para 'negro senegalés'. Para este africano conjurado por Heidegger, el atril podría ser un objeto de 'magia', o un 'arma de guerra', o una protección contra 'flechas' y 'piedras'; en cualquier caso, para el "negro senegalés", el atril representaría una '*extrañeza instrumental'*. El efecto de la pregunta de la mujer blanca es que su 'instrumentalidad' (su deseo de contratar a un hombre negro para rastrillar sus hojas) fue negada por la excepcionalidad del hombre negro. Esta excepcionalidad le dio la vuelta a la retórica". Cursivas ajenas al texto. G. FARRED, *Martin Heidegger saved my life*, University of Minnesota Press, Mineapolis, 2015, p. 22.

> significativo. Sin embargo, existe la posibilidad de mostrar que la hipótesis de que el negro senegalés repentinamente trasplantado al aula –a pesar de carecer de una formación científica (aunque no carente de cultura)– viera la cátedra como algo que simplemente existe, es un contrasentido, pero no es contradictoria (es decir, que no es imposible desde el punto vista formal y lógico)[391].

En esta discusión del mostrarse, el aparecer de la catedra, Heidegger introduce una figura de alteración radical: la figura del "negro senegalés". Heidegger deja claro a su audiencia (los que presenciaban la lección) que ellos verían la catedra en toda su complejidad (plexo significativo). Sin embargo, esta no resultaría ser la misma situación para el negro senegalés. Para éste, ese objeto podría ser algún objeto de "magia", o un arma de guerra, o una protección contra "flechas" y "piedras". Pero lo más probable, añade el autor alemán, es que no supiera qué hacer con esto, lo cual representaría para el negro senegalés una "extrañeza instrumental". Es decir, este objeto no se presentaría como "algo a la mano".

Heidegger explica que este fenómeno, lo que aquí hemos venido entendiendo bajo la figura de la "extrañeza", sucede cuando se rompe la familiaridad, la espontaneidad en la relación que se tiene con las cosas que están siempre en relación, próximas, a la mano. Cuando algo falta, nos damos cuenta de que el ser de eso que falta ya está abierto a nuestro existir. Esto muestra que lo que constituye la cosa no es simplemente su materialidad, sino el hecho de formar parte de un contexto que está siendo abierto por mi existencia, es decir, por el modo de desenvolvernos dentro de ese contexto (totalidad remitiva).

Para este filósofo, este asunto se entiende a partir de la idea de lo que él denomina los "trastornos remitivos". Explicado en sus términos:

> De igual manera, el faltar de un ente a la mano cuya disponibilidad cotidiana era tan obvia que ni siquiera nos percatábamos de él, es una ruptura de las conexiones remisionales descubiertas en la circunspección. La circunspección se pierde en el vacío, y solo ahora ve para qué y con qué estaba a la mano lo que falta[392].

Pero, aquí podríamos preguntarnos, ¿cómo es posible que se produzca un fenómeno de trastorno remitivo ("*el faltar de un ente a la mano cuya disponibilidad cotidiana era tan obvia que ni siquiera nos percatábamos de él*")? Es decir, ¿cómo se produce el quiebre

[391] M. HEIDEGGER, *La idea de filosofía y el problema de la concepción de mundo*, cit., p. 87.
[392] M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, cit., p. 96.§ 15

de las conexiones remisionales?, ¿cómo se rompe la familiaridad que, se supone, se ha tenido con las cosas que están siempre en relación, próximas, en un contexto como el de la vivencia del negro senegalés donde la cátedra no le sería próxima, ni le estaría a la mano?

Ahora bien, como nos lo muestra Heidegger y en general la tradición de la reflexión existencial, el pensamiento sobre los objetos, así como la vivencia de los mismos, se da en el entorno circundante:

> En esta vivencia, en este vivir en relación con [el entorno], hay algo de mí: mi yo sale completamente de sí mismo y sintoniza con este <ver>, exactamente como el yo del negro senegalés en cuya vivencia resuena «algo con lo cual él no sabe qué hacer». Para ser más precisos: solo estando en sintonía con el yo en cada caso propio se experimenta algo circundante, pudiendo decir que mundea. Donde quiera y siempre que algo mundea para mí, yo participo de alguna manera de ese mundear[393].

Como hemos anotado anteriormente, existencia y trascendencia se conectan en el estar-en-el-mundo, en la idea de proximidad (el estar próximo). Heidegger muestra bien la forma como la vivencia del "ver" (en el ejemplo puntual del ver la cátedra) se articula ("sintoniza") con el vivir en relación con el mundo circundante, en la medida en que todo lo que se despliega en el plano de la existencia (lo que mundea) remite a la estructura de significatividad en la que "el yo" participa. Incluso, como anota el mismo autor de *Ser y Tiempo* en la anterior cita, en el yo del negro hay algo que sale de sí (relación de trascendencia) y hace aprehensible la cátedra, el momento significativo propio (aunque incluso "no supiera qué hacer con la cátedra) en tanto que existente (que existe en un mundo circundante).

Sin embargo, valdría la pena preguntarse en el caso del negro: ¿en qué condiciones se da dicho movimiento del salir de sí mismo que supondría el existir? ¿Hacia dónde se sale? ¿Hacía qué realidad? ¿Cuáles son las posibilidades que tiene frente al mundo al que comparece? Se objetará (como se haría desde una posición como la de Žižek, que tiende a considerar que pensar la subjetividad a partir de su intrínseca relación con el poder colonial y, por tanto, con su dimensión racial y patriarcal es una "reducción historicista posmoderna", tal como lo hemos advertido anteriormente) que no son preguntas

[393] M. HEIDEGGER, *La idea de filosofía y el problema de la concepción de mundo*, cit., pp. 88-89.

ontológicas en tanto que no se inscriben en el ámbito pre-ontológico del Ser, sino en el de un ente particular, un existente (óntico). Pero tal momento de significatividad y de comparecencia frente al mundo (el existir mismo) nos permite pensar que hay una región ontológica en la que se inscriben la experiencia vivida del sujeto colonizado, en este caso, la del negro.

El negro senegalés aprehendería la cátedra, su vivencia (ver) de la cátedra estaría mediada por su sistema de referencias que, por supuesto, determinará la forma en la que asume su relación con dicho objeto. Para los sujetos que pertenecen a comunidades que han cargado con el yugo colonial, el proceso a partir del cual se construye dicho sistema de referencias (en términos heideggerianos, su complejo remisional) se inscribe en el mundo circundante que le es familiar, en este caso, el mundo del negro, el mundo del colonizado.

En el ejemplo de Heidegger y en, particular, en el caso de la idea de extrañeza instrumental que representa el negro senegalés, se evidencia el desafío que supone la cuestión del negro (*The negro question*) para la comprensión de "lo ontológico" (que en nuestro caso diríamos que va más allá a la pregunta por el Ser, como lo mostraremos en la siguiente sesión). El problema ontológico que implica el estar-en-el-mundo y, por tanto, el despliegue de la existencia (movimiento de la trascendencia) se traduce en términos del situarse frente a una conciencia histórica, puesto que el mundo circundante, en el que se descubre el para qué de algo, es siempre histórico, gracias a lo cual el "yo" (y el nosotros) experimenta siempre algo. El negro mundea, aunque sea en medio de la vida subordinada a la que lo condena el mundo colonial; mundo circundante que limita posibilidades de acción y significación frente a un objeto como la cátedra, por lo cual, "no sabría mucho qué hacer". ¿Hay entonces algo de particular en la conciencia de mundo del negro que le impide ver a la catedra como cátedra y que lo conduzca a ver, tal vez, algo útil para protegerse de las flechas y de las piedras?

La respuesta a esta pregunta la encontramos de forma explícita en los planteamientos de Fanon. Al respecto, el pensador de Martinica afirma:

> Hay, en la *Weltanschauung* de un pueblo colonizado, *una impureza, una tara que prohíbe toda explicación ontológica*. Quizá se nos objete que es así también para todo individuo, pero eso sería enmascarar un problema fundamental. La ontología, cuando

> de una vez por todas se admite que deja de lado la existencia, no nos permite comprender el ser del negro. Porque el negro no tiende ya a ser negro, sino a ser frente al blanco. A algunos se les meterá en la cabeza el recordarnos que la situación es de doble sentido. Nosotros respondemos que eso es falso. *El negro no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del blanco.* Los negros, de un día para otro, han tenido dos *sistemas de referencia* en relación a (*sic*) los cuales han debido situarse. Su metafísica o, por decirlo de manera menos pretenciosa, sus costumbres y las instancias a las que éstas remitían fueron abolidas porque se contradecían con una civilización que ellos ignoraban y que se les imponía[394].

Vale la pena insistir con Fanon en la pregunta: ¿qué significa que el negro no tenga resistencia ontológica frente a los ojos del blanco? En el capítulo quinto de *Piel negra, máscaras blancas*, este autor retrata la condición de lo que significa ser negro en el mundo (experiencia vivida del negro). En sintonía con el interrogante planteado en el anterior párrafo, diríamos entonces que aquello particular en la conciencia del mundo del negro que impide ver la cátedra en cuanto tal, en un complejo de referencias académicas, en el caso del ejemplo de Heidegger, es aquella impureza, aquella tara que señala Fanon y que el filósofo alemán no alcanza a reconocer y que hace, justamente como lo dice Fanon, que el negro no tenga resistencia ontológica a los ojos del blanco (que no sepa qué hacer con aquel objeto).

Pero el problema de resistencia ontológica no es un mero problema práctico (técnico), en el cual el sujeto simplemente no sabe qué hacer con un objeto (útil a la mano), o un problema epistemológico, en el que el sujeto no puede decir o reportar algo respecto a la naturaleza de un objeto (ciencia), sino que es un problema de *concepción de mundo* y de *experiencia vivida*, en el que las formas distintas en las que el sujeto colonizado se relaciona con los objetos y con los otros pierde potencialidad de resistencia y de acción trasformadora del orden impuesto, en tanto que dichas formas se encuentran mediadas por dos sistemas de referencias que cohabitan en el sujeto colonizado y que terminan en ensamblaje de su conciencia de mundo y su experiencia vivida. Por un lado, el sujeto es representado ("a los ojos del blanco"), en el mejor de los casos, como una "extrañeza instrumental" y, por otro, en el que este sujeto se representa el mundo a partir de su carga histórica, que guarda en sí misma el sentimiento de la nada, de la inexistencia. Sobre este punto en específico debemos indicar que Fanon señala que el negro experimenta más que un sentimiento de existencia (en el que se pueda reconocer como inferior, bastardo o

[394] Las cursivas son nuestras. F. FANON, *Piel negra, máscaras blancas*, cit., p. 111.

prescindible), un sentimiento de inexistencia: *"¿Sentimiento de inferioridad? No, sentimiento de inexistencia. El pecado es negro como la virtud es blanca. Todos esos blancos juntos, empuñando el revólver, no pueden estar equivocados. Yo soy culpable. No sé de qué, pero siento que soy un miserable*"[395].

La tara es mucho más grande que la de un complejo de inferioridad o bastardía[396], pues concierne a la experiencia de la negación misma. Por ahora podríamos elevar nuestra inquietud al hecho de que sea precisamente la imagen de un negro senegalés el recurso utilizado para explicar la naturaleza de la alteración radical del complejo de significatividad del objeto "cátedra", lo cual resulta más que cuestionable. Sospechamos que esta referencia no es meramente una simple anotación aislada[397]. De la mano de autores como Calvin Warren y James Baldwin, consideramos que esto responde a lo que ellos han denominado *terror ontológico* o terror racial. Con esto queremos llamar la atención sobre el hecho particular de la referencia de algunos filósofos a la imagen de negros, sobre todo como figuras aparentemente aisladas de sus disertaciones, pero que retumban en sus pensamientos a manera de espectros que acechan, presencias que perturban (terror racial)[398].

---

[395] *Ibid.*, p. 131.

[396] En otro trabajo hemos estudiado la discusión en torno a conceptos como los de negación (Fanon, Césaire) e inferiorización (Leopoldo Zea). De manera específica, este autor mexicano, situado en la perspectiva de la filosofía latinoamericana y desde el enfoque de la Historia de las Ideas, propone su análisis a partir del uso de categorías como la de "complejo de inferioridad" o "complejo de bastardía" para la comprensión de fenómenos asociados a la cultura de América Latina y al ejercicio del filosofar mismo latinoamericano. En términos de Zea, para el hombre americano el mestizaje es causa de ambivalencia, ambigüedad e incomodidad. Por ello, se ha asumido el mestizaje como una condición de *inferioridad* con respecto a la cultura del colonizador. Esto queda explícito en textos como: Cf. L. ZEA, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México, 1980. Cf. L. ZEA, *América como autodescubrimiento*, Universidad Central, Bogotá, 1986. Cf. L. ZEA, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Anthropos, Barcelona, 1988. Cf. L. ZEA, «El descubrimiento de América y la universalización de la historia», en Leopoldo Zea (ed.) *El descubrimiento de América y su impacto en la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991. Para una síntesis de esta discusión se puede ver: Cf. J. J. LOSADA CUBILLOS, *Ontología y poder colonial*, cit., pp. 49-97.

[397] No es un secreto que la historia de la filosofía está carga de sesgos racistas. Sobre esto hay una importante literatura. Solo por mencionar algunos trabajos que recogen parte de estas discusiones: Cf. D. JONES, *The Racial Discourses of Life Philosophy: Negritude, Vitalism, and Modernity*, Columbia University Press, New York, 2010. Cf. R. BERNASCONI (ED.), *Race and racism in continental philosophy*, cit. Cf. O. TAIWO, «Exorcising Hegel's ghost: Africa's challenge to philosophy», *African Studies Quarterly*, vol. 1, 4, 1998. Cf. L. OUTLAW, *On race and Philosophy*, Routledge, New York/Londres, 1996. Cf. N. AJARI, *La dignité ou la mort. Éthique et politique de la race*, La découverte, Paris, 2019.

[398] Sobre esta idea de "terror racial" sugerimos:, Cf. J. BALDWIN, *The Evidende of things not seen*, cit. Cf. C. WARREN, *Ontological Terror. Blackness, nihilism, and emancipation*, cit.

Así, se podría vincular la imagen del "negro senegalés" de Heidegger, con otros recursos de filósofos; solo por mencionar un ejemplo, el del "Negro brasileño leproso" que invoca Spinoza en su carta dirigida a su amigo Peter Balling hacia 1664 (tiempo en el que Spinoza también se encontraba elaborando su *Ética*). En dicha misiva, el filósofo holandés afirma:

> Cuando una mañana despertaba de un sueño muy pesado, aclarándose ya el cielo, las imágenes que se me representaron en dicho sueño las podía ver nítidamente ante mí como si fueran cosas reales, en particular la aparición de cierto *negro brasileño leproso*, que jamás había visto con anterioridad. Esta imagen desaparecía casi por completo cuando, para distraerme con algo y mantenerme ocupado, mi mirada se fijaba en un libro o en otra cosa; en cuanto yo apartaba la mirada de ese objeto y ya no fijaba mi atención en nada en especial, por momentos reaparecía la imagen del etíope (*Æthiopis*), con igual intensidad anterior, hasta que de a poco se iba desvaneciendo hasta desaparecer. Esto mismo que acaeció en mis sentidos internos os debió de ocurrir con vuestro oído[399].

Esta idea del terror racial podría proveer elementos para discutir mejor el problema de la resistencia ontológica con ideas como la de extrañeza instrumental en Heidegger, o el significado (social-político) de la dificultad que encuentra Spinoza para explicar su sueño. Tanto el negro senegalés como el negro brasileño leproso se constituyen en presencias que, por su singularidad e imprevisibilidad, se vuelven perturbadoras, frente a las cuales se responde con la violencia de la negación. Analizar una forma de comunicación invariablemente distorsionada, como un sueño delirante, o estudiar el significado de una extrañeza instrumental que rompe con la familiaridad de lo significativo es, por tanto, revelar de qué manera sus lagunas, imagos, repeticiones, omisiones y equívocos son por sí mismos significativos y apuntan a lo reprimido, a lo innombrable, a lo excluido, a lo faltante[400]. Así pues, si podemos revelar las condiciones que llevan a un discurso particular (narración de la intensa aparición de un negro esclavo enfermo en el sueño de Spinoza, o de la presencia de un negro ignorante que aparece en la clase de Heidegger) a incurrir en ciertos engaños y disfraces (mala fe), igualmente

---

[399] N. GONZÁLEZ VARELA, *Racismo y Filosofía. "Cierto negro brasileño leproso". Sobre un sueño de Spinoza*, Copyleft, 2013, p. 12. Sobre el significado de este sueño también hay literatura que discute al respecto. Cf. L. FEUER, «The Dream of Benedict de Spinoza», *American Imago*, vol. 14, 3, 1957. Cf. M. A. ROSENTHAL, «'The black, scabby Brazilian'. Some thoughts on race and early modern philosophy», *Philosophy & social criticism*, vol. 31, 2, 2005.

[400] N. GONZÁLEZ VARELA, *Racismo y Filosofía. "Cierto negro brasileño leproso". Sobre un sueño de Spinoza*, cit., p. 13.

podemos examinar los sesgos generados por las condiciones materiales de una época y lugar que introducen información en el texto de un sueño o de una lección.

En concordancia con esto, Warren se lanza a formular la idea de que si el Dasein usa herramientas para experimentar su arrojo en el mundo y para desarrollar su proyecto único orientado hacia el futuro (proyecto), el Negro –como mercancía, objeto, esclavo, supuesto telón de fondo, prisionero, refugiado y cadáver– es la herramienta por excelencia (*quintessential*) que utiliza el Dasein. Por esto, afirma que la pregunta por el negro (*The negro question*) y la pregunta por el ser (*Question of Being*) están interconectadas. Sin abordar la pregunta por el negro, todas las formas de pensamiento crítico, todas las formas de destrucción son solo reconstrucciones, ya que el mundo sigue usando al Negro (como lo negro y la nada) para olvidar el Ser y disfrutar del privilegio de este olvido[401].

Ahora bien, como es conocido, este texto que hemos venido citando de Heidegger hace parte de las lecciones que el filósofo alemán ofreció entre 1918 y parte de 1919 (traducidas al español como *La idea de Filosofía y el problema de la concepción de mundo*). Para este momento, Alemania acababa de perder la Primera Guerra Mundial a mano del ejército francés y era común ver, por las calles del país germánico, "negros senegaleses" que hicieron parte activa de la armada francesa. Este fenómeno ha sido reconocido históricamente como la "vergüenza negra" (*Die schwarze Schmach am Rhein)*[402]. Llama la atención que especialmente sean "negros de Senegal". Este hecho se explica debido a que, como parte de su estrategia guerrerista, el ejército de Francia formó un grupo que fue clave y muy famoso durante el periodo de la guerra, reconocido como los "*Tirailleurs sénégalais*" (tiradores senegaleses).

Los tiradores senegaleses, entonces, fueron un cuerpo militar reclutado por los franceses para combatir en la Primera guerra mundial. En su "honor" se ha retratado la imagen de uno de estos "tiradores" como símbolo de una famosa bebida achocolatada llamada *Banania*[403] (hecha a base de harina de plátano y cacao, una receta extraída de

---

401 C. WARREN, *Ontological Terror. Blackness, nihilism, and emancipation*, cit., p. 7.

402 Debo dar el agradecimiento de este dato a mi compañero Oscar Palacios Bustamante, doctorando del CPDR.

403 Sobre este detalle de la traducción y del empleo del recurso de "*Banania*", el profesor argentino Alejandro de Oto, experto en la obra de Fanon, afirma que el antillano usa esta imagen (la de un soldado senegalés que exagera sus facciones "negras", especialmente sus labios anchos) con gran fuerza en medio de un argumento existencialista revelando que la construcción del Otro de un modo estereotipado

Nicaragua en 1909 por el periodista francés Pierre-François Lardet), que por aquella época (hacia 1915-1918) sirvió para alimentar a los franceses y a los tiradores senegaleses durante la guerra. Fanon hace una mención a esta bebida en su libro *Piel negra, máscaras blancas* (1952), particularmente en el mismo capítulo quinto donde explica la naturaleza de la experiencia vivida del negro, introduce el problema de la falta de resistencia ontológica y, además, describe las expresiones existenciales con las cuales se hace referencia al hombre negro ("¡*Y a bon Banania*!"*)*: Dice Fanon:

> Yo era a la vez responsable de mi cuerpo, responsable de mi raza, de mis ancestros. Me recorría con una mirada objetiva, descubría mi negrura, mis caracteres étnicos, y me machacaban los oídos la antropofagia, el retraso mental, el fetichismo, las taras raciales, los negreros y, sobre todo, sobre todo: '*¡Y a bon Banania*!' (Hay una buena banania)[404].

Este dato pierde un poco de fuerza en la versión en español del libro, porque se ha traducido esta última parte de la cita como: "*aquel negrito del África tropical...*". Puede perder potencia porque, si bien da cuenta de la función referencial del lenguaje usado (Fanon reconoce esta función como "sustantificación de las actitudes"), no nos permite establecer la conexión histórica entre los tiradores senegaleses y la bebida achocolatada, la disputa entre los franceses y alemanes, la presencia de negros en la Alemania de posguerra, y la descripción de la experiencia vivida del negro, especialmente la confrontación (comparecencia) de su "esquema corporal" ("responsable de mi cuerpo") con el mundo circundante.

De esta forma, la analogía del "negro senegalés" pone de manifiesto lo que, en términos de Calvin Warren, sería el elemento faltante del pensamiento heideggeriano, sobre todo en materia de la descripción de la concepción de mundo y la experiencia vivida del sujeto colonizado. Tanto el negro senegalés que hace presencia simbólica por la sala de conferencias de Heidegger, como el negro brasileño leproso que vaga en el mercado de esclavos de Holanda y que aparece en el sueño de Spinoza, como el tirador senegalés que recorre las calles germánicas después de la Primera guerra mundial, como el "buen negrito" (*el Banania*) que anda en el tren de París a mediados del siglo pasado, comparten

---

en el imaginario colonial se produce hasta en los más mínimos detalles. A. DE OTO, *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial*, El Colegio de México-Centro de Estudios de Asia y África, México, 2003, p. 39.

404 F. FANON, *Piel negra, máscaras blancas*, cit., p. 113.

algo en común: la experiencia de la negación, la anulación de la resistencia ontológica, pero a su vez, su condición particular de existente, su "mero estar", mediado por los "sistemas de referencias", en los cuales el negro (sujeto colonizado) ha debido situarse, es decir, habitan la zona del no-ser, de la que habla Fanon y su existencia misma cuestiona las fronteras del ser.

3.4. El "mero estar" como condición de existencia del sujeto colonizado

3.4.1. La confrontación del "estar" en la experiencia de la negación colonial

Para Fanon, el punto de partida de la historia, de la conciencia histórica (*Geschichtebewußtsein*), así como de la actividad intelectiva e interrogativa, es el cuerpo. Tanto es así que al final de su obra *Piel negra, máscaras blancas*, exclama a manera de súplica: "*¡Oh, cuerpo mío, haz de mí, siempre, un hombre que interrogue*!"[405]. A través del cuerpo se devela su condición de negrura (negritud), el legado ancestral, pero también los complejos de inferioridad, la experiencia de la negación, la falta de resistencia ontológica. Así, a la pregunta que formulamos respecto a aquello que habría de particular en la conciencia de mundo del negro (en nuestro caso del sujeto colonizado), que le impide ver la cátedra como cátedra y que lo conduce a ver tal vez algo útil para protegerse de las flechas y de las piedras, habría que responder que se trata de su esquema corporal, que guarda, de una parte, su afirmación frente a su historia, sus tradiciones, su horizonte simbólico que funden sus raíces en complejos de remisión que llevan a razones que anteceden el proceso mismo de formación de la conciencia colonial; pero, al mismo tiempo, su negatividad frente al encubrimiento, la anulación y el aniquilamiento actuando de manera directa en el cuerpo, interiorizado en la formación de subjetividad, de simbolismos, de imágenes de mundo, a través del sufrimiento corporal.

Anteriormente hemos dicho que la experiencia vivida del sujeto colonizado pone en una situación de tensión y en una encrucijada la tarea de definir el concepto de existencia, por lo cual se plantea el reto de considerar más que un "sentimiento de existencia" (como se asume desde el lado de la región del ser), un sentir de inexistencia (como se percibe desde la región del no-ser). Ahora bien, uno de los postulados fundamentales del filósofo

[405] *Ibid.*, p. 190.

argentino Rodolfo Kusch es que para avanzar en la comprensión del problema de la existencia del hombre americano es necesario poner la atención en el "estar". Este filósofo reconoce que el ejercicio filosófico "occidental" se ha concentrado en analizar todo lo referente al ser, pero lo ha hecho solo hasta los límites del "no-ser" y, por esta razón, no tiene un instrumental adecuado para pensar aquello que caracteriza "nuestro vivir". De allí que extienda la invitación y se formule el siguiente cuestionamiento que dará dirección al desarrollo de su obra: "*¿Qué pasaría entonces si este no-ser, tomado siempre como polaridad intocable, pero eficiente, fuera motivo del filosofar?*"[406].

En ese sentido, para este filósofo argentino, lo que determina "nuestro vivir", es decir, lo que demarca la estructura existencial del hombre americano es el "estar" (el cual relaciona con el *no-ser*). Así, a la pregunta en torno a saber qué sucedería si el no-ser es motivo del filosofar, él mismo se encarga de responder que aparece el "estar" como alternativa para la comprensión del problema de la existencia ("raíces") del hombre americano. Esto se debe justamente al legado de la dominación colonial en los pueblos de América, pero adicionalmente (y esta es una de las hipótesis centrales de este autor) al hecho de que la razón precolombina no ha desaparecido de nuestras "formas de ser" (estar) y pensar. Ésta ha sido encubierta, borrada, combatida, reprimida, pero al mismo tiempo sigue actuando, a veces de manera directa y desconcertante, en lugares abandonados por el control social y así logra seguir orientando y determinando prácticas[407].

La dificultad de pensar el no-ser, lejos de ser la marca de la anulación de la resistencia ontológica, es justamente su relación con la intencionalidad de fondo que sigue estando presente en el "pensamiento del ser". En otros términos, para Kusch pensar el no-ser, desde Occidente, sigue siendo una tarea que se debe a la región del ser. Más allá del

---

[406] Cursivas ajenas al texto. R. KUSCH, «El 'estar-siendo' como estructura existencial y como decisión cultural americana», en Germán Marquínez-Argote (ed.) *Temas de Antropología Latinoamericana*, El Búho, Bogotá, 1988, pp. 110-111. También publicado en las *Actas del Segundo Congreso Nacional de Filosofía*, Vol. 2 Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1973, pp. 575-579. De igual manera, se puede encontrar en: Cf. R. KUSCH, *Obras completas Vol. III*, 2da. Edición, Editorial Fundación Ross, Buenos Aires, 2002.

Vale la pena destacar que este ensayo fue el documento presentado por Kusch en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía realizado en Buenos Aires en 1973. Para la época, Kusch ya había publicado textos destacados de su obra como el de "La seducción de la barbarie" (1953), la primera edición de su obra medular *América profunda* (1962), su trabajo "Indios, porteños y dioses" (1966), la primera edición de *El pensamiento indígena y popular en América* (1970) y un importante número de artículos.

[407] M. MAESSCHALCK, «Lire Fanon aujourd'hui», *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, vol. 164, 2015, p. 11.

ser-ahí, propio del *Dasein* heideggeriano, Kusch propone pensar la experiencia de mundo del hombre americano desde el "estar que caracteriza nuestro vivir". Se trata entonces de otro punto de partida para la reflexión, un lugar desde donde el este sujeto se conecta con el mundo.

El indígena, para Kusch, al igual que la figura del negro en Fanon, también vive la experiencia de la negación y su historicidad está atravesada por ella. Sobre esto recordamos el famoso ensayo de Leopoldo Zea "Negritud e indigenismo"[408], donde, apelando a Aimé Césaire y Léopold Sedar Senghor, el autor mexicano hace una suerte de comparación entre el movimiento de la negritud (movimiento que tiene su origen en el hombre negro africano y afroamericano) y el indigenista (que tiene su origen, no en el indígena mismo, como reconoce Zea, sino en el individuo mestizo). Para Zea, tanto el africano, como el latinoamericano (mestizo) comparten la situación de "dependencia"[409]. Más allá de las dificultades de este concepto, como lo hemos mostrado en el capítulo anterior, lo que nos interesa anotar en este punto es que el filósofo mexicano entiende que la negritud y el indigenismo, al ser enarbolados como banderas de reivindicación de los seres humanos en África y América Latina, invierten la connotación de dominación colonial y se posicionan como pura y simplemente expresiones concretas del ser humano. Zea reconoce la naturaleza de la concreción (carácter concreto) que tiene el indígena y el negro: "Al igual que al hombre del África negra y Afroamérica le preocupa definir su negritud para situarse como hombre concreto entre hombres, al hombre de América Latina le preocupará definir su ser como expresión del hombre"[410]. Este carácter es histórico. No

[408] Cf. L. ZEA, «Negritud e indigenismo», *Cuadernos de cultura latinoamericana*, vol. 89, 1, 1979.

[409] Zea fundamenta su análisis a partir del concepto de "dependencia" y desarrolla su argumentación bajo el espíritu liberacionista (en el que se inscribe también la Teoría de la Dependencia) que, como hemos visto en el capítulo anterior, corre el riesgo de convertirse en una narrativa que busca la consolidación de identidades homogéneas, donde se presenta a Latinoamérica como lo "otro absoluto" de la modernidad, e incluso como el continente llamado a mostrar un nuevo camino de liberación para toda la humanidad. Se trata de una "absolutización del otro", a través de identidades englobantes (como la idea de una 'identidad latinoamericana' 'indigenista' que apela a una visión sustancialita monolítica de una cultura en América Latina), que tiende a reemplazar al sujeto trascendental privilegiado en el enfoque de la lucha de clases, por un sujeto situado en la periferia latinoamericana que, por encontrarse en la "exterioridad" del sistema moderno-colonial, se convierte en la única fuente de renovación para todo el planeta, ya que en el *ethos* del 'pueblo' oprimido se viven valores muy diferentes a los instrumentales que prevalecen en el "centro".

[410] L. ZEA, «Negritud e indigenismo», cit., p. 7.

es el carácter abstracto del relato antropológico eurocéntrico: "El hombre blanco ha hecho de su blanquitud una abstracción de lo humano en la que solo él tiene cabida"[411].

Dicha experiencia histórica de dominación, que se extiende en la idea abstracta de lo humano que determina las condiciones de posibilidad de su existencia (salir de sí mismo), tanto del indígena (en su afirmación latinoamericana de mestizo) como del negro, equivale a anular lo que debe ser la expresión concreta de la misma condición de ser humano: "A lo universal se llega partiendo del individuo que lo hace posible y es en este sentido que tanto el negro, como el mestizo se saben parte de la humanidad, una expresión de su concreción"[412].

Este ideal abstracto de lo humano, atravesado por el criterio racial eurocéntrico, saca de la historia la individualidad, las particularidades y las posibilidades de concreción del sujeto colonial. Remite a la experiencia de la negación en la que se agotan las posibilidades de emancipación del dominio colonial (anulación de la resistencia ontológica). Esto, antes que un problema antropológico, es un problema ontológico-existencial, pues, como hemos dicho antes, la comprensión del ser no es un proceso de explicitación temática, sino existencial. El *Dasein* proyecta su ser existencialmente en la comprensión; de allí justamente que en la existencia se da el movimiento (el movimiento del existir) que es temporalidad e historicidad.

Para Kusch, este movimiento (el de la comprensión de la existencia) se puede dar en doble dirección: por un lado, hacia lo que "es" y, por otro, hacia el "estar". Dice Kusch que el "es" son los episodios en los que se manifiestan las preferencias, pero éstas solo sirven para restituir el "estar". Son, en este sentido, "las olas que caracterizan la superficie de mi vivir, pero cuyas raíces se dan en lo más profundo del no-ser, en suma, del "estar"[413]. Con esto, asume que el "es" es el lugar menor del "estar".

Al inicio de su *América profunda* (en el exordio, para ser más precisos), Kusch dice abiertamente lo siguiente:

---

411 *Ibid.*, p. 5.

412 *Ibid.*, p. 18.

413 R. KUSCH, «El 'estar-siendo' como estructura existencial y como decisión cultural americana», cit., p. 111.

> La intuición que bosquejo aquí oscila entre dos polos. Uno es el que llamo el *ser* o, ser alguien, y que descubro en la actividad burguesa de la Europa del siglo XVI y el otro, el *estar*, o estar aquí que considero como una modalidad profunda de la cultura precolombina… Ambas son dos raíces profundas de nuestra mente mestiza –de la que participamos blancos y pardos– y que se da en la cultura, en la política, en la sociedad y en la psique de nuestro ámbito[414].

Si bien la identificación de los términos del ser y el estar con cualidades de las culturas es un tanto problemática, toda vez que se correría el riesgo de un reduccionismo cultural (y tal vez el riesgo latente de adoptar una actitud antimoderna que deriva, como hemos visto al final del capítulo anterior, en una perspectiva *abyayalista* que tiende a la exclusión sistemática de todo lo relacionado con el mundo occidental y europeo), para Kusch son recursos importantes para explicar las diferencias entre Occidente y América. El mismo filósofo argentino reconoce que el emplear el concepto de *estar* como cualidad de una cultura es "una herejía filosófica"[415]; sin embargo, agrega toma este concepto exclusivamente para romper la continuidad con el ser, o mejor, con el proyecto civilizatorio que se ha construido sobre la idea de ser. Este recurso nos parece valioso en la medida en que, por un lado, se pueden establecer la conexión entre el pensamiento del ser y la construcción del modelo civilizatorio occidental, pero adicionalmente, se puede hacer manifiesta la violencia que se esconde detrás de la anulación de la resistencia ontológica en función del despliegue del imaginario desarrollista, la priorización de la técnica, el progreso y la instrumentalización del mundo.

Como se puede observar, Kusch funda buena parte de sus postulados (sobre todo aquellos relacionados con el problema ontológico-existencial de América) en la diferenciación que se establece en el castellano entre los verbos de "ser" y "estar". Advierte que ambos verbos tienen gramaticalmente una diferencia clara en la que "ser" define, y "estar" señala. Agrega que el estar se utiliza normalmente cuando se trata de circunstancias, y que al verbo ser, por su parte, se utiliza para designar estados permanentes. Adicionalmente, explica que "ser" hace referencia a esencia, o sea, a lo lleno del ente, y "estar", a la ubicación de un ente. Por esto, mientras que el ser implica

414 R. KUSCH, *América Profunda*, Biblos, Buenos Aires, 1999, p. 20.
415 *Ibid.*, p. 90.

estabilidad, predisposición, el estar, por su parte, se traduce en transitoriedad, inestabilidad, el mismo carácter efímero, breve, precario e inestable de "estar" en la vida:

> Ser se liga a servir, valor, poseer, dominar, origen. Para ser es preciso un andamio de cosas, empresas, conceptos, todo un armado perfectamente orgánico, porque, si no, ninguno será nadie. Estar, en cambio, se liga a situación, lugar, condición o modo, o sea, a una falta de armado, apenas a una pura referencia al hecho simple de haber nacido, sin saber para qué, pero sintiendo una rara solidez en esto mismo, un misterio que tiene antiguas raíces[416].

Lo anterior nos permite entender el despliegue de la historia colonial, el movimiento progresivo que implica un acto intencional del descubrir el origen, descubrir algo nuevo, como lo era América. El ser entonces se vincula a un tipo de historia (ser en la historia) progresiva, etapista, que predetermina el despliegue natural del espíritu humano, a la manera de un guion inscrito en leyes universalmente válidas, amparadas por el ser. La conexión entre el ser y la historia en la empresa de dominación colonial se hace patente en la construcción de la idea de América y posteriormente de América Latina, como lo hemos visto líneas atrás. Kusch asume bien esta cuestión, al indicar que el "ser" demanda un "andamio de cosas", esto es, una serie de categorías, conceptos, que vienen del pensamiento occidental y que han encubierto la realidad de los pueblos del Sur[417]; mientras que el "estar" se vincula con una historia sin garantías, inestable, con una existencia asumida desde la negación. Por ello Kusch denomina a la primera (conexión entre ser e historia) como la "pequeña historia" (racional/irracional) y a la segunda (conexión entre estar e historia), como la gran historia (animal/vegetal). La historia desde

[416] R. KUSCH, «De la mala vida porteña.», en *Obras completas (Tomo I)*, Editorial Fundación Ross, Rosario, 2007, p. 426.

[417] De la mano de Silvia Rivera Cusicanqui, en el primer capítulo habíamos advertido la función que cumplen las palabras (conceptos) en el mundo colonial, en el que las palabras no designan, sino que encubren. El "andamio de cosas" (palabras, conceptos, empresas) del mundo del ser (Kusch) se convierte en un registro ficcional, plagado de eufemismos que velan la realidad en lugar de designarla (Rivera Cusicanqui). Los discursos, empresas y proyectos se convierten en formas de no decir, no hacer y no-ser. Se trata, en últimas, de una lógica de la negación (Kusch), en la cual el universo de significados y nociones no-dichas, de creencias en la jerarquía racial y en la desigualdad inherente de los seres humanos, van incubándose en el sentido común, y estallan de vez en cuando, de modo catártico e irracional (Rivera Cusicanqui). Para ampliar este diálogo sugerimos revisar los siguientes textos: S. RIVERA CUSICANQUI, *Ch'ixinakax utxiwa*, cit., pp. 19-20. Cf. R. KUSCH, «Una lógica de la negación para comprender a América», en *Obras completas (Tomo II)*, Editorial Fundación Ross, Buenos Aires, 2007. Cf. R. KUSCH, «La negación en el pensamiento popular», en *Obras completas (Tomo II)*, Editorial Fundación Ross, Buenos Aires, 2007.

el estar es tomada como *ex-istencia*, es decir, como *estar fuera del ser*, pero también como contingencia, inestabilidad, como "movimiento hacia afuera de lo mismo".

El significado filosófico de esta distinción, para Kusch, radica en la diferencia fundamental entre vida y existencia. Para Kusch, en buena parte de *Ser y Tiempo*, Heidegger se dirige a hacer un análisis del estar (lo califica como "filosofía del estar"). Sin embargo, subraya que el "estar" allí es tomado (como sucede en general en la filosofía occidental) como *existencia*, entendida ésta como estar fuera del ser (existencia replegada al ser), de forma que el pensamiento heideggeriano, como el de otros muchos filósofos que se inscriben en esta tradición, se dirige más bien a reflexionar sobre el ser y no sobre qué pasa con el estar[418].

3.4.2. El "mero estar" y las "posibilidades" del mundo colonial

La existencia replegada al ser es negación del no-ser. Ya con Fanon reconocíamos que "en la *Weltanschauung* de un pueblo colonizado hay una impureza, una tara que prohíbe toda explicación ontológica". Con Kusch podemos avanzar en decir que dicha barrera radica en la comprensión de la existencia como irrupción (despliegue) del ser, en donde el no-ser es simplemente la nada. No obstante, cuando la existencia está replegada al estar (no al estar como proyección del ser, sino el estar puro, el mero estar), es completa posibilidad.

El ser es movimiento en sí mismo, pero dicho movimiento parte de una dimensión, que es igualmente existente y que permite el despliegue de las posibilidades del ser. El punto de partida desde el cual se despliegan las proyecciones del ser es el estar y, aún más, lo que en términos kuscheanos sería el "mero estar" (estar puro). En este sentido, explica Kusch que el "estar-ahí" es la expresión ontológica más diáfana, pues en primera medida "yo estoy" (no, "yo pienso") y después de que estoy, despliego otras posibilidades del ser (como el pensar mismo): "En suma, existo, luego pienso y no al revés. Primero se da mi posibilidad de ser y luego pienso. Porque lo que pienso está comprometido y motivado por esa posibilidad. No pienso por pensar, sino que pienso como proyecto"[419].

---

[418] R. KUSCH, «El pensamiento Indígena y popular en América», en *Obras completas (Tomo II)*, Editorial Fundación Ross, Buenos Aires, 2007, p. 530.

[419] R. KUSCH, «La negación en el pensamiento popular», cit., p. 573.

En sus consideraciones sobre estética, Kusch explica que "lo indígena", desde el ámbito de la visión del mundo occidental (sistema de referencias de occidente), no tiene ninguna validez política, social o artística, es decir, no entra vitalmente a formar parte de dicho ámbito. En este sentido, Kusch subraya que lo indígena es estrictamente lo muerto y por lo tanto se lo relega al museo (memoria histórica) como algo "monstruoso" y "aberrado". Una suerte similar padece el mestizo, un sufrimiento social que ha sido parte constitutiva de los pueblos de América. De esta forma, lo estético se revela en la historia (la historia como estética) y en el modo en que los actores han vivido y expresado este drama[420]. De aquí que en el terreno de la historia (el del despliegue histórico y de las tensiones que en este se gestan) dichos actores se invisibilicen con el fenómeno que supone el acto del "descubrimiento" y la posterior colonización. Por ello, este autor señala enfáticamente que la historia desde la época del descubrimiento, hasta ahora, no es otra cosa que la de la occidentalización de América[421].

En esta disyuntiva con la idea de "Occidente", Kusch funda otra de sus grandes hipótesis, a partir de la cual sostiene que la gran diferencia entre la cultura occidental y la "América profunda" es que las culturas precolombinas y lo que aún queda de ellas en las clases populares asumen una perspectiva estática respecto al ente circundante. Las culturas estáticas como las precolombinas, explica Kusch, se enfrenta al mundo por ejemplo desde el ritual, desde el mito. El ser, que es dinámico, se vincula desde la técnica. La técnica transforma al mundo, lo instrumentaliza. Esta es una clave de lectura importante para nuestra investigación, en el entendido de que el desarrollo se ancla en estructuras ontológicas de la región del ser y encuentra allí su fuerza para el despliegue de la dominación, la muerte, y para recrear las condiciones de su propia reproducción.

Identificar la conexión del ser con el principio de movimiento y, con ello, su convergencia con la técnica y la instrumentalización del mundo, es hacer visible los fundamentos no solo de la ideología desarrollista y del progreso, sino también de la matriz ontológica de dominación que subyace a la empresa colonial. Esta diferenciación (el dinamismo del ser y el estatismo del estar) exterioriza a su vez la distancia entre la

[420] C. VALDÉS NORAMBUENA, «La Geocultura en el pensamiento de Rodolfo Kusch. Notas filosóficas para una reconfiguración de la historicidad latinoamericana», 2013, Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, p. 157.

[421] Cf. R. KUSCH, «Anotaciones para una Estética de lo americano», *Identidad*, vol. 1, 2, 1986.

proyección del mundo occidental europeo y la del mestizo latinoamericano. Así, por ejemplo, en su acercamiento de la cultura quechua (como parte del viaje a la "América profunda"[422]), entiende que su forma de enfrentarse al mundo se da en clave de la actitud mágica y que, por ello, la cultura quechua era profundamente estática:

> Era de un estatismo que abarcaba todos los aspectos de la cultura quechua, como si toda ella respondiera a un canon uniforme, que giraba en torno al "estar" en el sentido de un "estar aquí", aferrado a la parcela cultivada, a la comunidad y a las fuerzas hostiles de la naturaleza[423].

De esta manera, Kusch entiende el "estar" como el horizonte para definir una cultura estática, de elementos cósmicos, mágicos, del conjuro. De allí que señale que el mundo del estar no supone una superación de la realidad, sino una "conjuración" de la misma. Ese mundo (el del estar), desde donde el sujeto latinoamericano, mestizo, puede generar algún tipo de resistencia ontológica, es el mundo del conjuro, desde donde se exorcizan los demonios del infierno del proyecto de muerte desarrollista y de la colonialidad[424]. El

---

[422] Utilizamos esta analogía de "viaje" a la América profunda siguiendo de alguna manera la narrativa empleada por el documental dirigido por Jorge Falcone denominado "*Hombre bebiendo luz*", que apareció en el 2012, sobre la vida y obra de Rodolfo Kusch y que recomendamos para un panorama mucho más completo del filósofo argentino.

[423] R. KUSCH, *América Profunda*, cit., p. 90.

[424] En este punto quisiéramos llamar la atención sobre las palabras de Kusch en torno al hecho de que, en el mundo del estar aquí, en el que se enfrenta la realidad conjurándola, el hombre se aferra a la parcela cultivada, a la comunidad y a las fuerzas de la naturaleza. En los mundos agriculturales de los pueblos de América Latina, el proyecto desarrollista hegemónico de la modernidad ha constituido las actividades agrícolas alrededor de símbolos, técnicas y las ha inscrito en un paradigma industrial. Sin embargo, existen no pocos ejemplos en torno a las prácticas otras, que desbordan el mundo del ser, de la técnica y que siguen conjurando la realidad desde el rito, elementos mágicos en función de desplegar una serie de prácticas y modos de vida que evidencian el *mero estar* de nuestros pueblos, el sentido de comunidad, la relación con la naturaleza y su arraigo con el cultivo y el territorio, desde donde se pueden encontrar alternativas de resistencia al proyecto desarrollista. Solo por mencionar algunos de estos ejemplos, podemos recordar las prácticas de cultivo en el que las comunidades campesinas consideran los ciclos de la luna para desarrollar sus actividades de sembrado y cosecha o la utilización de rezos o rituales para pedir por el bienestar del cultivo. Esto da cuenta de una espiritualidad y conexión con la tierra (el cuarto capítulo volveremos a este tema y de la mano de Glissant lo abordaremos como "estética de la tierra") que solo es posible en mundos con "ontologías otras" (más adelante diremos "ontologías relacionales") como las del "estar aquí" o del "estar-siendo". Para observar una discusión más amplia sobre estos temas, la diferencia entre las prácticas agrícolas desde la técnica y la matriz colonial con respecto a las prácticas otras agroecológicas sugerimos ver los siguientes trabajos Cf. L. J. LUGO; L. H. RODRÍGUEZ; D. A. RODRÍGUEZ, *Agroecología y Estilo de Vida: una Lectura en Diálogo con Familias Campesinas en el Líbano, Tolima (Colombia)*, Sello Editorial Universidad del Tolima, Ibagué, 2020. Cf. L. J. LUGO; L. H. RODRÍGUEZ, *Perturbando el texto agroecológico. Anotaciones para una (urgente) descolonización de la agroecología*, Sello Editorial Universidad del Tolima, Ibagué, 2020.

Estos autores han puesto de manifiesto el valor político del trabajo de campesinos colombianos quienes, desde los "bordes" o las "fronteras" modernas, asumen la agroecología como una apuesta contrahegemónica que les permite configurar mundos agriculturales a través de una plétora de prácticas que contrastan con las prácticas agrarias hegemónicas y, de paso, les permite reafirmar sus estilos de

mismo Fanon señalaba que hay una zona del no-ser (la misma que Kusch advierte como condición para que el estar aparezca como objeto del filosofar y como alternativa a la comprensión del problema de la existencia del mestizo latinoamericano) que es una región estéril y árida, a la cual compara con el infierno, a donde el negro debería bajar para buscar un "auténtico surgimiento". En términos kuscheanos, diríamos que ese "auténtico surgimiento" es la conjuración de la realidad que se puede gestar desde el mundo del estar.

En este mundo, el del estar, el sujeto continúa simple y llanamente teniendo la realidad frente a sí, porque carece de ciencia para atacarla y también de agresión. De otro lado, el mundo del ser, es decir, el occidental, aparentemente ha resuelto el problema de la hostilidad (conflictividad) del mundo mediante la teoría y la técnica[425]. Es un mundo aparentemente libre de contradicciones, como se diría desde la tesis del *fin de la historia*. Pero, agrega Kusch, si consideramos que esa solución consiste solamente en la creación de una segunda realidad, advertimos la precariedad de ésta[426]. Recordemos que, para este autor, a partir del "es" se exteriorizan las preferencias, cuya única función es restituir el "estar" (el "es" es el episodio menor del estar), es decir, solo hace manifiesto el movimiento superficial del existir, cuyas raíces se atan al estar.

Esa segunda realidad, ficcional por demás (como advertíamos en el primer capítulo), es justamente uno de esos sistemas de referencias a los que hace alusión Fanon, con relación a los cuales el sujeto colonizado ha debido situarse. Esta situación lleva al individuo de América Latina a enfrentarse al mundo de la apariencia, del engaño, a afrontar la mirada blanca, a toparse con las dificultades de la elaboración de su esquema

---

vida agricultural acoplado a las dinámicas ecológicas y culturales de sus territorios. Como bien sugieren los autores: "Los campesinos [del Líbano, Tolima, Colombia] comprenden, practican y viven a través de la agroecología, hasta constituirla en una cosmovisión familiar y comunitaria mediante la cual cuestionan los modos de hacer agriculturas atados a los protocolos degradantes de la agricultura moderna y, de paso, se cuestionan a sí mismos en tanto sujetos constituidos por la racionalidad técnico agronómica convencional. Estos cuestionamientos conllevaron a (*sic*) la reconversión de sus prácticas agrarias al inscribirlas en la racionalidad orgánica y ecológica que la agroecología, en un primer plano, propone y promueve. De ahí que la agroecología haya sido apropiada por los campesinos y, a su vez, estos hayan constituido sus modos de ser y estar en sus mundos agriculturales, a tal punto de cambiar sus modos de interrelación con los sujetos humanos y no-humanos con quienes conviven y comparten sus espacios de vida". L. J. LUGO Y OTROS, *Agroecología y estilo de vida: una lectura en diálogo con familias campesinas en el Líbano, Tolima (Colombia)*, cit., p. 60.

425 Muy similar al argumento de Fukuyama en el que en la posthistoria –fin de la historia– los conflictos y contradicciones se resuelven y se reemplaza la lucha ideológica por el cálculo económico, la interminable resolución de problemas prácticos, la gestión y la resolución de problemas técnicos.

426 R. KUSCH, *América profunda*, cit., p. 94.

corporal, que se convierte (el conocimiento del cuerpo) en una actividad negadora[427]. De esta forma, las respuestas a dichas contradicciones, a los conflictos que parece haber superado el mundo del ser, además de resultar precarias, como diría Kusch, son también ficcionales en tanto aparentan agotar el sentido de "lo que es", pero que, en el mundo del sujeto mestizo, colonizado, no hacen más que remitir al mundo del estar[428].

Kusch observa que en las culturas precolombinas el estar aquí se rige por el compromiso con el ámbito, con el entorno; se trata de mundos en relación, no divisorios, en comunidad, en últimas, en condición de "mero estar". El ser es siempre aspiración, un elemento de referencia a la figura de un ideal. El ser tiene que ver con la proyección, con construir una modificación constante, un camino de supuesto progreso. El "estar aquí" kuscheano se contrapone a un ser europeo ligado a esa ansiedad occidental de "ser alguien", de estar en continuo movimiento, en sucesiva ambición de una ilusoria evolución. Este esquema ha sido siempre útil a la tradición filosófica occidental, sobre todo cuando la filosofía ha estado reducida a la teología y la metafísica. Desde el ser de Parménides, pasando por la figura de Dios en la Edad Media, hasta llegar al Estado ideal, técnico material al que aspiran la civilización y cultura europea. Mientras el estar aquí lleva al conjuro de la realidad, el ser alguien supone, exige la intervención, la acción afanosa por excelencia del proyecto del ser alguien, que busca el control, el dominio y el apoderamiento de quien se reconoce a sí mismo como descubridor, conquistador:

> En realidad, depende de lo que la lógica ya no puede explorar y que en cambio hace al existir mismo, pero en su aspecto más notable, que es el estar de ese existir y no de su ser. Es más, podría inferirse que todo lo que hace al refuerzo de ese ser es en el fondo una pauta cultural de Occidente. ¿Es que Occidente ha sido y es una cultura que se destaca por la forma de afirmar el ser, pero que no ha comprendido el sentido del estar? Por eso el déficit en el conocimiento de la emocionalidad, e incluso, el temor constante ante lo que no se puede definir[429].

Kusch afirma que tanto la cultura precolombina como la cultura occidental comparten un mismo miedo original, pero le dan distintas soluciones. Mientras que Occidente levanta la ciudad técnicamente montada, como único medio de contrarrestar el

---

[427] F. FANON, *Piel negra, máscaras blancas*, cit., p. 112.

[428] Cf. J. J. LOSADA CUBILLOS, «Modernité et colonialité: une approche décoloniale pour comprendre la constitution de la subjectivité moderne», *Acta Universitatis Carolinae Interpretationes*, vol. 8, 1, 2018.

[429] R. KUSCH, «La negación en el pensamiento popular», cit., p. 575.

miedo, movido por el afán de "ser alguien", por el temor ante lo imprevisto, el mundo indígena que observa el autor argentino se mantiene en su magia, conservando en la naturaleza el juego del miedo, se funda en el campo, en la parcela, en el agro, en la pasividad. Para este autor, esta diferencia radica en la distancia que media entre una cultura urbana y una cultura agraria. De aquí que la primera resuelva el miedo con la máquina, o sea con la agresión frente al mundo, y la segunda se limite a continuar el cultivo y la magia[430].

Por ello, agrega Kusch que otra característica del mundo del estar es que es *pasivo* y *femenino*[431]. El filósofo argentino encuentra una conexión entre las características de la cultura agraria (la de la parcela) con la actitud pasiva del rito, el estatismo, la magia y lo femenino del cuidado, de la fecundación, de la tierra. Hay que recordar que para este filósofo argentino la división entre lo masculino y lo femenino parece darse con anterioridad a la división misma entre cielo y tierra[432]. En su observación de las culturas precolombinas, Kusch descubre que tal dicotomía se manifiesta en todo lo que existe. La prueba está, dice Kusch, en que el cielo se suele vincular a la idea de macho y la tierra, a la de hembra. Si bien esta disyuntiva no se restringe al plano de atribuir simplemente un sexo a conceptos abstractos, sí permite reconocer por su parte en ellos una cierta dinámica, en la que el primero suele tener una actitud más activa frente al segundo[433].

Habría que agregar que Kusch identifica a dicha dinámica activa con la figura del mercader[434]. El mundo del mercader es el mundo del ser. Esta imagen del mercader es la

---

[430] R. KUSCH, *América Profunda*, cit., p. 94.

[431] *Ibid.*, p. 149.

[432] Esta lectura binaria y esencialista del género nos parece bastante problemática, aunque incluso se deduzca de la cosmovisión de culturas precolombinas, como lo muestra este autor argentino. En el capítulo quinto nos referiremos a esta cuestión en términos de la existencia de configuraciones patriarcales (ancestrales u originarias) presentes en los pueblos del mundo precolonial, fenómeno que facilitó y de alguna manera y produjo ciertas condiciones de posibilidad para el despliegue de la empresa colonialista.

[433] R. KUSCH, América Profunda, cit., p. 57.

[434] En otro pasaje de *América profunda*, Kusch nos ofrece algunas líneas sobre esta figura del mercader: "El mercader quería *ser* alguien frente a la aristocracia feudal. Consolida entonces su empresa ciudadana, y corta el cordón umbilical, que lo ataba a la idea anterior, iniciando su experiencia como *ser* definitivamente parmenídeo, esférico, redondo y completo. Después vendrán Descartes y Kant a demostrar que ese *ser* ya no es dios, como se pensaba en la edad media, sino que es el mercader pensante, que lo que piensa existe, porque existe solo y efectivamente el atado de géneros que navegaba por el Mediterráneo y que el mercader ató con sus dependientes hilo por hilo, con el secreto afán de atarlo todo, como si todo fuera un tremendo atado de géneros: el mundo, la naturaleza y el hombre, lejos de la ira de dios". *Ibid.*, pp. 108-109.

misma de quien invade agresivamente el mundo original del *estar*. En palabras del autor: "El *ser,* para tener consistencia, crea cosas, como las ciudades con sus objetos y utensilios, haciéndose masculino en su actitud de agredir todo aquello que no responda a su fin"[435]. De esta forma, la figura del mercader (desarrollo) y la idea del ser (ontología) están íntimamente ligadas. En este sentido, y de la mano de este autor, podríamos argumentar que si desapareciera el mercader (el modelo capitalocéntrico, desarrollista) desaparecería también la dinámica y la expansión de una cultura basada en el afán de ser alguien[436].

Finalmente, valdría la pena acentuar que el sentido de lo pasivo, vinculado al mundo del estar, no quiere decir en ningún caso, que el "estar" sea asumido aquí como algo fijo, pues, como hemos dicho antes, al vincularse íntimamente con el movimiento de la existencia, el estar es siempre transitorio, inestable, posibilidad pura, apertura. El carácter de estático, el estatismo de las culturas precolombinas, no limita o agota el mundo del estar; más bien debe ser leído como una posición (espacio-lugar) que asumen en su relacionamiento con el mundo circundante, con su historia, la cual, en el juego de relaciones asimétricas de poder introducidas por la empresa colonialista, le permiten aun la posibilidad de resistencia a la dinámica depredadora del mercader, del predominio de la técnica, del desarrollo. Ciertamente esta doble condición es la que ofrece el empleo del "estar" como región ontológica. De esta manera, el "estar" (como se usa en el castellano) tiene una doble connotación: la de notar algo estático (el mero estar), pero también algo transitorio (estar siendo), como lo mostrara Kusch. No obstante, en los dos casos siempre apunta a una toma de posición, a un levantarse, a una relación con el espacio. Así las cosas, el "estar" tiene que ver muy especialmente con la situación (lugar) y lo transitorio. Esto pues el "estar", como hemos aprendido también de Heidegger, al encontrarse íntimamente ligado a la condición de espacialidad y transitoriedad, no se traduce en la idea de espacio como un estar fijo, sino un *estar-en-el mundo*, mundeando.

3.5. De la desobediencia epistémica a la desobediencia ontológica

Nuestro recurso al pensamiento heideggeriano no ha sido accidental, como tampoco lo es el hecho de que una serie de importantes filósofos latinoamericanos y caribeños

[435] *Ibid.*, p. 149.
[436] *Ibid.*, p. 109.

hayan recurrido al autor alemán para pensar junto a él (y no necesariamente en contra) problemas concernientes a la experiencia vivida del sujeto colonizado. No solo Maldonado-Torres o Kusch han destacado el aporte de la filosofía heideggeriana al estudio de problemas que directa o indirectamente conciernen al mundo colonial. Hay diversos autores, especialmente de la tradición de pensamiento afroamericana (de la academia estadounidense), que han explicitado el aporte heideggeriano, sobre todo en el estudio del racismo y del problema del negro (*negro question*) o de la negritud (*blackness*)[437]. Sobre el legado de Heidegger, Warren escribe:

> Más que cualquier otro filósofo, Heidegger persiguió la violencia metafísica y la cuestión del Ser implacablemente, y por esta razón encuentro su filosofía indispensable y necesaria. *Ontological Terror* piensa con y contra Heidegger, ya que creo que la destrucción de la metafísica de Heidegger puede ayudar a los estudios de la negritud (*black studies*) en la tremenda tarea de pensar el Ser y la condición negra (*blackness*) […] Lo que espero abordar en este libro, con todas las aporías como los encuentros de abordaje, es que el negro (*The Negro*) es el elemento que falta en el pensamiento de Heidegger (así como en el de aquellos postmetafísicos que le adeudan a Heidegger, como Jean-Luc Nancy, Giorgio Agamben, Alain Badiou y Gianni Vattimo). Si, como aprendemos en *Ser y Tiempo*, el Dasein usa herramientas para experimentar su arrojo en el mundo (estableciendo su facticidad) y para desarrollar su proyecto único orientado hacia el futuro (proyeccionalidad), el Negro –como mercancía, objeto, esclavo, supuesto telón de fondo, prisionero, refugiado y cadáver– es la herramienta por excelencia (*quintessential*) que utiliza el Dasein. El uso del negro metafísica y ontológicamente, como herramienta (instrumento), es lo que el pensamiento negro (*black thinking*) tiene la tarea de perseguir. Por lo tanto, el pensamiento negro (y la postmetafísica) debe hacerse la pregunta no formulada "¿Cómo esto atañe al ser negro?" (*How is it going with black being?*) Sin abordar esta pregunta, todas las formas de destrucción son solo reconstituciones, ya que el mundo sigue usando al Negro (como lo negro y la nada) para olvidar el Ser y el placer sádico de este olvido[438].

Varios elementos podemos destacar de la anterior cita que nos permiten continuar con el camino argumentativo que venimos desarrollando en esta segunda parte de la investigación. En primera instancia, se resalta la tarea de la destrucción de la metafísica y, por tanto, la construcción de una filosofía crítica frente a todo intento de dominación y reproducción de mecanismos de poder colonial. Asimismo, se insta a desarrollar una filosofía atenta, cautelosa y latente frente a las formas sutiles de esconder, camuflar

---

[437] Ver por ejemplo: Cf. T. CARLYLE; J. STUART MILL, *The Nigger question and the Negro question*, Kessinger Legacy Reprints, 1971. Cf. C. WARREN, *Ontological Terror. Blackness, nihilism, and emancipation*, cit. Cf. G. FARRED, *Martin Heidegger saved my life*, cit.

[438] C. WARREN, *Ontological Terror. Blackness, nihilism, and emancipation*, cit., p. 8.

proyectos de *mala fe* que encarnan la dinámica desarrollista. De otro lado, se muestra la necesidad manifiesta de pensar el problema del ser y la condición racial, la condición negra, así como de entender, como lo afirma Warren, que la cuestión del Negro (*Negro Question*) y la cuestión del ser (*Question of Being*) están intrínsecamente relacionadas. Habría que precisar aquí que el concepto *Negro* no remite solamente a la condición que se les impuso a las personas de origen africano durante el primer capitalismo (depredaciones de distinta índole, desposesión de todo poder de autodeterminación y, sobre todo, del futuro y del tiempo), sino que se asume como una nueva norma de existencia y su propagación al resto del planeta, lo que algunos autores del pensamiento afro han denominado como el "devenir-negro del mundo"[439]. Esto nos remite a un cuarto elemento: es el hecho justamente de que el problema del ser se enmarca en un escenario ontológico-temporal (donde el *Dasein* experimenta su arrojo en el mundo y desarrolla su proyecto único orientado hacia el futuro), que es el mismo juego de condiciones en el que el negro se convierte en herramienta (instrumento) del *Dasein* para el despliegue de su proyeccionalidad (el negro como mercancía, objeto, esclavo, supuesto telón de fondo, prisionero, refugiado y cadáver).

Heidegger nos pone en la ruta de pensar los dilemas de la historia en clave ontológica. En la lección ofrecida en el semestre de verano de 1934, en donde se propone el estudio de la lógica como cuestión fundamental para la comprensión de la esencia del lenguaje, atraviesa por preguntas que lo sitúan frente problemas como el de la verdad y la historia.

> Esta pregunta en busca de la esencia de la verdad no es por casualidad que la desplegamos, sino por necesidad, conectada estrechamente con la pregunta por la historia. La historia es la marca distintiva del ser del hombre, es la determinación distintiva en la cuestión de la busca de la esencia del hombre[440].

Sin embargo, el filósofo alemán advierte las dificultades y sobre todo la plurivocidad de la palabra "historia". Lo curioso de esta disertación es que nuevamente vuelve a aparecer la figura del negro (tal como en las lecciones entre 1918 y 1919). Reconoce que la afirmación en torno al hecho de que la historia sea el sello distintivito del ser del ser

---

439 Cf. A. MBEMBE, *Critique de la raison négre*, cit.

440 M. HEIDEGGER, *La Logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, Gallimard, Paris, 2008, p. 100.

humano, como señala al inicio mismo del parágrafo 17 de dicha lección, podría ser juzgada como arbitraria, toda vez que parece denotar cierta ligereza al haber decidido infundadamente qué es la historia (es decir, el hecho mismo de que se afirme de entrada que es la marca distintivita del ser del ser humano). Para soportar la evidencia de dicho carácter plurívoco, se permite advertir que a dicho argumento se le podría objetar, por un lado "… que hay hombres y grupos de hombres (los Negros, como por ejemplo los Cafres[441]) que no tienen historia, de los que decimos que son, sin historia". Pero, por otro lado, se podría reconocer que la vida animal y vegetal tiene una historia de miles de años y es rica en trasformaciones[442].

El problema aquí, antes que epistemológico, es ontológico. Sin embargo, habría que precisar (y aquí es donde entendemos la afirmación de Warren sobre el hecho de que el negro sea el elemento que falta en el pensamiento heideggeriano) que la región donde se juega la producción de sentido, tanto de la verdad, como de la historia, es la misma que deja a los negros por fuera de la historia, sin historia y sin verdad. Es decir, no se trata de una cuestión de relativismo de la verdad que dificulta el acceso a un sentido unívoco del término historia y, por tanto, de la búsqueda de la esencia de la verdad, como lo muestra la preocupación heideggeriana: "Por lo tanto, también hay historia fuera de la esfera humana, por otro lado, dentro de la esfera humana, puede faltar la historia, como con los negros. Así, la historia no sería una determinación distintiva del ser humano"[443].

Por el contrario, se trata de entender el proceso de construcción de entidades históricas (como los negros) que, en un proceso de anulación de su resistencia ontológica (reducción *aesthesica*), quedan por fuera de la historia (una operación eurocéntrica que se encuentra en postulados como los de Fukuyama y, en este caso, de Heidegger, pero que podríamos advertir es un rasgo distintivo de buena parte de la filosofía occidental).

---

441 No hay evidencia sobre esto, pero al parecer aquí Heidegger hace referencia a la familia de los Cafres, que habitaban en la parte oriental de África. Un pueblo que se caracterizaba por su espíritu guerrero y por fundar imperios poderosos como los de Tombuctú, Macoco, Monomotapa, entre otros. Ver, J.-J. VIREY, *Historia natural del jénero humano: aumentada y enteramente refundida con láminas*, Antonio Bergnes y Compañía, Barcelona, 2005, p. 345. La Real Academia Española también reconoce el vínculo del término con una antigua colonia inglesa en Sudáfrica. Ver: REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, «Cafre», *Diccionario de la lengua española. RAE*, fecha de consulta 5 junio 2020, en https://dle.rae.es/cafre?m=form.

442 M. HEIDEGGER, *La Logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, cit., p. 100.

443 *Ibid.*

Anteriormente hemos descrito este proceso como un proyecto ontológico que tiene que ver, por un lado, con un sentido de diferenciación y producción de entidades nuevas (dualismo), que no existían antes de 1492; entidades como América, Europa, África, que se desarrollan solo a partir de un proyecto global. Por otro lado, tiene que ver con una práctica de "encubrimiento", que vela, que cubre las realidades y oculta sus posibilidades transformadoras.

De esta forma, en nuestro caso, la apuesta más que "explorar la plurivocidad de la palabra historia, captarla en su raíz"[444], que incluso sobrepasando los alcances lingüísticos de esta empresa se dirija a la comprensión de la esencia de la verdad, tiene que ver más bien con asumir las condiciones de producción de las asimetrías (mecanismos de diferenciación y encubrimiento) que dejan por fuera al negro, al sujeto colonial de la historia y, por tanto, limitan las posibilidades de disputa de sentido de su proyecto de estar-en- el-mundo.

3.5.1. Fundamentos de la dimensión ontológica de la colonialidad: más allá de la colonialidad del ser

Desde la perspectiva de los estudios decoloniales, especialmente, en su versión latinoamericana, la tarea de develar dicho proyecto onto-histórico de la matriz constituyente de poder colonial, la colonialidad, ha sido asumida en buena parte bajo el ejercicio desarrollado por el concepto de la colonialidad del ser. En términos de Maldonado-Torres, "la colonialidad del ser introduce el reto de conectar los niveles genético, existencial e histórico"[445]. Sin embargo, habría que decir que este trabajo ontológico no se limita a la colonialidad del ser, como tampoco a la descripción del *no-ser*, que de una u otra manera sigue estando ligado a la región del ser, tal como lo sugiere Kusch. Esta distinción es importante, en la medida en que demanda la comprensión de consecuencias mucho más profundas[446] al hecho de considerar que la colonialidad (en su

[444] *Ibid.*, p. 101.

[445] N. MALDONADO-TORRES, «Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto», cit., p. 130.

[446] Aquí pensamos, por ejemplo, en el papel que han jugado tesis como la del dualismo ontológico o la de la excepcionalidad humana en el engranaje ontológico de la modernidad colonial. Es decir, la funcionalidad que han tenido este tipo de ideas (que en buena parte sostienen la ontología moderno-colonial) en la constitución y difusión de la creencia ampliamente extendida en el mundo occidental, de que hay dos planos de existencia: el material y el espiritual (*res extensa* – res *cogitans*), los cuales se encuentran en constante oposición (cuerpo / alma, racionalidad / afectividad, naturaleza / cultura, instinto

versión de la colonialidad del ser) propenda por la violencia radical de la alteridad humana, la transformación del otro en un sub-otro:

> La colonialidad del ser no se refiere, pues, meramente, a la reducción de lo particular a la generalidad del concepto o a un horizonte de sentido específico, sino a la violación del sentido de la alteridad humana, hasta el punto donde el *alter-ego* queda transformado en un *sub-alter*[447].

Asimismo, esta distinción permite considerar alternativas contrahegemónicas, "opciones decoloniales", contra-poéticas. El mismo trabajo de Kusch, con la descripción del estar, es un ejemplo de esto, pues en la exploración de esta región ontológica (la del estar) el autor argentino muestra que esta no solo es relevante para romper con la continuidad del ser, sino para la consideración de sensibilidades, de estéticas otras más allá de la experiencia de la dominación colonial que comparten diversas comunidades que aún viven este flagelo en variantes como la del desarrollo.

Por tanto, no nos parece conveniente reducir la dimensión ontológica de la colonialidad y, por tanto, de la matriz constituyente de poder colonial que aquí tratamos de describir, al despliegue de la colonialidad del ser, por estas dos razones: porque no permite captar la profundidad del nivel de operatividad e implicaciones de dicha matriz, pero también porque limita las posibilidades de resistencia, de acción, que en adelante iremos entendiendo bajo la idea de desobediencia ontológica.

Adicional a esta discusión, la dimensión ontológica de la colonialidad también se la ha reconocido bajo el término de "colonialidad de la realidad":

/ moralidad, etc.; todo lo cual pone al hombre en oposición consigo mismo de una forma u otra). Este tipo de propuesta sitúa al ser humano en el centro de toda reflexión filosófica, política y económica gracias a una especie de "excepcionalidad" que le ha permitido tener privilegios históricos. Esto ha contribuido en gran medida a mantener una matriz ontológica dominante que rompe con las diversas formas de vida y las "relaciones ontológicas" que brindan opciones para considerar formas alternativas de estar en el mundo fuera del orden colonial racional y moderno. Para ampliar esta discusión sugerimos los siguientes trabajos: Cf. E. DUSSEL, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Guadalupe, Buenos Aires, 1974. Cf. J.-M. SCHAEFFER, *El fin de la excepción humana*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009. Cf. A. ESCOBAR, «En el trasfondo de nuestra cultura: La tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico», *Tabula Rasa*, 18, 2013. Cf. J. J. LOSADA CUBILLOS; H. F. TRUJILLO QUINTERO, *Extractivismo y tensiones del desarrollo en la Amazonía colombiana: lectura desde la economía ecológica y la decolonialidad*, Editorial Bonaventuriana, Bogotá, Colombia, 2017.

447 N. MALDONADO-TORRES, «Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto», cit., p. 150.

> Entonces, a las preguntas sobre la colonialidad del saber mencionadas anteriormente, se deben añadir preguntas como: ¿La realidad de quiénes cuenta? ¿La realidad de quiénes se permite ser real? Y en relación al mundo *aymara*: ¿Mediante qué mecanismos se niega el peso ontológico de seres como los *achachilanaka*, las *awichanaka*, los *uywirinaka*? Estas son preguntas de carácter ontológico; preguntas que tratan de "lo que hay", de qué tipo de actores hay en el mundo y qué seres forman parte de los campos relacionales que son constitutivos de la realidad y dentro de los cuales las luchas sociales y políticas ocurren. Estas son preguntas que tratan de lo que yo llamaría "la colonialidad de la realidad", es decir, la dimensión ontológica de la colonialidad global[448].

Si bien aquí optamos por continuar entendiendo la dimensión ontológica del poder colonial en su amplio espectro y no sujeta a una de las variables de la colonialidad (colonialidad de la realidad, colonialidad del ser u otras formas de colonialidad), lo cierto es que, más allá del juego categorial o uso de términos, lo relevante es considerar que hay una matriz constituyente de poder colonial, que tiene dos formas de operar (ejes) que vale la pena tratar de bosquejar. Por un lado, se trata de una reducción de la multiplicidad de singularidades históricas a la unidad totalitaria y homogenizante trascendental, a partir de una operación que Marc Maesschalck ha denominado "simetrización explícita" de experiencias culturales y que sería la característica del universalismo dominante:

> El riesgo fundamental del postulado de simetrización para el actor intelectual de una ética decolonial radica en la obliteración de las relaciones entre subjetivación y poder. Ahora bien, son estas relaciones las que deben hoy revisarse para desarrollar una nueva comprensión de las condiciones específicas de los procesos de emancipación colectiva en un espacio decolonial potencial. De hecho, solo la discontinuidad reflexiva, engendrada por la sobredeterminación de las contradicciones sociales en la comunidad de subjetivación entre víctimas e intelectuales comprometidos, transforma realmente el poder, es decir, las condiciones de factibilidad del orden social mismo[449].

Dicho de otra manera, la singularidad debe ser tomada, capturada y debe revelarse como un momento subordinado a la coherencia del todo. Esta ilusión trascendental, constituida por la simetrización de las experiencias en un mundo marcado por la

---

[448] A. BURMAN, «La ontología política del vivir bien», en Koen De Munter, Jacqueline Michaux, Gilbert Pauwels (eds.) *Ecología y reciprocidad:(con) vivir bien, desde contextos andinos*, Plural Editores, La Paz, 2017, p. 163. Ver también Cf. A. BURMAN, «Against the episteme of domination and the coloniality of reality: andean formations of subversive subjectivities, dissident knowledges and rebel realities», en Robert Aman, Timothy Ireland (eds.) *Educational Alternatives in Latin America*, Palgrave Macmillan, Cham, 2019.

[449] M. MAESSCHALCK, «L'interculturalité face à l'option décoloniale : subjetivation et désobéissance», cit., p. 25.

dominación y la alienación, agrega Maesschalck, radica en la paradoja que consiste en afirmar la necesidad de reconocer la asimetría de contextos experienciales, así como en buscar inscribir el conjunto del proceso de producción del diálogo en una forma de proceso de traducción basado en un postulado de *simetrización* de las relaciones entre grupos[450]. En términos de Burman y desde la perspectiva de la colonialidad de la realidad, se trataría de "la reducción de una multiplicidad de mundos a una realidad hegemónica, la imposición de una realidad dominante sobre otras realidades, la negación de los mundos otros, en fin, un acto de imposición ontológica colonial"[451].

Esta operación de simetrización trae consigo un movimiento sincrónico de la historia, en el que la reducción de las singularidades se desarrolla en un único espacio temporal determinado por la razón dominante, la razón que se impone a partir de proyectos bélicos que se articulan en la gesta colonialista. De esta forma las diferentes temporalidades quedan subordinadas a una historia local, que en un acto de imposición violenta quedan reducidas a un solo horizonte de tiempo[452]. De esta manera, como reconoce el mismo Maldonado-Torres:

> Como resultado de esta violenta historia de colonialismo, genocidio, diáspora y múltiples migraciones de diversa índole, el tiempo, la memoria y el espacio están fuertemente fracturados en la región, lo que hace que los proyectos y discursos que

[450] *Ibid.*, p. 5.

[451] A. BURMAN, «La ontología política del vivir bien», cit., p. 165.

[452] En su trabajo de *Historias locales/diseños globales,* Mignolo nos recuerda los postulados del antropólogo Johannes Fabian, quien ha identificado este fenómeno como "Negación de la contemporaneidad". Sobre este punto escribe Mignolo: "La diferencia colonial, en el siglo XVI, se construyó sola y únicamente sobre la experiencia indiana. Los otros tipos de 'bárbaros', en cambio, fueron todos 'bárbaros imperiales' (turcos, moros, chinos, rusos). En el siglo XVIII ocurrió una transformación radical en el imaginario del sistema mundo moderno/colonial construido en el siglo XVI, tal como lo vimos en los tipos de 'bárbaros'. En primer lugar, los 'bárbaros en el espacio' (esto es, la diferencia colonial fue construida en el espacio) se convirtieron en los 'primitivos en el tiempo'. De ahí surgió la negación de la contemporaneidad como una nueva categoría en la que se asentaran ambas, la diferencia imperial y colonial". W. MIGNOLO, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, cit., p. 42. También se puede ver sobre este punto, Cf. J. FABIAN, *Time and the other: How anthropology makes its object*, Columbia University Press, New York, 2014.

> prometen unidad o anclajes fijos en el pasado o en tradiciones culturales únicas tengan una sombra de ilusión[453].

En nuestros términos, entonces, diremos que dicho principio de simetrización se expresa también en la construcción de una conciencia de tiempo que responde a la captura de diferentes temporalidades, experiencias, visiones de mundo, cosmologías; que niega a los individuos la capacidad de comprender la realidad en términos de procesos históricos articulados, que inhibe entonces la posibilidad de establecer en el mundo colonial las conexiones entre su realidad inmediata y la totalidad de las relaciones sociales[454].

En consecuencia, y como lo hemos visto anteriormente, con la conformación de la idea de América y especialmente la de América Latina, la empresa colonialista ha utilizado el recurso del imaginario de identidad para desarrollar sus pretensiones de dominación y control y así implantar un "sentido común" a través de diferentes mecanismos de homogenización (como el de la latinidad, la identidad cultural o la identidad nacional), o dicho en términos de Kwame Anthony Appiah, a través de "mentiras que nos unen"[455].

La cuestión es que estos mecanismos (mentiras) no solo se objetivan en aparatos disciplinarios (leyes, instituciones, burocracias coloniales), sino que se traducen en formas concretas de subjetividad y diferencia (pobres, negros, indígenas, subdesarrollados, víctimas, etc.)[456]. Rita Segato va mucho más lejos y señala que dicha *política de identidad*

---

[453] N. MALDONADO-TORRES, «Epistemology, Ethics, and the Time/Space of Decolonization»:, en Ada María Isasi-Díaz, Eduardo Mendieta (eds.) *Decolonizing Epistemologies: Latina/o Theology and Philosophy*, Fordham University Press, 2012 (Latina/o Theology and Philosophy), p. 194.

[454] Un estudio muy desarrollado sobre la forma como la colonialidad captura la razón temporal y la idea de tiempo puede verse en el trabajo de Cf. N. M. SHIPPEN, *Decolonizing Time: Work, Leisure, and Freedom*, vol. 13, Palgrave Macmillan, New York, 2014.

[455] Para este autor, en los diferentes mecanismos o formas de identificación (tales como las creencias, la nación, la raza, la clase, y el género) se tiende a incurrir en el "error" de dar por hecho que en el corazón de cada identidad residen unas similitudes profundas que vinculan a todas las personas que comparten dicha identidad. El peligro de esto, a su entender, tiene que ver con el modo en que estas —la religión, la nación, la raza, la clase y la cultura— nos dividen y nos enfrentan: "Pueden erigirse en enemigas de la solidaridad humana o en causa de guerra, como jinetes de toda suerte de apocalipsis, desde el apartheid hasta el genocidio. Aun con ello, estos errores son también centrales para el modo en el que hoy nos unen las identidades. Debemos reformarlas porque, en su mejor expresión, permiten que los grupos, pequeños y grandes, colaboren. Son las mentiras que nos unen". K. A. APPIAH, *Las mentiras que nos unen: Replanteando la identidad*, Taurus, Barcelona, 2019, p. 11.

[456] Cf. J. J. LOSADA CUBILLOS, «Identité, reconnaissance et colonialité : Annotations sur le cas colombien dans le cadre de l'Accord de Paix», *Amerika. Mémoires, identités, territoires*, 23, 2021. Así mismo, se puede ve el estudio de las "Genealogías de la colombianidad", liderado por los profesores Santiago Castro-Gómez y Eduardo Restrepo, quienes presentan las coordenadas de su pesquisa y explican: "antes

(vinculada fundamentalmente al marco de los Derechos Humanos) ha servido como una eficiente estrategia al Imperio para intervenir y participar (especialmente a través de académicos) en los asuntos internos de los países de América Latina. De esta manera, reconoce Segato que una "política de los afro-descendientes", una política de los "pueblos originarios", una política de las "mujeres", una política de la libertad religiosa, etc., se transformaron en cuñas legitimadas de intervención, bajo el rótulo de una cierta "superioridad moral"[457].

De esta forma, la matriz ontológica colonial, en su lado homogenizador-identiatrio (reducción de las singularidades), construye las condiciones que producen la polaridad/separación (Fanon hablará de una *condición maniquea del mundo colonial*) entre la identidad y la otredad, es decir, los mecanismos de producción y reducción del "otro" a una unidad totalitaria y homogenizante frente al cual es definida siempre una "identidad", sea nacional, racial, de género, laboral, sexual, etc., que en ningún caso preexiste al "otro" producido. En este movimiento la identidad y la otredad son producidas simultáneamente.

Por otro lado, esta matriz de poder colonial (en su dimensión ontológica) tiene como fundamento, a nuestro entender, el acto de toma de territorios, toma de cuerpos, toma de vidas humanas y no humanas. Una apuesta similar ha sido apuntada por el autor francés Norman Ajari como "ontología de la toma" (*ontologie de la prise*)[458]. A partir de una relectura bastante intuitiva de la obra *El Nomos de la tierra*[459] del reconocido pensador alemán Carl Schmitt, Ajari controvierte parte del argumento de Maldonado-Torres en torno a la interpretación del fenómeno de la Conquista y más puntualmente sobre el hecho

---

que de 'colombianidad', se hablará más bien de *regímenes de colombianidad*, entendiendo con ello los dispositivos históricamente localizados y siempre heterogéneos, que buscan unificar y normalizar a la población como 'nacional', al mismo tiempo que producen diferencias dentro de ésta. Tales regímenes generan distintas políticas de la unidad, de las identidades y de las diferencias, que deben ser entendidas desde las formas particulares que tomó la modernidad/colonialidad en Colombia". S. CASTRO-GÓMEZ; E. RESTREPO (EDS.), *Genealogías de la colombianidad: Formaciones discursivas y tecnológicas de gobierno en los siglos XIX y XX*, cit., p. 11.

457 R. L. SEGATO, *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007, pp. 16-17.

458 Cf. N. AJARI, «Être et Race. Réflexions polémiques sur la colonialité de l'être», *Revue d'études décoloniales*, vol. 1, 2016, fecha de consulta 4 abril 2021, en http://reseaudecolonial.org/2016/09/02/etre-et-race-reflexions-polemiques-sur-la-colonialite-de-letre/.

459 C. SCHMITT, *El nomos de la tierra, en el Derecho de Gentes del "Jus Publicum europaeum"*, Editorial Struhart, Buenos Aires, 2005, p. 50.

de que la colonialidad del ser se haga patente en la manifestación e interiorización de un estado de guerra (no-ética de la guerra) y el consecuente escepticismo misantrópico sobre la humanidad de los sujetos colonizados. Vale la pena recordar que en palabras del filósofo puertorriqueño:

> Cuando los conquistadores llegaron a las Américas no aplicaron el código ético que regulaba su comportamiento en sus reinados. Sus acciones eran reguladas por la ética o, más bien, por la no-ética de la guerra… *Lo que ocurrió en las Américas no fue sólo la aplicación de esa ética, sino una transformación y naturalización de la no-ética de la guerra, llevada hasta el punto de producir una realidad definida por la condena*. El colonialismo moderno puede entenderse como condena o vida en el infierno, caracterizada por la naturalización de la esclavitud, ahora justificada en relación con la constitución biológica y ontológica de sujetos y pueblos, y no solamente por sus creencias[460].

De esta forma, para Maldonado-Torres problemas como el del racismo moderno y otras formas de violencia imperialista, colonialista a nivel político y económico en el contexto moderno-contemporáneo deben *entenderse como la radicalización y naturalización de la no-ética de la guerra*. A lo cual agrega que en su proceso de naturalización esta no-ética incluyó prácticas de eliminación y esclavización de ciertos sujetos —particularmente, pero no únicamente, indígenas y negros— como parte de la empresa de la colonización[461].

Esta operación de interiorización del discurso colonial a través de un esquema normativo y de la violación radical de la humanidad de sujetos colonizados (anulación de la resistencia ontológica, en términos de Maldonado-Torres) es antes que nada una estrategia racional para atenuar la diferencia (Ajari), esto es, un mecanismo que, más allá de pretender implantar una dinámica genocida y guerrerista en el ambiente del mundo colonial (paradigma de la guerra[462]), lo que busca es tomar posesión, apropiarse, inscribir la dinámica colonial en los territorios, los cuerpos y la vida. Para Ajari, más que una radicalización de un estado de guerra (la no-ética de la guerra de Maldonado-Torres) se trata de su negación, ya que la muerte del enemigo ya no es un medio para lograr un

[460] N. MALDONADO-TORRES, «Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto», cit., p. 137.

[461] *Ibid.*, p. 138.

[462] Cf. N. MALDONADO-TORRES, *Against war. Views of underside of modernity*, cit.

objetivo de la guerra, sino que se convierte en el objetivo en sí mismo[463], es decir, su anulación, la obliteración de sus posibilidades de resistencia.

La principal molestia de Ajari se refiere a que Maldonado-Torres tienda a generalizar las categorías resultantes de su interpretación de la conquista de América aplicándolas a otros lugares históricos geopolíticos (algo así como un uso anacrónico de las categorías). De manera especial, Ajari subraya el caso de la noción de guerra que, a pesar de la importancia que brinda al papel preponderante que cumple la retórica jurídico-teológica y la filosofía colonial del siglo XVI (Controversia de Valladolid), no puede servir como clave única para entender la colonialidad considerada en su larga duración[464]. En otros términos, a juicio de Ajari, el filósofo puertorriqueño desacierta al asimilar sistemáticamente el concepto de guerra a la violencia caótica y desenfrenada, es decir, en la equivalencia de la idea de guerra con la de genocidio. Esta homologación de conceptos parece restrictiva, ya que reduce la guerra a sus posibilidades de levantamiento hacia la violencia extrema, "crímenes de guerra" (desconociendo la posibilidad de ampliar el concepto de guerra a otras formas de violencia no colonial, como la policial, etc.);y, a su vez, es demasiado amplia, en la medida en que la asocia con el fenómeno genocida (ocultando el hecho de que la violencia colonial no siempre buscaba el exterminio genocida, sino incluso la negación del estado de guerra).

Nuestra posición en este punto es que ni Maldonado-Torres se equivoca por completo en su interpretación, ni Ajari acierta totalmente en su crítica. Por un lado, el propósito del filósofo puertorriqueño se dirige sobre todo a la comprensión del sentido y la forma en que opera la colonialidad del ser, que en sus términos se traduce en la necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida. Desde su perspectiva, dicha experiencia de sujetos racializados está profundamente marcada por el encuentro constante con el escepticismo misantrópico y con sus expresiones en la violencia, la violación corporal y la muerte[465]. No podemos negar la importancia del ejercicio de la violencia y de la introducción de una lógica guerrista, *ethos* imperial (no-ética de la guerra), en los procesos de colonización, de

[463] N. AJARI, «Être et Race. Réflexions polémiques sur la colonialité de l'être», cit., p. 6.

[464] *Ibid.*

[465] N. MALDONADO-TORRES, «Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto», cit., p. 140.

consolidación de instituciones coloniales y, más aun, en la reproducción de mecanismos coloniales en el mundo contemporáneo, tales como los proyectos desarrollistas, los derechos humanos, entre otros (esto no es ni arbitrario, ni superficial, como señala Ajari). Que la no-ética de la guerra se naturalice a tal punto que la muerte –o la anticipación a esta– no sea un factor individualizador o de autenticidad, sino más bien un rasgo constitutivo de su realidad, no hace que las acciones que se desarrollen bajo el régimen de represión imperante busquen siempre la paz (lo contrario de la guerra) o la homogeneidad (reducción de singularidades); también funcionan como mecanismo de distanciamiento y diferenciación. Esto significa que no se puede perder de vista que en la empresa colonizadora la violencia se justifica de muchas maneras, como práctica de modernización, proceso civilizatorio, instauración de estados de paz, entre otros, pero que en el fondo todos estos argumentos siguen siendo parte de un proceso ficcional, mítico de la modernidad/colonialidad que es producto de un entramado que contiene en sí mismo la violencia y la guerra como técnica de dominación, en especial en el despliegue de la experiencia vivida de sujetos colonizados.

Por último, Ajari apunta en su argumento a la tarea de pensar la naturaleza (fundamento) de la realidad colonial. Consideramos que acierta al señalar que la colonialidad del ser (y su cimiento en la no-ética de la guerra) no puede servir como clave única para entender los impactos de la colonialidad. Es cierto que la guerra no es la única forma en la que se manifiesta la colonialidad, pues también se hace a través de saberes científicos, de la evangelización, el derecho, entre otros. Incluso, nos parece bastante importante el recurso a la "ontología de la toma", a partir de la relectura que hace del trabajo de Schmitt (sobre el cual ahondaremos en las próximas líneas). Sin embargo, consideramos que este último autor no es del todo preciso, pues su cuestionamiento (sobre la comprensión de la naturaleza de la realidad colonial), más que apuntar a la colonialidad del ser, debería referirse a lo que aquí hemos entendido como dimensión ontológica de la colonialidad, la colonialidad de la realidad o lo que el mismo Maldonado-Torres denota como la diferencia ontológica colonial[466]. Pues aquello que se toma, que se captura (*ontologie de la prise*) no son solo cuerpos o vidas humanas y, mucho menos, estas

[466] Para Maldonado-Torres, esta es la diferencia entre el ser y lo que está más abajo del ser, o lo que está marcado como dispensable y no solamente utilizable; la relación de un *Dasein* con un sub-otro no es igual a la relación con otro *Dasein* o con una herramienta. *Ibid.*, p. 146.

capturas se hacen de forma aislada o independientes de otras formas de posesión[467]. El punto aquí es precisar que esta diferencia ontológica colonial no solo revela la colonialidad del ser (como dijera Maldonado-Torres), como tampoco se limita al análisis de la experiencia vivida de sujetos colonizados, sino también avanza hacia la comprensión de otras formas de despliegue de la colonialidad, que para nosotros son la colonialidad del género y la colonialidad de la naturaleza especialmente. Nos parece un error categorial limitar las posibilidades analíticas de la dimensión ontológica colonial y los alcances de la diferencia ontológica colonial al recurso mismo y solitario de la colonialidad del ser.[468]

3.5.2. Sobre la toma de la tierra y la toma de los cuerpos: El acto constituyente de la Conquista de América

Para comprender mejor estos dos principios y la forma como se conectan para fundamentar la matriz constituyente de poder colonial, nos parece pertinente retomar el recurso propuesto por Ajari en su relectura de la obra de Carl Schmitt (que aparece en 1950), como clave analítica para comprender fenómenos que determinan la realidad colonial en la empresa conquistadora sobre el territorio americano. Especialmente acudiremos al caso del proceso de pacificación llevado a cabo en el contexto de la Nueva Granada durante la segunda mitad del siglo XVI.

Para el filósofo francés, el despliegue del poder colonial y, particularmente la comprensión del sentido del evento que constituyó la conquista de América puede ser entendido a partir del concepto de "toma" propuesto por el pensador alemán en su exposición sobre el orden normativo mundial, que el mismo denomina el *Nomos de la Tierra* y que funda sobre la base del derecho europeo de gentes.

Según Ajari, si bien resulta paradójico el hecho de que un pensador como Schmitt, jurista conservador y con un marcado acento eurocéntrico en su lectura sobre el "Nuevo

[467] Sobre este asunto volveremos más delante de la mano de los aportes del feminismo decolonial, en especial en lo que concierne a la relación entre la violencia sexual (violencia como toma de cuerpos) y el despliegue de la empresa colonialista. Por ahora, para ir perfilando nuestro argumento, vale la pena recordar las palabras de Segato: "El cuerpo de las mujeres, en el sistema de estatus, como muestran las violaciones que acompañan la ocupación de un territorio en las guerras premodemas y también en las modernas, es parte indisociable de una noción ancestral de territorio, que vuelve, una y otra vez, a infiltrarse intrusivamente en el texto y en la práctica de la ley". R. L. SEGATO, *Las estructuras elementales de la violencia*, cit., p. 143.

[468] S. WYNTER, «Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom», cit.

Mundo", aporte elementos relevantes para el pensamiento decolonial y la comprensión de la dinámica colonial, lo cierto es que su trabajo pone de presente la discusión en torno al derecho internacional (régimen normativo) y, particularmente, algo que no aparece más que señalado en el trabajo de Ajari y que nos llama fuertemente la atención: su estrecha relación con el problema de la posesión y distribución de la tierra, a saber, la idea de *nomos*.

El mismo Mariátegui algunos años antes (1928) había señalado que el problema del indígena es el problema de la tierra. En su famoso ensayo "El problema del indio", el célebre pensador marxista peruano comienza reconociendo la naturaleza económica y social del problema indígena; de otra manera, las reflexiones que ignoren este punto de partida corren el riesgo de convertirse en estériles ejercicios teoréticos, condenados al descrédito, que sirven para ocultar y desfigurar la realidad de esta problemática:

> La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza o con obras de vialidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo, mientras subsista la feudalidad de los 'gamonales'[469].

En la lectura que hace Ajari de Schmitt, en torno a su concepción del derecho internacional, entiende que el papel que ocupa la guerra en la distribución de fronteras y toma de territorios, lejos de ser una licencia para masacrar (genocidio), es un atributo de la civilización. La guerra no entrega a la crueldad a los condenados de la tierra, sino que por el contrario representa el privilegio de los amos[470]. Sobre este argumento, el francés deduce que lo que está en juego en la comprensión del fenómeno de la Conquista, más que el tipo de guerra empleada para desplegar la estrategia colonialista o la naturalización de la misma, es la apropiación de los bienes y los límites que deben establecerse para su ejecución violenta[471]. En otros términos, al desplegarse este marco normativo con pretensiones colonialistas, Ajari asume que la base poder y el orden colonial no es la guerra: es la toma (*c'est la prise*.), esto pues la calificación de la vida indígena como

---

[469] J. C. MARIÁTEGUI, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Red Ediciones, Barcelona, 2009, p. 35.

[470] N. AJARI, «Être et Race. Réflexions polémiques sur la colonialité de l'être», cit., p. 8.

[471] *Ibid.*

insignificante precede lógica e históricamente a la calificación de la tierra como libre y dispuesta a ser colonizada:

> El cuestionamiento de la humanidad de los indios y su masacre; la trata de esclavos africanos y su transbordo; el trabajo forzoso creado por el colonialismo británico, belga o francés; leyes antisemitas, la deportación de judíos y gitanos a campos de concentración: todos estos son métodos históricos y políticos de toma de vidas[472].

Ahora bien, este gesto de apropiación o "toma de la tierra" (*prise de terre*), a los ojos de Schmitt y del derecho público europeo (*Jus publicum Europaeum*) o derecho internacional, solo puede ser realizado legítimamente por Europa (estados en pie de igualdad). A pesar de que Schmitt reconozca que la consolidación del Derecho europeo de Gentes se generó gracias a la gran toma de la tierra en los siglos XVI y XVII[473], vale la pena preguntarse aquí: ¿cómo se conecta el problema de la distribución (toma-posesión) de la tierra con la matriz ontológica colonial?

Para esto es importante entender el concepto de *nomos* que propone el autor alemán. En el sentido más amplio, advierte Schmitt, *nomos* se refiere a la distribución original del suelo, es decir, el *nomos* tiene su procedencia en la toma de la tierra. En palabras de Schmitt:

> *Nomos* procede de *nemein*, una palabra que significa tanto "dividir" como también "apacentar". El *nomos* es, por lo tanto, la forma inmediata en la que se hace visible, en cuanto al espacio, la ordenación política y social de un pueblo, la primera medición y participación de los campos de pastoreo, o sea la toma de la tierra y la ordenación concreta que es inherente a ella y se deriva de ella; en palabras de Kant: "la ley divisoria de lo mío y lo tuyo del suelo"… Nomos es la medida que distribuye y divide el suelo del mundo en una ordenación determinada, y, en virtud de ello, representa la forma de la ordenación política, social y religiosa. Medida, ordenación y forma constituyen aquí una unidad espacial concreta. En la toma de la tierra, en la fundación de una ciudad o colonia se revela el *nomos* con el que una estirpe o un grupo o un

[472] *Ibid.*, p. 9.

[473] Sobre el papel de la conquista de América en la constitución del *nomos* y, por tanto, el referente normativo sobre el que se levanta el Derecho de Gentes europeo, Schmitt escribe: "Durante cuatrocientos años, del siglo XVI al siglo XX, ha sido determinada la estructura del Derecho de Gentes europeo por un proceso fundamental: la conquista de un mundo nuevo". C. SCHMITT, *El nomos de la tierra, en el Derecho de Gentes del "Jus Publicum europaeum"*, cit., p. 86.

> pueblo se hace sedentario, es decir, se establece históricamente y convierte a un trozo de tierra en el campo de fuerzas de una ordenación[474].

Para este autor, el *nomos* es un acto constitutivo (acto primitivo). Las acciones subsecuentes son consecuencias, ampliaciones o nuevas distribuciones, es decir, una continuidad sobre la misma base o sobre modificaciones de dicho acto constitutivo de ordenación del espacio que representa la toma de una tierra, la fundación de una ciudad o la colonización[475]. Adicional a esto, el autor explica que este tipo de actos constitutivos no son algo cotidiano, pero tampoco son acontecimientos de tiempos pasados que ya no adquieran sino una relevancia histórica o arqueológica. A diferencia de postulados como los del "fin de la historia", este autor considera que la historia del mundo no está concluida, sino que se encuentra abierta y en movimiento y, por tanto, mientras la situación no esté fijada para siempre y petrificada o, expresado de otro modo, mientras los seres humanos y los pueblos aún tengan un futuro y no solo un pasado, también surgirán, en las formas de aparición siempre nuevas, acontecimientos históricos universales, nuevos *nomos*[476]. Así las cosas, cada nuevo periodo, cada época histórica se funda sobre nuevas divisiones del espacio, nuevas delimitaciones y ordenaciones espaciales de la tierra.

Para Schmitt, es claro que no todas las invasiones u ocupaciones temporales representan en sí mismas tomas de la tierra constitutivas de una ordenación (acto normativo). De igual forma, no todas las ocupaciones de tierra alcanzan a representar un *nomos*, esto pues el *nomos* siempre comprende, al decir de este autor, un emplazamiento y una ordenación relativa al suelo (la partición es una consecuencia de toma de la tierra, no es su esencia misma). Ciertamente, todos los pueblos de todos los tiempos llevaron a cabo apoderamientos de tierra sobre los cuales se desplegaron modelos de organización política y social. De esta manera, Schmitt señala que la historia colonial es "tan solo" una historia de actos de fundación relativos al espacio, en los que se coordinan el asentamiento y la ordenación[477]. Sin embargo, a pesar de que existan diferentes formas de toma de una tierra, y que dichas tomas encuentren reconocimiento por parte de otros pueblos, no todas

---

[474] *Ibid.*, p. 52.
[475] *Ibid.*, p. 61.
[476] *Ibid.*
[477] *Ibid.*, p. 64.

derivan una ordenación espacial existente y crean un nuevo *nomos* a nivel global, con relación al espacio de pueblos que co-existen:

> Con todo cambio territorial está vinculada una toma de la tierra, pero no todas las tomas de una tierra, no todas las modificaciones de fronteras ni todas las nuevas fundaciones de colonias representan, por ello, al propio tiempo un acto que constituye un nuevo *nomos* y que es revolucionador para el Derecho de Gentes[478].

Así las cosas, para Schmitt la toma de tierra en un nuevo mundo no solo era legítima conforme al *Derecho de Gentes*, sino que además constituía una ordenación del espacio de todo el globo terrestre, un nuevo acto constitutivo, que forja una ordenación, fundante de la realidad. Todas las distribuciones de tierras, el establecimiento de fronteras en los virreinatos, fundaciones de ciudades en el proceso colonizador, entre otros actos, son apenas efectos del *nomos* establecido y que revolucionaba el *Derecho de Gentes*. Así, por ejemplo, para Schmitt, este esquema normativo permitió la formulación de la *teoría de la guerra justa* de De Vitoria y, por tanto, la toma de suelo ajeno no libre[479].

Como se sabe, el argumento del humanista español parte del pensamiento cristiano. El hecho de que los indígenas no fuesen cristianos no daba por sí mismo derecho a ser privados de la ley en favor de europeos cristianos. Sin embargo, la condición general de ser humamno (al menos su carácter positivo de ser humano) no tiene que nivelar necesariamente las diferencias sociales, jurídicas y políticas que surgen en el curso de la historia de la humanidad. Por tanto, en razón de su naturaleza "bárbara" se precisaba que estos pueblos fueran dirigidos (podríamos reconocer esto como toma de la vida, de los cuerpos). Schmitt muestra que para Vitoria ninguna persona o autoridad (ni el Papa, ni el Emperador, o el señor del mundo, ni cualquier soberano cristiano) puede disponer de los pueblos no-cristianos y de sus tierras. Los soberanos de aquellos países bárbaros, no-cristianos, poseen la misma jurisdicción y los habitantes indígenas tienen el mismo dominio sobre su suelo que los soberanos y pueblos de los países cristianos sobre el suyo[480].

---

[478] *Ibid.*
[479] *Ibid.*
[480] *Ibid.*, pp. 90-91.

Por tanto, el hecho de que los españoles fueran cristianos no les confería, según Vitoria, un derecho inmediato a la toma de tierras de soberanos y pueblos no-cristianos. El derecho a la toma de una tierra surge, según Vitoria, únicamente de modo indirecto, es decir, a través de la argumentación de la guerra justa. La cuestión que rastrea Schmitt es, entonces, si el "descubrimiento" como tal constituye un título jurídico para la adquisición de la tierra descubierta (para Vitoria el descubrimiento no constituye un título legítimo para la adquisición y toma de la tierra).

A Schmitt no le parece en modo alguno paradójico o contradictorio el hecho de que sean justamente argumentos de los "humanistas" los que promuevan ideas "inhumanas" de diferenciación y desdoblamiento entre hombres y no-hombres (o infra-hombres), con un acentuado sentido político, en el contexto de la toma de tierra en el "Nuevo Mundo"[481]. La idea de que los indígenas, aun siendo bárbaros, debían ser considerados seres humanos, que incluso efectuaban acciones de toma de tierra, corría paralela al imaginario de guerra justa, violencia colonial y apropiación de territorios.

La razón de esto es, ciertamente, que este poder no solo es constitutivo, como lo presenta Schmitt, sino también *constituyente*. En otros términos, este acto constitutivo de la conquista de América, de distribución del espacio y acumulación originaria, de crear una voluntad colectiva (sentido común) que legitima la dinámica de violencia y guerra (guerra justa) del contexto colonial, instaura una matriz de poder constituyente que no ve Schmitt, por lo cual no avanza en reconocer que para que sea posible la toma de tierras presentadas ideológicamente como "tierras libres", "territorios sin amos" o incluso, "la toma de suelo ajeno no libre", es necesario primero que la vida de los indígenas no solo hayan sido negadas, sino también tomadas, apropiadas y, por tanto, reducidas a proyecciones europeas bajo el principio de simetría, la idea de totalidad y homogeneidad, que se oculta, se enmascara bajo justificaciones de paz y bienestar (en nuestro caso, desarrollo). En otros términos, a dicha matriz le corresponde la acción de "suspender" un estado de cosas existente y fundar la posibilidad de lo nuevo, a partir de la toma de vidas, de cuerpos y territorios, mediante el principio de simetrización y reducción de singularidades.

[481] *Ibid.*, p. 89.

3.5.3. Construyendo la realidad: apuntes sobre la pacificación en la Nueva Granada

La toma de la tierra efectuada en el proceso de conquista y colonización de América no solo implicó la distribución del espacio (en virreinatos, por ejemplo), o la introducción de instituciones políticas y/o económicas (como la hacienda y la encomienda), sino también la posibilidad de fundar un nuevo orden de las cosas y de las personas, que asegurara, por un lado, el fundamento del *ego conquiro* y su correlato del *ego cogito*, pero también la constitución de nuevas subjetividades que desde ese momento quedan integradas en una dinámica global de poder. El despliegue de la colonialidad implicó un principio de simetrización universal, de afirmación de una homogeneidad, una base identitaria sobre la cual se constituyó el imaginario colectivo de la empresa colonialista. Al decir de Maesschalck, un cierto universalismo surge inevitablemente de un tipo de imperialismo moral e intelectual, de una forma de ordenamiento matricial del mundo y de la sociedad que procede genealógicamente de un contexto histórico y geográfico[482].

Para ilustrar esta situación, nos parece relevante recurrir al estudio realizado por el filósofo colombiano Roberto J. Salazar Ramos y sus ideas en torno a la denominada "pacificación" en el territorio de la Nueva Granada, llevada a cabo en la segunda mitad del siglo XVI. Vale la pena empezar diciendo que el proceso de conquista efectuado sobre los territorios que en buena parte hoy conforman Colombia, se había extendido hasta aproximadamente 1550. Sin embargo, como el mismo Salazar Ramos lo reconoce, todavía persistían algunos esfuerzos de resistencia indígena ubicados en zonas necesarias para el desarrollo minero y agrícola, los cuales fueron siendo poco a poco eliminados en el transcurso de la segunda mitad del siglo XVI, sin que ello quiera decir que la resistencia indígena hubiese definitivamente finalizado[483].

Con el término de *pacificación* este autor entiende los diversos acontecimientos desarrollados en el periodo de 1550 a 1600 que definirán la orientación colonizadora y la acción hispánica en lo que hoy es el territorio colombiano, tanto por parte de las personas que ya habitaban el territorio y que se habían posesionado de la tierra, como del lado de las políticas de la Corona española con respecto al ejercicio de control sobre el suelo

[482] M. MAESSCHALCK, «La désobéissance épistémique comme " contre-poétique " décoloniale (Préface)», cit., p. 11.

[483] R. SALAZAR RAMOS (ED.), *Filosofía de la Pacificación en Colombia*, El Búho, Bogotá, 1984, p. 7.

americano y sus pobladores[484]. Particularmente, se toma este periodo teniendo en cuenta la significación generada en el ambiente de la época y en la posterior consolidación y despliegue del poder colonial (colonialidad) que tuvo la instalación de la Real Audiencia en Santa Fe en 1550.

Es la época de la acumulación desenfrenada, de la extracción de minerales, de la depredación de bienes y servicios que las comunidades indígenas habían forjado a través de un arduo proceso histórico. La conquista y derrota de los nativos permitiieron el reparto parcial de tierras, y la encomienda de los indios por parte de las autoridades encomendadas (encomenderos) hizo que se fueran consolidando distintos intereses que animarían el inmediato desarrollo histórico de la empresa colonial y, lo que sería, utilizando los términos de Schmitt, la representación de un *nomos*, es decir, el acto constitutivo de una ordenación jerárquica del espacio, el sentido de la política y la naturaleza del ser social.

Decimos "reparto parcial", porque justamente una de las funciones importantes de la real Audiencia, y en general del proceso de pacificación, fue la de continuar las subsecuentes divisiones del espacio, la conformación de unidades territoriales (como el mismo Virreinato de la Nueva Granada y la fundación de ciudades) que no solo forjarían las instituciones políticas y económicas del andamiaje colonialista, sino que además jugarían un papel fundamental en el reparto sensible y el imaginario colectivo. De esta forma, prácticas que aparecen con funciones económicas y políticas (como los repartimientos de tierras, la encomienda de indios, el servicio personal, la carga, las naborías, la bodega, el laboreo de minas, el sistema de tributación, entre otras) fueron constituyendo la matriz ontológica de poder colonial y, por tanto, haciendo irreversible el establecimiento de lo que sería lentamente la Nueva granada y la actual Colombia.

Salazar Ramos hace una precisión que nos parece interesante destacar. Si bien con la fundación de la Real Audiencia del Nuevo Reino de Granada se da inicio a la etapa que se ha denominado como *pacificación*, esto no quiere decir que se deba al hecho de que la Corona hubiese prohibido la legitimidad del término "conquista" para referirse a la expansión de su imperio en América, y sustituirlo por el de "pacificación", sino porque la esencia de este espíritu era la colonización, el profundo dictamen del asentamiento en la

[484] *Ibid.*, p. 11.

tierra y la consiguiente explotación en ella de la mano de obra indígena[485]. Esto pone de manifiesto que la 'actitud imperial', el *ethos* bélico y sobre todo el lenguaje de la guerra se hicieron presentes en el consenso social y formaron parte fundamental de la implantación de la matriz colonial de poder. No es de ninguna manera un abuso del lenguaje, ni siquiera una metáfora fuera de contexto. Si bien lo que está en juego de fondo es la toma y distribución de la tierra, la apropiación de los bienes y los límites que deben establecerse para su ejecución violenta, el lenguaje de violencia, guerrerista (la no-ética de la guerra), hizo parte activa y fundamental del establecimiento de la diferencia ontológica colonial. Por ello, como ya lo reconocía el mismo Mignolo, la colonialidad del ser (aspecto clave en el despliegue del poder colonial a nivel ontológico) se presenta en primera instancia en el orden del lenguaje, se introduce a la experiencia vivida de sujetos colonizados a través del lenguaje[486].

Dicho espíritu, entonces, era encarnado por instituciones como la de la Real Audiencia de la Nueva Granada. Entre las razones más importantes para su fundación, Salazar Ramos reconoce, a partir de documentos sobre informes de esta institución, las que sintetizamos a continuación: la estructuración y fortalecimiento del poder de España en América Latina (tener otro centro de poder además de Nueva España y Perú); la regulación y control de la Corona frente al excesivo poder económico acumulado en las gobernaciones que les permitía solidificar sus intereses y aspiraciones particulares; la intención de la Corona de consolidar la labor colonizadora en América Latina para expandir sus entradas fiscales por diversos conceptos; la intersección por parte de comunidades religiosas y autoridades seculares para la estabilización de la nueva sociedad, reclamando la regularización de la población indígena, con el fin de llevar a cabo sus ideales de evangelización. Esto pues, por un lado, la recolección depredadora era incompatible con la evangelización, la cual suponía un ambiente de paz; y, por otro, los recaudos por conceptos de diezmos y primicias, lo que facilitaba también el mantenimiento de los costos de la evangelización: los encomenderos se negaban a subvencionar sus portes), así como poner fin también al conflicto entre el clero y los encomenderos. Otro de los argumentos tenía que ver con la necesidad de consolidar una

485 *Ibid.*, pp. 10-11.

486 Cf. W. MIGNOLO, *La désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, cit.

institución que tuviera el papel de brindar protección a los indígenas, atendiendo el gran despliegue de denuncias de maltratos y muertes en las diferentes gobernaciones; el afán de recuperar el control interno sobre la jurisdicción civil y criminal; y finalmente, asegurar el control de las instituciones eclesiásticas regulares y seculares[487].

Pero aquí vale la pena preguntarse: ¿cómo se insertaron estos propósitos en la práctica histórica y en el papel que desempeñó la Audiencia en la gesta colonizadora? En esto es importante entender que más allá de garantizar ciertas condiciones laborales a los indígenas, la prohibición del tratamiento de indígenas como bestias o del adoctrinamiento por parte de encomenderos y frailes, la misión de la Audiencia se orientaba a consolidar la colonización y, por tanto, a fundar un nuevo orden de la realidad, ya naciente para ese entonces, en el que tanto la estructuración social (jerárquica) como la función pacificadora misma se definían siempre en favor de la acción de los españoles, aunque se tratara de "suavizar" el tratamiento de los indígenas. Así las cosas, a pesar de que en teoría la Corona pudiese presentar ciertos indicios de un pretendido indigenismo (como también puede apreciarse en una cierta corriente de pensamiento humanista soportada por filósofos y teólogos, en su mayoría clérigos, entre los que se pueden destacar Fray Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria y Francisco Suárez), en la práctica estaba condenado al fracaso, es decir, no había lucha contra la resistencia, la desobediencia o transformación de lo que desde entonces sería la realidad de los pobladores del "Nuevo Mundo".

Así las cosas, frente a la pregunta que acabamos de formular, podemos encontrar la respuesta en la investigación de Salazar Ramos a partir de lo que él reconoce como "dos preponderantes tendencias" que se daban en el proceso de colonización en el contexto de la pacificación: la recolección depredadora y el trabajo productivo[488].

Ahora bien, habría que subrayar que la proyección en el territorio en tanto "trabajo productivo", o al menos el sentido que de éste se despliega en el contexto de la colonización, se fundó necesariamente en la acción depredadora que supusieron la acumulación originaria en América Latina y, por supuesto, el proceso mismo de conquista. En otros términos, la apropiación de la tierra y de la vida indígena quedaría integrada al proyecto político, económico y productivo de la empresa colonial, no solo como negación

[487] R. SALAZAR RAMOS (ED.), *Filosofía de la Pacificación en Colombia*, cit., pp. 11-16.
[488] *Ibid.*, p. 33.

(histórica, existencial del indígena), sino paulatinamente también como positividad en tanto afirmación en construcción de subjetividades que fueron reducidas a categorías identitarias homogenizantes (simetría) que poco a poco fueron desprendiéndose de su condición histórica.

De esta manera, el proyecto económico (por supuesto precedido de una institucionalidad jurídico-política y de una matriz de poder colonial naciente) que se legitimó en buena parte gracias a las disposiciones de la Audiencia, se orientó hacia la explotación de minas, especialmente a la extracción de oro. Los argumentos para esta empresa son bastante ilustrativos para entender el papel que desempeñó la audiencia, la funcionalidad del proceso de pacificación para la naturalización de la dimensión ontológica de la colonialidad y, por tanto, el surgimiento de la diferencia ontológica colonial.

En el levantamiento de archivo que hace Salazar Ramos, se evidencia que en los documentos oficiales se remitía de forma "natural" a la relación del indígena con la tierra. Es decir, el hecho de que los indígenas quedaran asignados "naturalmente" al trabajo en las minas, más allá del hecho de procurarles unas adecuadas condiciones laborales, un tratamiento digno frente a la cantidad de mal tratos y adoctrinamientos provenientes de frailes y encomenderos tenía que ver con la idea de que los indígenas amaban trabajar la tierra y ostentaban una conexión especial con ella, lo que garantizaba el cuidado de la misma. El trabajo minero entonces aparece, en primera instancia, como el despliegue de la condición "natural" en la cual el indio debe desenvolver su existencia, pues en él "andan bien determinados, entendidos, amorosos y no esquivos, humildes y no soberbios, seguros y no monteses"[489].

De otro lado, el trabajo minero se justificaba como la posibilidad que tenía el indígena de vencer su propia naturaleza endurecida, su indomable condición; es la terapia que curaría su patológica naturaleza humana. El trabajo minero se convirtió en la mediación del proyecto de existencia del, desde entonces, sujeto colonizado de América Latina. Sin la mediación del trabajo minero, el indígena estaría desbocado, desenfrenado, perdido en la vagancia y la improductividad:

[489] *Ibid.*, p. 34.

> La entrada del indio al mundo hispánico civilizado y cristiano debe estar mediada, entonces, por el trabajo, en este caso minero, condición sin la cual su enfermiza y opaca naturaleza humana -y la enfermiza calidad de la tierra misma- permanecería en la más áspera barbarie[490].

Adicional a las dos razones anteriores, se consideraba que el trabajo en las minas por parte de los indios era necesario para construir un ambiente de paz y bienestar, pues se entendía que la esencia de la vida, de la tierra, de la historia y de la felicidad era el oro. Por ello, la Corona no podía ignorar la naturaleza de la vida misma y no debía prohibir que los indígenas lo extrajeran, pues esto no solo afectaría el ambiente pacífico y de bienestar del "Nuevo Mundo", sino además iría en contra de la existencia humana: "Si el Rey quiere garantizar el bienestar de los indios, debe permitírseles el trabajo minero, y que nombre visitadores de minas para que vigile el trato que se les da a los indios y envíe sacerdotes para que los adoctrine"[491].

De esta manera, la colonización toma al indígena como sujeto productor; la vida del indio, en tanto sujeto colonizado, queda a disposición de los intereses políticos y económicos de la Corona a través de instituciones como la de la Real Audiencia. Para emplear la mano de obra indígena, entonces, se aludía a argumentos sobre la libertad y condición de "ser humano" capaz de autodeterminarse y, por tanto, de ejercer un rol laboral. Si en teoría se prohíbe su esclavitud y su integración a las dinámicas económicas en calidad de vasallo directo, ahora era necesario vincularlo en calidad de empleado asalariado. Sin embargo, también existía la posibilidad de que, aun habiendo algunos esfuerzos de resistencia y desobediencia (justamente por tener suficiente tiempo libre y no estar vinculados a las actividades productivas, especialmente la minería), y, en ese sentido, considerados como rebeldes e insurrectos, debía autorizarse por parte de las autoridades de la Audiencia la "pacificación" de éstos, reducirlos a la quietud e integrarlos al naciente aparato productivo. Con esto, de paso, se les aseguraba su empleo como mano de obra gratuita. Adicionalmente, como lo muestra Salazar Ramos, se utilizaba también el argumento de que los indios eran antropófagos, lo cual les legitimaba el derecho a su

[490] *Ibid.*
[491] *Ibid.*, p. 35.

sometimiento y su empleo en la agricultura, en la pesquería de perlas, en actividades mineras y otras empresas[492].

Finalmente, también se hacía uso del "mito del buen salvaje" para la toma de vida y de cuerpos en el contexto de la colonización. Desde algunos sectores se promulgaba la idea de que el indígena, antes de la llegada de los españoles, vivía en una especie de estado paradisíaco construido por las culturas precolombinas. A pesar de sus "barbaridades", estaban bien recogidos y gobernados, toda vez que guardaban sus leyes y preceptos sin exceder o faltar a éstas. Dicho orden había sido alterado y devenido en un estado de "corrupción del buen salvaje" por la conquista:

> Por ocasión de la libertad que se les dio, que imprimió tanto en su mala inclinación, que hoy no obedecen a sus caciques ni capitanes, tienen exceso en el comer y vestir, no trabajan, andan vagando y sin respecto de nadie, ocupados en diabólicos sacrificios, idolatrías en deservicio de su Criador, sin tener ninguna policía, hurtando y jugando, cargados de mujeres[493].

En respuesta a ello, se propone que los indios queden desde ese momento reducidos a calidad de "condenados de la tierra", es decir, que tengan amos a los cuales puedan servir, debido a que solo mediante la sujeción a la autoridad sería posible recuperar el orden que guardaban las comunidades indígenas. Se vuelven extraños en su propia tierra. Volver a aquel estado armonioso de convivencia pacífica y de garantía de la integración de los sujetos al cuerpo social permitiría entonces la sana convivencia entre españoles (encomenderos, clérigos, entre otros), las comunidades indígenas y, posteriormente, las comunidades negras.

Como podemos ver, los argumentos para la pacificación de los indígenas y la integración al mundo colonial son de diversa naturaleza y complejidades. Sin embargo, si podemos rastrear patrones comunes afines a la matriz de poder colonial que opera y sostiene las prácticas que se articulan alrededor de proyectos funcionales a la constitución u operación de la colonialidad, no solo en el contexto de la conquista y el periodo de colonización, sino también en tiempos de transformaciones contemporáneas y

---

[492] *Ibid.*, pp. 38-40.

[493] *Ibid.*, p. 40. Entre los diferentes documentos históricos que recoge Salazar Ramos, aparece este texto de Francisco Guillén Chaparro denominado "Relación de tierra fría", el cual nos llama particularmente la atención por la referencia al "mito del buen salvaje", una cierta exotización de la vida y cosmovisión de las comunidades precolombinas.

posmodernas del sistema colonial-capitalista (tales como aquellas que conforman lo que anteriormente hemos descrito como la razón desarrollista), esto es justamente una de las posibilidades que brinda hacer una lectura matricial de la colonialidad, es decir, poder entender, entre otras cosas, "lo real" (lo que es) como producto de procesos históricos que se entrecruzan, líneas de poder que se articulan históricamente y que tejen conexiones entre la realidad inmediata de los diferentes momentos históricos con la totalidad de relaciones sociales que conforman el mundo colonial.

3.5.4. La apuesta por la desobediencia ontológica

Como bien nos lo ha enseñado Mignolo, la primera opción que la perspectiva decolonial ofrece es la de desligarse de la lastra de dualidades (sujeto-objeto, mente-cuerpo, pensamiento-acción, naturaleza-cultura, etc.), del pensamiento moderno-occidental que ha devenido, entre otras cosas, en una escisión aparentemente irreconciliable entre la teoría y la praxis[494]. En este sentido, en términos del pensador argentino, la opción decolonial presupone desprenderse de las reglas del juego cognitivo-interpretativo (epistémico-hermenéutico), de los espejismos de la "ciencia" y del control del conocimiento (mediante categorías, instituciones, normas disciplinarias) que hacen posible la presunción de objetos, eventos y realidades[495].

Se trata de un ejercicio que concierne a lo que el mismo Mignolo ha reconocido en diferentes obras como la "desobediencia epistémica"[496]. Esta tarea fundamentalmente se dirige a cuestionar la "diferencia colonial" como mecanismo de construcción del discurso imperial, racial, para deslegitimar la diferencia. De esta forma, la opción decolonial en tanto "desobediencia epistémica" es desprendimiento de la matriz productora del discurso colonial y apertura hacia diversos lugares epistémicos de enunciación, hacia una conceptualización basada en la historia moderno/colonial, más que trasplante de categorías construidas para dar cuenta de fenómenos de la historia moderna/europea[497].

---

494 Cf. W. MIGNOLO, «La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso», *Tabula Rasa*, vol. 8, 2008.

495 *Ibid.*, p. 247.

496 Cf. W. MIGNOLO, *La désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, cit.

497 W. MIGNOLO, «La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso», cit., p. 272.

Sin embargo, y atendiendo a la diferenciación que hemos hecho anteriormente del nivel discurso y del nivel ontológico de la colonialidad y, aún más, después de las tensiones en torno a la operatividad del poder colonial en el contexto latinoamericano, que hemos estudiado en el presente capítulo, nos permitimos sostener que, además de la labor que atañe a la desobediencia epistémica, tal como ha sido ampliamente definida y abordada por Mignolo, entre otros autores, hace falta avanzar también en la dirección de un ejercicio de "desobediencia ontológica". Dicho de otra manera, si a la desobediencia epistémica le concierne cuestionar y desnaturalizar la diferencia colonial, a la desobediencia ontológica le correspondería una empresa similar frente a la diferencia ontológica colonial[498].

En la misma dirección que el trabajo de la desobediencia epistémica, la desobediencia ontológica, en tanto tarea fundamental de la opción decolonial, también funcionaría como desprendimiento (*de-linking*[499]) y apertura[500]. Desprendimiento del

[498] Vale la pena señalar que este concepto ha sido ya sugerido en los últimos años y abordado desde diferentes tipos de exploraciones, entre los que nos permitimos destacar especialmente el trabajo de Anders Burman. Cf. A. BURMAN, «Damnés Realities and Ontological Disobedience : Notes on the Coloniality of Reality in Higher Education in the Bolivian Andes and Beyond.», en Ramón Grosfoguel, Roberto Hernández, Ernesto Rosen Velásquez (eds.) *Decolonizing the Westernized University: Interventions in Philosophy of Education from Within and Without*, Lexington Books, Lanham, 2016.

[499] En palabras de Mignolo y desde la posición de la *desobediencia epistémica*, se trata de un "vuelco epistémico" decolonial (que está en marcha en distintas regiones del planeta) aportando los conocimientos adquiridos por otras epistemologías, otros principios de conocer y de entender y, por tanto, otras economías, otras políticas, otras éticas A esto agrega el autor argentino: "Sin un '*de-linking'* epistémico resulta sumamente difícil desprenderse de la noción moderna de Totalidad. En el caso de Samir Amin, todavía estaba atrapado en la mirada marxista y, por tanto, en la modernidad. Así, su *delinking* fue propuesto a nivel de los contenidos en lugar del nivel epistémico que sostiene la lógica de la colonialidad. Aquí reúno, de un modo complementario el '*delinking'* de Amin con el 'desprendimiento' de Quijano". Es por esta razón que prefiero emplear el concepto de 'desprendimeinto' en lugar del de 'desconexión'.W. MIGNOLO, *La désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, cit., p. 38.

[500] Reconocemos que este concepto de "apertura", más allá del pensamiento decolonial mismo, ha sido utilizado en la tradición del denominado "*giro ontológico"* (*Ontological turn*) especialmente en torno a la discusión sobre el "naturalismo moderno". Si bien este trabajo no se inscribe en esta tradición y la idea de "lo ontológico" que aquí adoptamos sigue una ruta filosófica, más que propiamente antropológica, como se hace desde el *giro ontológico*, no podemos desconocer que esta perspectiva ha derivado en amplias discusiones alrededor de problemáticas concernientes a conflictos socioambientales a partir de trabajos etnográficos con un acento especial en los pueblos andino-amazónicos: "El giro ontológico agrupa un conjunto de perspectivas que coinciden en su interés por plantear alternativas al dualismo entre naturaleza y cultura que estructuró el naturalismo moderno. Al poner en cuestión la concepción de qué es lo real, estas perspectivas reivindican formas alternas de entender las articulaciones entre lo natural y lo cultural, y a partir de allí plantean interesantes desafíos para la comprensión de las relaciones sociales del mundo contemporáneo". D. RUIZ SERNA; C. DEL CAIRO, «Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno», *Revista de Estudios Sociales*, 55, 2016, p. 193.

Sobresalen de manera especial en este campo los trabajos de Philippe Descola: Cf. P. DESCOLA, «Societies of nature and the nature of society», en Sdam Kuper (ed.) *Conceptualizing Society*, Routledge,

dualismo ontológico que sostiene la matriz ontológica colonial de poder y de aquellas premisas (en nuestro caso, tomamos especialmente las ideas de raza y género) que estructuran el marco de la realidad, del sentido común proyectado por la modernidad eurocéntrica. Apertura, en términos de lo que han entendido autores como Marisol de la Cadena por "aperturas ontológicas"[501] (*ontological openings*), o lo que Arturo Escobar ha señalado como la "pluriversalidad"[502]. En términos de Burman, esto significa abrirse hacia la consideración sobre la(s) naturaleza(s) de la(s) realidad(es) en el sentido de los mundos en los cuales el yo y el nosotros existen y se desenvuelven, es decir, hacia diversos lugares y registros de enunciación:

> Inherente a este último uso de "ontología" se suele encontrar la noción de la multiplicidad de la realidad, es decir, la idea de que en un sentido u otro existen varios "mundos". En este sentido existirían, como diferentes, pero parcialmente conectadas realidades, un "mundo occidental" y un "mundo aymara", o por lo menos un mundo basado en el dualismo ontológico entre sociedad y naturaleza, y un mundo relacional en el cual las relaciones sociales se extienden más allá de la sociedad humana en su

---

New York/London, 1992. Cf. P. DESCOLA, «Las cosmologías de los indios de la Amazonia», *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 17, 1998.

Así mismo, los trabajos de Bruno Latour Cf. B. LATOUR, *We Have Never Been Moderns*, Harvard University Press, Cambridge, 1993. Cf. B. LATOUR, *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor red*, Manantial, Buenos Aires, 2008.

Sin embargo, ya existen algunos trabajos que se inscriben en el marco del pensamiento decolonial y la filosofía intercultural desde América Latina que promueven diálogos en torno a cuestiones centrales de estos enfoques como las del "Buen vivir" con la perspectiva del *giro ontológico*, especialmente a partir del concepto mismo de "apertura ontológica", lo cual nos permite intuir de mejor manera y formular esta hipótesis en torno a la potencialidad analítica de este concepto, en la comprensión de la gramática o el ejercicio decolonial. En este sentido, sugerimos el trabajo del profesor colombiano Carlos A. Duque: "En esencia, la *apertura ontológica* se funda en la toma de distancia del denominado naturalismo moderno (u occidental) que plantea la división absoluta entre "naturaleza" y cultura, entre "naturaleza" y sociedad, entre seres vivientes humanos y no-humanos; entre lo material y lo espiritual. Cuestionando esta Gran División entre "naturaleza" y cultura… que sustenta el "naturalismo moderno" y en general, la racionalidad moderna occidental, la *apertura ontológica* colocará su acento en la idea de que las prácticas de diferentes comunidades –no solo sus creencias o discursos– crean diferentes realidades, diferentes "mundos" y, por tanto, concibe tal realidad como múltiple (multinatural, pluriversal) y expresada en diferentes ontologías (y cosmologías). En síntesis, la *apertura ontológica* pretende dar cuenta de la multiplicidad ontológica u ontologías-otras divergentes a la ontología moderna". El resalto es propio. C. DUQUE, «La ampliación ontológico-política del Buen Vivir/Vivir Bien como praxis transmoderna», 2019, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH de la Universidad Estadual de Campinas, Campinas, pp. 31-32.

[501] Cf. M. DE LA CADENA, «The Politics of Modern Politics Meets Ethnogrnaphies of Excess Through Ontological Openings», *Cultural Anthropology Online*, 2014, (The Politics of Ontology), fecha de consulta 20 agosto 2021, en https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-modern-politics-meets-ethnographies-of-excess-through-ontological-openings.

[502] Cf. A. ESCOBAR, *Designs for the pluriverse: radical interdependence, autonomy, and the making of worlds*, Duke University Press, Durham, 2018. Más adelante retomaremos esta discusión, especialmente en torno a la idea de la "activación política de la relacionalidad" y los aportes de Édouard Glissant sobre la "poética de la relación".

> sentido más restringido y donde el "ser" no se define por su esencia, sino por sus relaciones[503].

Este trabajo de apertura, de la desobediencia ontológica, no se dirigiría tanto a hacer una resistencia que, por un lado, relativice (incluso trivialice) el trabajo político de comunidades históricamente sometidas al dominio colonial y abandone, por tanto, la dimensión universal de sus luchas (por ejemplo, en torno a proyectos económicos alternativos); y, por otro lado, que obstaculice la posibilidad de articular una crítica radical del sistema-mundo-moderno-colonial-capitalista, además de inhibir la potencia emancipadora y transformadora de pueblos que resisten de formas diversas al dominio colonial capitalista. Es importante subrayar que, lejos de tratarse de un juego que se acerque a una suerte de "esencialismo abyayalista", tal como lo hemos conceptualizado desde el dominio de la lectura discursiva del desarrollo y, en general, de la economía como un discurso cultural[504], se trata de un trabajo político que toma en serio la universalidad, el antagonismo, la asimetría, los vínculos; que, aun reconociendo el riesgo del relativismo epistémico, se abra al diálogo con diversas tradiciones, diversos saberes, diversas historias, diversos mundos y pueda hacer no solo un ejercicio de resistencia, por fuera del orden mismo de dominación que produce los efectos normativos y hegemónicos para la reproducción del poder colonial, sino un trabajo creativo de relacionalidad de contra-poéticas, de construcción de otras subjetividades, de otros lazos políticos y de otras economías.

La desobediencia ontológica, vista desde las coordenadas del desprendimiento y apertura, nos lleva a plantearnos interrogantes, no solo alrededor de la cuestión de la operatividad del poder colonial, sino además del valor *contra-fáctico* del poder mismo, más allá de una concepción meramente formal o unilateral del éste, reducida a la premisa de la dominación. Dicho en otros términos, si bien entendemos que la colonialidad produce estados de dominación, basados especialmente en la raza y el género, en la medida en que logra bloquear una serie de relaciones de poder que confluyen en la matriz

---

503 A. BURMAN, «La ontología política del vivir bien», cit., p. 161.

504 Ya en el capítulo anterior habíamos señalado que esta tendencia culturalista incurre frecuentemente en el problema de permitir una suerte de "relativismo epistémico", así como de considerar imposible entender las resistencias al poder, por fuera del poder mismo, en virtud de que la única posibilidad de resistencia allí vendría dada solamente gracias al refugio de la subjetividad. Es por esta razón que la cultura aparece, de una parte, como un escenario sin posibilidades políticas reales y, por otra, como una presa fácil que sucumbe a las dinámicas capitalistas.

ontológica de poder colonial, estos mismos enclaves pueden ser revertidos como un campo de relaciones móviles e inestables. Por ello, esta labor de desobediencia, antes que conducirnos o limitarnos a las discusiones, como dijera Catherine Walsh, sobre el *qué*, el *por qué* y el *para qué* de la colonialidad y la decolonialidad, debe permitirnos avanzar hacia el *cómo* decolonial que, en términos de esta pensadora, implica íntimamente preguntar sobre el "con quién" y "desde dónde"[505]. Este tipo de interrogantes, como advierte la misma Walsh y como hemos venido destacando en este capítulo, así como proyectamos los siguientes, pone en escena la importancia de la relacionalidad[506], la relación[507] y los vínculos[508].

Finalmente, habría que acentuar que el trabajo de apertura al que aquí apuntamos se trata de un ejercicio que se distancia de la ilusión exotizante y folklorista de ciertas posturas indigenistas y culturalistas que toman lugar especialmente en el contexto de la América Latina, como formas de reivindicación y reconocimiento de cosmologías precolombinas e imaginarios *esencialialistas*. La desobediencia ontológica no implica la reivindicación de un mundo indígena precolonial herméticamente cerrado[509]. En términos de la lectura que hace Burman del trabajo de Marisol de la Cadena, se puede explicar esta dinámica como sigue:

> Si pensamos en "ontología", no como la propiedad herméticamente cerrada de un grupo circunscrito, sino como una formación dinámica de premisas sobre la(s) naturaleza(s) del ser y de la(s) realidad(es), y si pensamos en "ser" y "realidad" como procesos transformativos generados en prácticas concretas y situados en campos relacionales concretos –es decir, si el "ser" también es "estar"– entonces no hay nada

[505] C. WALSH (ED.), *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir re-existir y re-vivir - Tomo 1*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2013, p. 24. Ver también C. WALSH, «Introducción. Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos», en Catherine Walsh (ed.) *Pedagogías Decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir re-existir y re-vivir - Tomo 1*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2013.

[506] Cf. R. VÁZQUEZ, «Towards a Decolonial Critique of Modernity. Buen Vivir, Relationality and the Task of Listening», en Raúl Fornet-Betancourt (ed.) *Capital, Poverty, Development, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und interkulturalität*, vol. 33, Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen, 2012.

[507] Cf. É. GLISSANT, *Poétique de la relation. Poétique III*, Gallimard, Paris, 1990.

[508] Cf. R. L. SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, cit.

[509] A. BURMAN, «The political ontology of climate change: moral meteorology, climate justice, and the coloniality of reality in the Bolivian Andes», *Journal of Political Ecology*, vol. 24, 1, 2017, p. 934.

> necesariamente estático o esencialista en considerar una pluralidad de realidades parcialmente interconectadas y parcialmente solapadas[510].

Esta labor de desprendimiento y apertura es un trabajo político, que asume la historia como un campo de lucha, de acción. En este campo se despliegan y aparecen diferentes formas de esfuerzos de resistencia y desobediencia, es decir, como lo anota Burman, actos que desafían a la realidad impuesta y ejercen una proyección insurgente de otras realidades, no desde la nada, no desde arriba, no desde una visión exotizante y folklorizante de "lo indígena", sino desde las mismas prácticas cotidianas y rituales, el activismo y las dinámicas sociales que van "más allá" de la sociedad humana en su sentido más restringido[511].

Este ir más allá, este movimiento de apertura permitiría articular proyectos políticos-ontológicos que apunten, no solo a combatir diversas formas de reorganización de la colonialidad (por ejemplo, en las diferentes versiones del desarrollo), sino también a la reconfiguración de las condiciones espacio-temporales desde donde desplegar las dimensiones ontológicas y epistemológicas de la existencia humana, en las que se juegan al mismo tiempo las luchas por los recursos, la tierra, el poder, pero también las prácticas de resistencia contra el racismo, el género, el ecocidio y la explotación, ya que, siendo luchas políticas y sociales, al mismo tiempo son luchas sobre conocimiento, el ser y la realidad[512].

[510] A. BURMAN, «La ontología política del vivir bien», cit., p. 164.
[511] *Ibid.*, p. 168.
[512] *Ibid.*, p. 161.

4. NEGRITUD, RACISMO E INFANTILIZACIÓN DEL SUJETO COLONIZADO. NOTAS SOBRE LA *CONTRA-POÉTICA* DE LA RAZA

- ¡Mira el *negro!...* !Mamá, un *negro!...*
- ¡Chitón! Se va a enfadar... No le haga caso, señor, no sabe que usted es tan civilizado como nosotros...
Mira, qué *negro* tan hermoso...
¡El hermoso *negro* le manda a la mierda, señora!

Fanon, F.
Piel negra, máscaras blancas

La cuestión de la operatividad del poder colonial en "clave ontológica", así como la de la desobediencia ontológica, encuentran un importante acervo conceptual y valor político en las obras de autores como Léopold Sedar Senghor, William Du Bois, Achille Mbembe, Emmanuel Chukwudi Eze, Lewis Gordon, Édouard Glissant y, por supuesto, los ya citados Fanon, Césaire, Wynter y Maldonado-Torres, entre otros importantes pensadores de las diásporas africanas[513] y de la perspectiva de la *negritud*[514]. Sus trabajos han contribuido enormemente a la comprensión de lo que podría denominarse el pensamiento de la raza (*Rassengedanke*) o teoría crítica de la raza[515]. Estos autores y autoras han proporcionado en sus esfuerzos intelectuales, literarios, activismos y luchas políticas, un arsenal de herramientas para aportar al campo que aquí reconocemos como la dimensión ontológica de la colonialidad. A nuestro entender, esto tiene que ver con la sensibilidad y la relación particular que se manifiesta en su experiencia vivida con el hecho colonial (la universalización de su punto de exclusión), y especialmente por sus aportes a la comprensión del problema de la raza, asunto central de la operatividad del poder colonial y de sus implicaciones ontológicas. Ciertamente habría que pensar, con estos autores, no solo los elementos para la comprensión del ser-en-el-mundo del colonizado, sino, aún más, los *límites de la filosofía moderna-occidental*[516]. Dicho sea de paso, "límite" como incapacidad de comprender otras realidades a partir de sus propias tradiciones; límite como insolvencia para reconocer el sesgo racista y la tendencia del

[513] Para tener síntesis de estos debates se sugiere revisar: Cf. P. HENRY, *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*, cit.; Cf. C. ROBINSON J., *Marxismo negro. La formación de la tradición radical negra*, Traficantes de sueños, Madrid, 2021. Cf. E. NKOGO ONDÓ, *Síntesis sistemática de la filosofía africana*, Ediciones carena, Barcelona, 2006. Cf. R. BELL, *Understanding African philosophy: A cross-cultural approach to classical and contemporary issues*, Routledge, New York, 2004. Cf. E. C. EZE (ED.), *Postcolonial African philosophy: A critical reader*, Blackwell Publishers, Cambridge, 1997. Cf. A. AFOLAYAN; T. FALOLA (EDS.), *The Palgrave Handbook of African Philosophy*, Palgrave Macmillan, New York, 2017.

[514] Si bien más adelante profundizaremos en torno a esta cuestión, por el momento podemos recordar la idea que propone Léopold Sedar Senghor sobre la *negritud* como "conjunto de valores culturales del mundo negro". Por su parte, Sartre la identifica como "una cierta actitud afectiva con relación al mundo". Cf. L. S. SENGHOR, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française: Précédée de « Orphée noir » par Jean-Paul Sartre*, Presses universitaires de France, Paris, 1992.

[515] Cf. K. CRENSHAW; N. GOTANDA; G. PELLER; T. KENDALL (EDS.), *Critical race theory: The key writings that formed the movement*, The New Prees, New York, 1995.

[516] Cf. W. MIGNOLO, «The Advent of Black Thinkers and the Limits of Continental Philosophy», en Adeshina Afolayan, Toyin Falola (eds.) *The Palgrave Handbook of African Philosophy*, Palgrave Macmillan, New York, 2017. Cf. N. MALDONADO-TORRES, «Thinking at the limits of philosophy and doing philosophy elsewhere. From Philosophy to Decolonial Thinking», en George Yancy (ed.) *Reframing the Practice of Philosophy: Bodies of Color, Bodies of Knowledge*, State University of New York Press, New York, 2012.

universalismo dominante a deshistorizar y despolitizar las relaciones sociales. De aquí que Césaire (quien es precisamente uno los principales referentes de esta tradición), al referirse al concepto de *negritud,* señale que ésta ha sido una "revuelta" contra aquello que él mismo denomina el "reduccionismo europeo"[517]. Como hemos visto, dicho "reduccionismo moderno", de corte subjetivista, o, en los términos que aquí hemos utilizado, "simetrización", no es una operación que afecte solamente al dominio de la ciencia, sino que también impacta la vida colectiva y, en particular, el campo político[518]. Agregamos que este mecanismo reduccionista aleja al sujeto colonial de las posibilidades de resistencia y transformación (despolitización), lo cual significa, en términos de Césaire y desde la posición de la *negritud*, "*cortar al hombre de sí mismo, cortar al hombre de sus raíces, cortar al hombre del universo, separar al hombre de los humanos y aislarlo, en definitiva, en un orgullo suicida, propio de una forma de barbarie racional y científica*"[519].

Hemos anotado ya desde el primer capítulo que la matriz de poder colonial funciona como un mecanismo de diferenciación y dominación (operación de simetrización), a partir del cual se establece aquello que se encuentra en el plano del ser, es decir, aquello que "es" y aquello que deviene en un nivel sub-ontológico, negación del ser, que no-es; esto, a su vez, ha legitimado históricamente el recurso a la violencia para amedrentar al colonizado, inferiorizarlo y subordinarlo a esquemas e instituciones coloniales que se forman a partir de ficciones, mitos que legitiman las desigualdades y que hacen viva la colonialidad, gracias a que se encargan de ocultar las verdades que sostienen estas estructuras, y de recrear los mecanismos políticos que garantizan su reproducción (*Bad Faith*)[520]. Dicho proceso de violencia, de reducción activa de las personas, de deshumanización y negación, que permea en la región ontológica de los sujetos colonizados, es una de las consecuencias de la constitución de la *diferencia ontológica*

[517] A. CESAIRE, «Discours sur la Négritude», en *Discours sur le colonialisme suivi de Discours sur la Négritude*, Présence africaine, Paris, 2004, p. 84.

[518] M. MAESSCHALCK, *Raison et pouvoir. Les impasses de la pensée politique postmoderne*, Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1992, p. 12.

[519] A. CESAIRE, «Discours sur la Négritude», cit., p. 85.

[520] Cf. L. GORDON, *Bad Faith and Antiblack Racism*, cit.

colonial al clasificarlos, ordenarlos, asignarles identidades y roles dentro de la sociedad como "lugares naturales"[521], incluso restringiendo la vida y generando muerte.

Como se puede entrever, este mecanismo de la diferencia ontológica colonial evidenciaría dos caracteres: por un lado, aparece como una frontera que funciona como instrumento de identificación, pero a la vez de exclusión y de distanciamiento. De otro lado, como un sistema de localización, de posicionamiento de estructuras ontológicas (temporalidad y topología de la raza). Tal devenir en una condición sub-ontológica será tratado en el presente capítulo como "el devenir negro del mundo" o "ser-negro-en-el-mundo", es decir, como una condición dentro de la frontera (del ser) que se define por la línea de color y que se hace invisible a partir del velo constitutivo de la raza. Dicho de otra manera, el despliegue de las lógicas de captura de las condiciones de existencia del sujeto colonizado, la radicalización de prácticas e imaginarios coloniales de captura, depredación, ocupación y extracción:

> Por primera vez en la historia de la humanidad, la palabra negro no remite solamente a la condición que se les impuso a las personas de origen africano durante el primer capitalismo (depredaciones de distinta índole, desposesión de todo poder de autodeterminación y, sobre todo, del futuro y del tiempo, esas dos matrices de lo posible). Es esta nueva característica fungible, esta solubilidad, su institucionalización como nueva norma de existencia y su propagación al resto del planeta, lo que llamamos el *devenir-negro del mundo*[522].

Así, este recurso manifiesta la centralidad de aspectos concernientes a la raza en la analítica del poder colonial y, en un gesto de radicalidad del punto de exclusión racial, nos lleva a preguntarnos: ¿cómo atañe esto al negro? ¿Cómo se articula la pregunta por la naturaleza ontológica de la experiencia vivida del sujeto colonizado con la cuestión del negro? ¿Por qué hay que tomarse en serio problemas como el de la línea de color, el velo, el terror racial, entre otros, para el entendimiento de la matriz colonial de poder que, en nuestro caso, legitima la falacia desarrollista?

Así mismo, permite entender la diferencia ontológica colonial en tanto sistema de situalidad manifiesta, lo que Maldonado-Torres denomina *topología del ser*. Si con el

---

[521] Ver por ejemplo el caso de la división internacional del trabajo y su conexión con el mecanismo racial, como lo subrayábamos en el primer y segundo capítulo. Cf. A. QUIJANO, «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», cit.

[522] A. MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, cit., pp. 16-17.

anterior carácter se establece una relación entre la raza y la conciencia del sujeto colonizado, aquí se establece una relación entre la raza y las condiciones espacio-temporales en las que se lleva a cabo su acción, donde se despliega la experiencia. Vale la pena acentuar este carácter teniendo en cuenta que, más allá de las justificaciones biológicas del racismo, o basadas en las diferencias culturales, se puede encontrar en algunas tendencias influyentes en el pensamiento occidental una justificación ontológica y epistemológica más "sutil". De esta forma, la diferencia ontológica colonial, en tanto topología del ser, es también una cartografía del poder colonial, que no solo se obvia (oculta) en los ejercicios filosóficos, sino que además se legitima. Una descripción crítica de la topología eurocéntrica-occidental del ser, o mejor de las condiciones ontológicas que ahondan continuamente la brecha colonial, debería hacer visible lo que hasta ahora ha permanecido invisible o marginal y descubrir cómo funcionan las categorías filosóficas en función de la continuidad del poder colonial[523]. Justamente allí radica la importancia de una analítica de la dimensión ontológica de la colonialidad y, por tanto, de la diferencia ontológica colonial, como espacio de lucha y de desplazamiento de aquello que se ha naturalizado en los sujetos colonizados.

4.1. El devenir negro del mundo: racismo e infantilización en la empresa colonialista

4.1.1. La infantilización como lenguaje de la dominación colonial

Si nos atenemos a una reflexión sobre la historia de la filosofía, notamos que una buena parte de la tradición filosófica occidental ha legitimado la exclusión del *negro* y de los pueblos africanos del sentido histórico, en el horizonte de la estrategia violenta de un decurso progresivo y necesario de la historia[524]. Ya lo hemos subrayado en capítulos

[523] N. MALDONADO-TORRES, «The topology of being and the geopolitics of knowledge: Modernity, empire, coloniality», *City*, vol. 8, 1, 2004, pp. 51-52.

[524] Olufemi Taiwo llama la atención especialmente sobre la ausencia de África en el discurso filosófico: "Cualquiera que haya vivido, trabajado y, en general, frecuentado la filosofía durante un largo tiempo como yo y que, y este es un elemento muy importante, habite el mundo epidérmico en el que el destino me ha complacido poner, y esté tan comprometido con la historia de ese mundo epidérmico como con la de la filosofía, tiene que toparse en cierto momento con la presencia de una ausencia peculiar: la ausencia de África en el discurso de la filosofía. En las áreas básicas de la filosofía (por ejemplo, la epistemología, la metafísica, la axiología y la lógica) y en las muchas divisiones derivadas del tema (por ejemplo, la filosofía de...) una vez que uno empieza a mirar, una vez que uno entrena sus ojos para aprehenderlo, se encuentra con la ausencia de África en las disquisiciones de sus practicantes". O. TAIWO, «Exorcising Hegel's ghost: Africa's challenge to philosophy», cit., p. 3.

anteriores, con las referencias a autores como Kant, Hegel y Heidegger. En el mejor de los casos, la figura del *negro* aparece vinculada a una red de símbolos e imaginarios que lo sitúan en una etapa primitiva e inmadura del desarrollo de la humanidad, un estado "infantil", "pueril". Aquí, radicalizar y universalizar la exclusión racial, como hemos apuntado antes, significa entender que este movimiento estratégico que excluye al *negro* de la jugada histórica no le pertenece exclusivamente a la representación particular del *negro* en cuanto tal, sino a la forma como opera el mismo poder colonial (la matriz constituyente de poder colonial) sobre el sujeto colonizado a través de una filosofía de la historia que se impone como universalmente válida y a partir de la cual se siguen encubriendo las condiciones para la reproducción y violencia colonial-racial.

Nuestra lectura en este punto es que en el momento en el que el recurso de la "raza" se utiliza para la conformación del sistema mundo moderno-colonial y para el sometimiento de los pobladores del "Nuevo Mundo", la estrategia de infantilización toma mayor fuerza y ocupa un papel central en el desarrollo del proyecto civilizatorio moderno occidental. Por ello, nos parece importante comenzar este capítulo discutiendo el problema de la infantilización del sujeto colonial, leído en clave de lo que hemos reconocido con Mbembe y otros autores como el "devenir negro del mundo" o lo que el mismo Fanon reconoce como *negrificación*. En este sentido, decimos de entrada que existe una relación intrínseca entre el racismo y la infantilización en la dominación colonial, razón por la cual debe asumirse que este es un problema que comparten el negro y el indígena.

Por infantilización aquí entendemos un lenguaje (una gramática) de dominación, violencia y privación de la dignidad humana, especialmente en razón de supuestos raciales, en el que se niega el trato (el entendimiento) del Otro "infantilizado", como un ser humano plenamente desarrollado, en calidad de "adulto" y, sobre todo, de un otro igual. La infantilización es un movimiento estratégico de la operación de simetrización (o como también advierte Césaire, del reduccionismo europeo) que hemos descrito en el anterior capítulo. A partir de este mecanismo de la infantilización, hombres y mujeres en contextos coloniales son reducidos a la categoría de "infante" ("niño" o "niña"). El uso de un lenguaje diminutivo constituye una negación radical. Se trata de un movimiento con doble efecto: por un lado, como un proceso de desubjetivación (toma), en el que el

colonizado pierde su tradición, su sistema de referencia, su visión de mundo, en suma, toda posibilidad de subjetivación y, con ello, de resistencia y desobediencia. Es la estricta lógica de la propiedad, la posesión, la toma de cuerpos. Es la humillación constante, naturalizada como parte del modo de vida colonial. Por otro lado, como una alteración homogenizante, en la que el *negro* se hace genérico: "el hombre negro es un hombre amorfo"[525] (¡los negros son todos los mismos![526]), completamente reemplazable, intercambiable por otro (tal como parece mostrarse la figura del *negro senegalés* de Heidegger). Aquí, el *negro* no tiene historia, algo así como una totalidad remitiva a la cual dirigirse para dar significación a su historia vivida, más que la impuesta por la experiencia colonial-racial; no le pertenece una tradición de la cual hablar, una individualidad que respetar y lo único que le queda es atender al llamado: *"¡Oye, niño, ven aquí!*[527]. Aprender este lenguaje, interiorizarlo, es parte de las "buenas maneras" (ser un "buen negro") que se instalan en el sentido común del mundo del colonizado y hacen parte de su contenido semántico en tanto sujeto infantil. De esta forma, aquello que se espera del *negro* es que, frente a tal exclamación, responda siempre, aunque con humildad forzada con otra pregunta: *"¿sí, señor/señora?*":

> No hay que decir: era un buen negro. Los blancos dicen que era un buen negro, un verdadero buen negro, el buen negro de su buen amo.
> Yo digo ¡hurra!
> Era un muy buen negro,
> la miseria le había herido el pecho y la espalda, y se le había metido en su pobre cerebro que pesaba sobre él una fatalidad que no se toma por la trampa; que no tenía poder sobre su propio destino; que un Señor malvado había escrito desde toda la eternidad leyes prohibitivas en su naturaleza pélvica; y ser el buen negro; a creer honestamente en su indignidad, sin perversa curiosidad por verificar jamás los fatídicos jeroglíficos[528].

---

[525] G. FARRED, *Martin Heidegger saved my life*, cit., p. 33.

[526] Recordamos aquí un fragmento de la obra de Aimé Césaire:
"los negros-son-todos-iguales, se-los-digo-yo
los vicios-todos-los-vicios, soy-yo-quien-se-los-dice
el olor-del-negro, eso-hace-crecer-la-caña
recuerde-el-viejo-refrán:
golpear-a-un-negro es alimentarlo". A. CESAIRE, *Cahier d'un retour au pays natal*, Présence africaine, Paris, 1983, p. 35.

[527] G. FARRED, *Martin Heidegger saved my life*, cit., p. 33.

[528] A. CESAIRE, *Cahier d'un retour au pays natal*, cit., pp. 59-60.

En tanto gramática, el problema lingüístico (lenguaje de dominación[529]) no se limita aquí simplemente a la función del empleo del lenguaje (empleo de la violencia) a través del uso de términos en carácter diminutivo para referirse a un individuo con independencia de su edad biológica, sino que además avanza hacia la negación de capacidades para la competencia del lenguaje mismo (resistencia), especialmente en lo que concierne por ejemplo al ejercicio de la *escritura*[530]. Este argumento encuentra su anclaje en un supuesto trascendental de la naturaleza humana, a partir del cual las diferentes sociedades (pueblos) albergan ciertas estructuras cognitivas (capacidades mentales) que las distinguirían (una suerte de psicología de los pueblos). Mbembe llama la atención sobre este fenómeno y explica que tales "construcciones especulativas" son herencia directa de la etnología occidental y de filosofías de la historia que dominaron la segunda mitad del siglo XIX (en concordancia con lo presentado también por Ángel Rama para el caso de los países de América Latina). Para el autor de la *Crítica de la razón negra*, estos argumentos descansan en la idea según la cual existirían dos tipos de sociedades humanas: las sociedades primitivas, regidas por la "mentalidad salvaje", y las sociedades civilizadas, gobernadas por la razón y dotadas, entre otros, del poder que les confiere la escritura. De esta forma,

---

[529] Para un estudio y problematización detallada sobre la relación entre lenguaje y poder en contextos nacionales (especialmente en el caso moldavo), así como de las relaciones dominación frente a proyectos de emancipación a propósito de los procesos de construcción de identidad nacional y políticas del lenguaje, sugerimos la siguiente obra de nuestro amigo y colega del CPDR, Oleg Bernaz. Cf. O. BERNAZ, *Identité National et Politique de la Langue: une analyse foucaldienne du cas Moldave*, Peter Lang, Bruxelles, 2016.

[530] Ya para los inicios de la década de los 80 del siglo pasado, el pensador uruguayo Ángel Rama llama la atención (en su obra póstuma de 1984) sobre el papel que jugó el discurso de la "ciudad letrada" y la "escritura" en el proyecto colonizador e imaginario social del siglo XIX en América Latina. Una de las claves analíticas de este autor tiene que ver con el hecho de situar la discusión en el acto mismo de la escritura (en términos de Rama, este actuar se produce en el "prioritario orden de los signos") y no tanto en el sujeto que escribe. En términos de la colonialidad, diríamos que es poner el énfasis en la gramática del discurso colonial más allá del sujeto conquistador. Este fenómeno no solo promovió diferencias entre contextos urbanos y rurales, sino también profundas brechas raciales que determinaron el orden político sobre el cual se constituyeron los Estados-nacionales. Para que esto fuera posible, es decir, para que se consolidara en el contexto de la América Latina la supremacía de la ciudad letrada, Rama propone razones como la del control de una estructura urbana por parte de los criollos letrados, el control de los nacientes medios de comunicación, entre otras. Sin embargo, tal vez la razón más importante, explica Rama, tiene que ver con el hecho de que los miembros de la "ciudad letrada" fueron los únicos ejercitantes de la letra, los dueños de la escritura en una sociedad analfabeta y, además, porque procedieron a sacralizarla dentro de la tendencia gramatológica constituyente de la cultura europea. Así las cosas, parafraseando a Rama, en territorios americanos, la escritura se constituyó en una suerte de religión secundaria y la "ciudad letrada" se convirtió entonces en un sistema independiente, abstracto y racionalizado, que articula autónomamente sus componentes, abasteciéndose en la tradición interna del signo. Agrega que tales elementos ordenan el mundo físico, normativizan la vida de la comunidad y se oponen al desperdigamiento y al particularismo de cualquier invención sensible. Es una red producida por la inteligencia razonante que, a través de la mecanicidad de las leyes, instituye el orden. Á. RAMA, *La ciudad letrada*, Arca, Montevideo, 1998, pp. 37-38.

agrega Mbembe, la llamada mentalidad salvaje no sería apta para los procesos racionales de argumentación[531]; por tanto, no estaría en el nivel de la lógica (ser), sino en uno anterior, el *pre-lógico* (no-ser) o, como dijera Silvia Rivera Cusicanqui, en el de las nociones no-dichas, en el de las formas de no-decir.

Así mismo, Fanon nos recuerda que un ser humano que posee el lenguaje posee por consecuencia el mundo que expresa e implica ese lenguaje. Así, en palabras de Fanon, todo pueblo colonizado, es decir, todo pueblo en cuyo seno ha nacido un complejo de inferioridad debido al entierro de la originalidad cultural local, se posiciona frente al lenguaje de la nación civilizadora, es decir, de la cultura metropolitana[532]. Sin embargo, aunque la infantilización se extiende en contextos de esclavitud y colonialismo, la colonialidad, como "enfoque", nos permite visibilizar su transformación en el proceso de consolidación del sistema mundo moderno-colonial y en la transición hacia escenarios "pos-coloniales"[533]. Sobre todo, tiene que ver con la reorganización geopolítica del mundo incluso después del descubrimiento de América (especialmente en el rol que esta estrategia ha jugado en el siglo XIX) y el papel que adquieren África y América en el nuevo imaginario histórico que surge a partir de este fenómeno, que desde entonces quedaron reducidos a la categoría de "pueblos sin historia" o, en el mejor de los casos, a pueblos en estado infantil de su evolución histórica. En sintonía con esta idea, Mbembe formula la siguiente hipótesis:

> De existir un inconsciente racial de la política negra en el mundo contemporáneo, habría que buscarlo en este falso saber y en esta primitiva psicología de los pueblos y de las emociones heredadas del siglo XIX. Allí es posible hallar un África postrada en una "infancia del mundo" de la que el resto de los pueblos de la tierra habría salido mucho tiempo antes. Del mismo modo, también allí es donde es posible encontrar al "negro", figura natural y prehistórica aquejada por una suerte de ceguera de la consciencia, incapaz de distinguir la historia del misterio y de lo maravilloso, y cuya

[531] A. MBEMBE, *Critique de la raison négre*, 59.

[532] F. FANON, *Piel negra, máscaras blancas*, cit., p. 50.

[533] Con esto hacemos referencia al escenario posterior a los procesos independentistas del siglo XIX, especialmente en América Latina y el Caribe.

> vida se agota y se consume en la indiferenciación de la gran noche de lo innombrado[534].

Tal vez sea Hegel uno de los autores que hace más explícita esta concepción del estado infantil de los pueblos con relación a su historia. Uno de los argumentos más utilizados por el autor alemán tiene que ver con una cierta función pedagógica que media la relación de los individuos con el Estado. Aquellos pueblos que tengan en mayor medida un Estado constituido, no solo evidenciarían un desarrollo racional de sus instituciones políticas, sino además un estado de madurez histórica. De esta manera, lo advierte Hegel:

> Y así como el individuo es educado dentro del Estado, es decir, así como es elevado en cuanto individualidad al plano de la generalidad, camino por el cual el niño se hace hombre, así también es educado todo pueblo: su estado de infancia o de barbarie se trueca, de este modo, en un estado racional[535].

Así las cosas, aquellos pueblos que se resistan aún, o que no tengan la capacidad para el ejercicio de la razón (occidental) y, por tanto, para organizar sus proyectos políticos en función de la figura del Estado moderno, es decir, que no se eduquen, estarían en un estado de infancia que, como se aprecia en la cita anterior, se traduce también en términos de estado de barbarie, lo opuesto al estado racional, que en otros lugares el mismo Hegel identifica como "naciones salvajes"[536]. Lo interesante es evidenciar que este autor marca una tendencia a asumir que todo devenir histórico de los pueblos ("cambios naturales"[537]) tiene como presupuesto, o punto de partida, una condición de barbarie (infantil) susceptible de ser intervenida por la función pedagógica del Estado y que debe ser

---

534 A. MBEMBE, *Critique de la raison négre*, cit., p. 71.

535 G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía. Tomo II*, Quinta reimpresión, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, pp. 219-220.

536 G. W. F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques. Tomme III. Philosophie de l'esprit*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2006, p. 329. §549.

537 Así explica Hegel este dinamismo histórico: "Estos cambios son: 1) El *curso* natural de las *edades de la vida*, desde *el niño*, espíritu replegado en sí mismo, pasando por la oposición desarrollada o tensión entre una universalidad todavía subjetiva (ideales, fantasías, deberes, esperanzas, etc.) y la singularidad inmediata, o sea, un mundo presente no adecuado a aquellos ideales, etc., así como por la toma de posición del individuo, por otra parte todavía no autosuficiente e inmaduro en su misma existencia (joven), respecto de ese mundo, hasta [alcanzar] la relación verdadera [que consiste en] el reconocimiento de la necesidad objetiva y de la racionalidad del mundo que ya está aquí presente y presto, en cuya obra que se lleva a cabo en y para sí, el individuo se procura acreditación y participación para su actividad; él es así alguien y posee presente efectivo y valor objetivo (hombre), hasta llegar a la perfección de la unidad con esa objetividad, unidad que en cuanto real pasa [luego] a la inactividad de la habituación adormecedera y en cuanto ideal gana la libertad respecto de los intereses limitados y respecto de las realizaciones del presente exterior (anciano)". *Ibid.*, p. 191. §396.

"trocada", "alterada", si quiere alcanzar: 1. generalidad (universalidad); 2. madurez (objetividad); 3. educación (civilización); 4. razón (Estado), elementos que entrarían en las exigencias para alcanzar el carácter "adulto de la historia".

Estas "naciones salvajes" son infantilizadas; aún más, son puestas por fuera del margen de la historia: son pueblos sin historia y, por tanto, no llegan a tener una organización estatal. Hegel explica que esto se debe a que tales pueblos no tienen un sentido teleológico, no hay una finalidad *fijada*, estable. Adicionalmente, para el filósofo alemán, esto se explica también gracias al hecho de que estos pueblos no alcanzan los niveles de la universalidad objetiva[538] y reposan en el plano de la singularidad inmediata, un escenario que no se corresponde con los principios ideales dados por la razón y que, a su vez, estructuran el Estado. Esto hace justamente que sus cosmovisiones, manifestaciones y legados no puedan ser consideradas más que como un desahogo, una expresión sin gran sentido de la representación, narrativas que no podrían elevarse si quiera a la categoría de "cuento infantil"[539], ya que incluso los *niños*, explica el filósofo alemán, piden que los cuentos tengan un interés, es decir, un fin establecido que se pueda al menos sospechar, y que los acontecimientos y acciones guarden relación con ese fin. A esto agrega que, en lo concerniente a la existencia de un pueblo, el fin sustancial consiste en ser un Estado y mantenerse como tal, por lo cual un pueblo sin organización estatal (una nación como tal) no tiene propiamente historia[540].

Ya en el primer capítulo habíamos anotado, de la mano de Dussel, la conexión entre esta lectura hegeliana de la historia y la "falacia desarrollista". El riesgo de esto no es solo asumir a Europa como centro y fin de la historia, como allí lo anotábamos, sino, como lo vemos ahora, dejar por fuera de la historia a los pueblos que tienen distintas visiones de mundo, distintos sistemas de referencias, sensibilidades y, por supuesto, formas de enfrentarse a la historia (el desarrollo como "posición ontológica", como insiste Dussel[541]). Ahora bien, el argumento se complejiza cuando Hegel ilustra su comprensión

---

[538] Sin embargo, no es que no haya objetivación en estos pueblos, sino que no hay objetividad fijada, hipostasiada como realidad eterna. Debo agradecer a mi colega y amigo del CPDR Manuel Tangorra por esta precisión y por su generosidad al compartir sus conocimientos sobre la obra de Hegel.

[539] G. W. F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques. Tomme III. Philosophie de l'esprit*, cit., p. 329. §549.

[540] *Ibid.*

[541] E. DUSSEL, *1492: El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*, cit., p. 13.

de la historia, y de los "cambios naturales" de la misma, especialmente en su referencia a África, manifestada sobre todo en sus *Lecciones de sobre filosofía de la historia*. Su apreciación sobre el "continente negro" nos deja algunos elementos que vale la pena identificar a propósito de este problema de la infantilización y del devenir negro del mundo. Para esto nos permitimos reconstruir los argumentos hegelianos al respecto.

Nos llama la atención que, al momento de presentar esta temática en sus *Lecciones,* Hegel utiliza un gesto que, a nuestro modo de ver, es similar al de Heidegger cuando introduce en su clase la figura del "negro senegalés": se trata del gesto que hemos apuntado en el capítulo anterior como la "extrañeza instrumental". De forma manifiesta, en diferentes pasajes se puede ver la manera como Hegel expresa abiertamente la dificultad que le supone acercarse a la comprensión de África y del africano:

> Nosotros nos proponemos perseguir el espíritu general, la forma general del carácter africano, deduciéndola de los rasgos particulares conocidos. Pero este carácter es difícil de comprender porque es muy distinto de nuestra civilización, y resulta, para nuestra conciencia, algo totalmente alejado y extraño. Hemos de olvidar todas las categorías en que se basa nuestra vida espiritual; hemos de prescindir de estas formas. La dificultad está en que, a pesar de nuestros esfuerzos, ha de mezclarse siempre lo que llevamos en nuestra mente.

Esto resulta "extraño" para Hegel ("carácter enteramente extraño a nuestra conciencia"), no precisamente por la distancia geográfica o por el hecho de que ignore las dinámicas culturales de África[542], sino porque este autor considera "complejo" poder identificar qué hay de universal (carácter universal del espíritu) en el pueblo africano. En este sentido, es preciso recordar que para Hegel el proceso histórico es definido como la actividad por la cual la universalidad del espíritu se realiza en el mundo material[543] y, en tanto que en África el espíritu no alcanza esta realización, ésta no logra ningún desarrollo espiritual, racional, ni político.

---

[542] Sobre el dominio y las fuentes de Hegel concerniente a África, el estudio de Benoît Okolo señala que hay evidencia de la suficiente cantidad de estos recursos al alcance el filósofo alemán (aunque sean considerados como parte de las fuentes ocultas del pensamiento de Hegel), a pesar de los cuales no logra escapar de los mitos y prejuicios tejidos ya desde entonces alrededor de África y del Negro: "Los documentos africanos son numerosos, pero probablemente Hegel quiere decir que África está tan alejada de Europa que su ser más íntimo le es desconocido y las costumbres de sus habitantes le son completamente ajenas". B. OKOLO, *Hegel et l'Afrique. Thèses, critiques et dépassements*, Le cercle Herméneutique Editeur, Argenteuil, 2010, p. 52.

[543] M. TANGORRA, «Hegel et le seuil de la rationalité historique, le concept de barbarie dans les Leçons sur la philosophie de l'histoire», *Acta Universitatis Carolinae Interpretationes*, vol. 8, 1, 2018, p. 50.

La descripción que hace sobre África parte de la idea de que en ella predomina el "aspecto sensible", el mismo de la singularidad inmediata, "en el cual el hombre se detiene; domina la imposibilidad absoluta de todo desarrollo"[544]. Muestra de esto, continúa Hegel, es que sus habitantes tienen una gran fuerza y capacidad de soportar el trabajo y, especialmente, un nivel de crueldad que no se compadece ante el dolor. Por el contrario, en Europa, donde sí ha habido un verdadero desarrollo y aportes a la civilización, que ha sido epicentro de grandes acontecimientos de la historia de la humanidad, reina la unidad espiritual, impera el dominio de lo desmedido y la tendencia a elevar lo particular a lo universal.

En segunda medida, Hegel alude que África no ha sido teatro de acontecimientos históricos, sino que ha dependido siempre de grandes revoluciones. Dicho de otra manera, se ha limitado a compartir el destino de los grandes, destino que se decide en otras partes; no está llamado a adquirir una figura propia[545]. En la medida en que África no tiene una finalidad histórica definida, es decir, no tiene un interés histórico propio, los individuos africanos viven en la barbarie y el salvajismo y no aportan al desarrollo de la civilización, lo cual lo hace ser un continente infantil, "envuelto en la negrura de la noche, allende la luz de la historia consciente"[546].

En tercer lugar, la falta de dicha "intencionalidad histórica" lleva a que África no pueda tener historia, sino a lo sumo una serie de "casualidades, sorpresas que se suceden unas a otras"[547]. Si no hay ningún fin que perseguir, no hay historia y, por tanto, no hay ningún Estado, menos aún posibilidad de resistencia y transformación, pues, al decir de Hegel, los africanos, por un lado, no han alcanzado el "reconocimiento de lo universal" y, por otro, no han llegado a "la intuición de ninguna objetividad". Con respecto a lo primero, este autor argumenta que la naturaleza de dichos sujetos consiste en estar recluidos en sí mismos. Las instituciones occidentales como la Iglesia o el Estado, aunque tienen validez

[544] G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Editorial Losada, Buenos Aires, 2010, p. 232.
[545] *Ibid.*, p. 233.
[546] *Ibid.*, p. 234.
[547] *Ibid.*, p. 237.

absoluta y valor universal (en sí y por sí), no existen todavía para ellos: "El africano no ha llegado todavía a distinguir entre él mismo como individuo y su universalidad esencial"[548].

De esto se desprende también el hecho de que no tengan intuición de una objetividad (Dios, la ley). Así, el sentido de lo eterno, lo recto, la naturaleza, las cosas naturales, no logran ponerse en relación con el espíritu, relación en la que el ser humano se sabe dependiente de ellas, de su voluntad y tiene la intuición de su esencia, lo cual, a su vez, le permite desarrollar el conocimiento de una ciencia absoluta, distinta y superior al 'yo' de la que, por supuesto, carece el africano, pues, debido a su inmediatez, se encuentra en el estadio dominado por la pasión, los sentidos, el orgullo y la pobreza:

> En estado de salvajismo hallamos al africano, mientras podemos observarlo; y así ha permanecido. El negro representa el hombre natural en toda su barbarie y violencia; para comprenderlo debemos olvidar todas las representaciones europeas. Debemos olvidar a Dios y la ley moral. Para comprenderlo exactamente, debemos hacer abstracción de todo respeto y moralidad, de todo sentimiento. Todo esto está de más en el hombre inmediato, en cuyo carácter nada se encuentra que suene a humano[549].

Por estas razones, Hegel considera que África se encuentra en estado de "inocencia", un estado "infantil" del desarrollo, de la evolución de la humanidad, de la civilización. Se halla en condición de salvajismo, de barbarie pura. Un estado de inconsciencia de sí: "Este estado natural primero es el estado animal. El paraíso es el jardín en donde el hombre vivía cuando se hallaba en el estado animal y era inocente, cosa que el hombre no debe ser"[550]. Al contrario de lo que postulaban algunos filósofos de la Ilustración, especialmente del contexto francés (Rousseau, Turgot, Bossuet, Condorcet, etc.), la condición de sociabilidad no aparece en Hegel como la causa de los problemas de los seres humanos o de su corruptibilidad, la cual habría que conjurar con un cierto "contrato social"; de hecho, para el alemán, dicha condición otorga la posibilidad de luchar por la vida y el propio reconocimiento propios (dialéctica del amo y el esclavo).

No obstante, la idea de que existe un estado de inocencia en el que reina la armonía y en el que el ser humano estaría exento de contradicciones soporta a su vez el "mito del buen salvaje" que, como vimos en el capítulo anterior, también fue uno de los argumentos

---

[548] *Ibid.*, p. 238.
[549] *Ibid.*
[550] *Ibid.*, p. 239.

para el despliegue de la empresa colonial. En cambio, en Hegel y en lo concerniente a las pistas sobre el proceso de infantilización del *negro*, que venimos siguiendo, es necesario abandonar dicho estado de inocencia, sin que con ello necesariamente se implique sobrepasar la condición de infante. Dar este paso permite al sujeto devenir ser humano, en la medida en que alcanza, en algún grado, aspectos como la comprensión del bien y del mal, la contradicción, o el dualismo de su ser, y se convierte así al menos en un sujeto infantilizado. Ello no implica necesariamente que tenga posibilidades de historia, desarrollo, universalidad y objetividad ni, menos aún, de la construcción de un Estado. Aquí está justamente la clave de la estrategia de la infantilización que presentamos a manera de gramática: en el hecho de que, aun siendo reducido el sujeto a un estado infantil, pueril (humanidad-niño[551]), éste y el mundo que lo circunda son necesarios para el despliegue del proyecto civilizatorio, del aparato colonial, y para la consolidación del paradigma desarrollista. Este movimiento (que en líneas anteriores lo advertimos como movimiento con doble efecto), lejos de hacernos pensar en un retorno ingenuo a unas tradiciones ancestrales o culturales prístinas (desubjetivación)[552], pues se anula "su historia", integra también al negro africano y, posteriormente, al indígena latinoamericano, en un proyecto civilizatorio, en un sueño de homogenización, bajo unas condiciones asimétricas (infantilizado) establecidas previamente a su despliegue existencial[553].

---

[551] En términos de Mbembe: "Así, durante el período de la trata de esclavos, la mayoría de los «Amigos de los Negros» estaban persuadidos de que los africanos eran inferiores a ellos. Sin embargo, no estimaban que, a raíz de esa pretendida inferioridad, debieran ser reducidos a la esclavitud. Le atribuían al «hombre negro» un rol alegórico en el seno de una historia largamente especulativa de la humanidad. A sus ojos, el negro era el símbolo vivo de una humanidad antigua, feliz y simple. En el período colonial, este título le correspondía al «paisano africano», prototipo de la *humanidad-niño* y de la vida simple, dichosa y sin artificios. En su nobleza salvaje, la *humanidad-niño*, revestida por la noche de la inocencia de los tiempos primeros, viviría en harmonía con la naturaleza y con los espíritus, algunos de los cuales pueblan la selva mientras otros cantan en las fuentes". Cursivas ajenas al texto. A. MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, cit., p. 115.

[552] Hegel deja claro este primer efecto que hemos denominado como desubjetivación, bajo el cual se anula la historia de estos pueblos y se busca escapar de sus tradiciones que no tienen nada de universal y que no capturan la objetividad: "Mucho se habla de la superior inteligencia del hombre en el estado primitivo, de la cual daría testimonio la sabiduría de los indios en la astronomía, etcétera… Pero por lo que se refiere a la sabiduría de los indios ya hemos observado antes que esas tradiciones se han revelado muy pobres y que sus números son vanos y fantásticos". G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, cit., p. 239.

[553] Ya anteriormente habíamos remarcado este tema, como uno de los principales reparos de Fanon a la idea de reconocimiento de Hegel, en el entendido de que para el autor alemán la lucha es lo que postula la relación asimétrica entre las autoconciencias encontradas de forma recíproca y permanente, es decir, es consecuencia de esta; para Fanon, por el contrario, la asimetría de poder es anterior a la lucha, está

Así las cosas, de la anulación de la historia del *negro*, la imposibilidad del desarrollo y de la constitución del Estado, la falta de carácter universal y de objetividad, se desprende el hecho de que los negros deban ser considerados como un pueblo de infantes, que no ha logrado escapar de la indeseable condición de ingenuidad, o en términos kantianos, de su inmadurez; ya no debido a la pereza y la cobardía o, dicho de otra manera, a cuestiones accidentales u ónticas, como se plantea en la *Critica de la Razón Pura*, sino, y en un movimiento mucho más estratégico, a cuestiones ontológicas como la sensibilidad, la racionalidad y la historia.

> Los negros (*négres*) deben ser tomados como una *nación de infantes* que no ha salido de su ingenuidad desinteresada. Ellos son vendidos y permiten venderse, sin ninguna reflexión sobre (el hecho de saber) esto es justo o no. Su religión tiene alguna cosa de infantil. El ser superior que ellos sienten, no lo fijan. Este ser solo les atraviesa el espíritu de manera fugitiva. Ellos reemplazan este ser superior por la primera piedra que aparece, haciéndola su fetiche y rechazan este fetiche cuando éste no les presta ayuda[554].

La identificación de la historia de los pueblos con la analogía de las "etapas de la vida" ("cambios naturales") es una estrategia con fuertes implicaciones políticas, económicas y, por supuesto, filosóficas en el plano de la reproducción de estructuras coloniales de poder. Recurrir a una metáfora biológica para explicar procesos históricos y sociales es una artimaña reiterativa en el despliegue del discurso colonial y en especial en la constitución de la *razón desarrollista*. Ya en el primer capítulo habíamos llamado la atención sobre el uso que hizo alguien como Justus Möser del término "desarrollo" (*Entwicklung*). Acentuábamos el hecho de que la metáfora del "desarrollo" pasó de tener un uso biologicista a integrar un potencial económico y político que ha generado una hegemonía global, legitimidad y privilegios a la historia occidental, privando a los pueblos de culturas diferentes, que son subsumidos posteriormente a esta historia. En ese momento formulábamos una pregunta que vale la pena traer ahora de nuevo gracias a los nuevos elementos que hemos ido integrando en esta investigación: *¿cómo es que este término, que ha servido para explicar el proceso de crecimiento de plantas y animales, el cual tiene una estrecha connotación biológica, trasciende a la esfera social y llega a tener los*

---

postulada de antemano, asunto que en este capítulo hemos venido entendiendo a partir de la idea del devenir negro del mundo y, del movimiento estratégico de la infantilización histórica del *Negro*.

554 G. W. F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques. Tomme III. Philosophie de l'esprit*, cit., p. 417. Adición § 393.

alcances hegemónicos en términos de la consolidación de un sentido común y consenso social? En este punto podemos responder que ha sido, en buena parte, gracias a la estrategia de *infantilización* que fue posible dar este tránsito semántico, gramatical. De esta forma, de la idea de que "los negros deban ser tomados como una nación de infantes" se desprende que deban ser considerados como subdesarrollados. Así las cosas, la crítica de la razón desarrollista demanda a su vez lo que sería algo así como una crítica de la 'razón *adultocéntrica*' y, por tanto, de la estrategia de infantilización e inferiorización del otro.

4.1.2. Crítica de la 'razón adultocéntrica'. Temporalidad y topología de la raza

La idea de la razón adultocéntrica o adultocentrismo es un recurso que ha venido ganando fuerza en los últimos años, especialmente en las contribuciones de la teoría decolonial latinoamericana. Se ha asumido como insumo importante para leer las intersecciones entre racismo y la estrategia de la infantilización como parte de la matriz colonial de poder. Se trata de un elemento clave, dentro del engranaje de la gramática de la infantilización, para hacer visibles los mecanismos de inferiorización del sujeto colonial y la anulación de su resistencia ontológica, a través de un entramado de relaciones de poder, discursos y prácticas que se legitiman a la luz de una "racionalidad adulta", eurocéntrica, bajo la cual se establecen las condiciones para definir el orden sensible, espacio-temporal en el que se despliega la existencia.

Así las cosas, la diferencia ontológica colonial funciona aquí como una suerte de *diferencia generacional,* en la que la infantilización no se limita simplemente a establecer ciertas diferencias históricas entre los pueblos, sino que se presenta como una forma de discriminación y dominación, que concibe la distancia en el nivel de etapas de la historia del ser humano dentro del despliegue histórico y en el que el escepticismo sobre la humanidad de los sujetos colonizados se disfraza con un velo generacional: "La infantilización y el establecimiento de diferencia racial (el racismo) constituyen una doble negación que permite que la colonialidad se manifieste como un orden jerárquico racial y adultocéntrico"[555].

[555] J. VÁSQUEZ, «Crítica de la razón adultocéntrica. Apuntes iniciales desde América Latina», Centro Cultural San Juan de Letrán (La Habana, Cuba), 2013, p. 15, fecha de consulta en

Este orden adultocéntrico articula, en un juego de relaciones de poder, las razas maduras (adultas) y las razas inmaduras (infantiles). No es de nuestro interés entrar en discusiones biologicistas de taxonomización de razas, o moralistas –del carácter moral– de las razas[556]. Por el contrario, consideramos que un estudio crítico del presente (en nuestro caso, introducido por el estudio del desarrollo) debe dirigirse a cuestionar el sesgo racista del discurso colonial de la Historia, la Filosofía y en general de las Ciencias Humanas, heredado especialmente del pensamiento ilustrado de la Modernidad, a partir de los atributos analíticos que ofrece la categoría de la colonialidad elaborada en buena parte por la tradición de pensamiento crítico latinoamericano. En palabras de Vásquez,

> … la modernidad occidental se encuentra constituida en base al (*sic*) establecimiento de diferencias que infantilizan a ciertos sujetos subalternos; pues reconocemos que tal infantilización está ligada a la *diferencia racial* puesto que desde la formación del pensamiento ilustrado y su extensión hasta la actual *colonialidad del ser*, una forma de descalificación ha sido atribuir a los indígenas y a los negros "la condición de niños"[557].

Una de las elaboraciones que, desde la perspectiva de la colonialidad, nos ha ayudado a entender el problema de la articulación de lo que hemos reconocido como diferencia generacional y la diferencia ontológica colonial (razón adultocéntrica) es la presentada por Santiago Castro-Gómez, en especial con su argumentación en torno a la idea de la *hybris del punto cero*, a la cual ya hemos hecho referencia en el primer capítulo. En la obra que lleva este mismo título, el filósofo colombiano estudia la forma en la que el espíritu de la Ilustración, difundido en el ambiente de la Nueva Granada, se legitima a la luz del discurso de "limpieza de sangre" (imaginario de blancura)[558]. En otras palabras, este recurso nos permite argumentar que el gesto del adultocentrismo es el mismo del de

---

https://www.flacsoandes.edu.ec/agora/critica-de-la-razon-adultocentrica-apuntes-iniciales-desde-america-latina.

556 Cf. E. C. EZE, *Race and the Enlightenment. A Reader*, cit.

557 J. VÁSQUEZ, «Crítica de la razón adultocéntrica. Apuntes iniciales desde América Latina», cit., p. 1.

558 En palabras de Castro-Gómez: "Uniendo las tesis de Quijano con las de Mignolo, diré entonces que el *imaginario de la blancura*, producido por *el discurso de la limpieza de sangre*, era una aspiración internalizada por muchos sectores de la sociedad colonial y actuaba como el eje alrededor del cual se construía la subjetividad de los actores sociales. Ser 'blancos' no tenía que ver tanto con el color de la piel, como con la escenificación personal de un imaginario cultural tejido por creencias religiosas, tipos de vestimenta, certificados de nobleza, modos de comportamiento y, lo que resulta más importante para esta investigación, por formas de producir y transmitir conocimientos. La ostentación de aquellas insignias culturales de distinción asociadas con el imaginario de blancura, era un signo de *status* social; una forma de adquisición, acumulación y transmisión de capital simbólico. Cursivas ajenas al texto. S. CASTRO-GÓMEZ, *La hybris del punto cero*, cit., p. 64.

la *hybris del punto cero* instaurado por la racionalidad moderna eurocéntrica, y se expresa a través de una relación de no contemporaneidad (temporalidad) y de la negación de la espacialidad. La idea de un punto de cero de enunciación, desde el cual se puede observar la realidad sin incluirse en ella (ver sin ser visto), se conecta directamente con un imaginario de superioridad racial y de un grado de madurez civilizatoria (carácter adultocéntrico) que se vincula a un orden hegemónico de dominación colonial. Así lo explica Castro-Gómez:

> Por ello, el punto cero es el del comienzo epistemológico absoluto, pero también el del control económico y social sobre el mundo [...]. Ya no podían coexistir diferentes formas de" ver el mundo", sino que había que taxonomizarlas, conforme a una jerarquización del *tiempo y del espacio.* Todas las demás formas de conocer son declaradas como pertenecientes al "pasado" de la ciencia moderna; como "doxa" que engaña los sentidos; como "superstición" que obstaculiza el tránsito hacia la *"mayoría de edad"*; como "obstáculo epistemológico" para la obtención de la certeza. Desde la perspectiva del punto cero los conocimientos humanos son ordenados en una escala epistemológica que va desde lo tradicional hasta lo moderno, desde la barbarie hasta la civilización, desde la comunidad hasta el individuo, desde la tiranía hasta la democracia, desde lo individual hasta lo universal, desde oriente hasta occidente[559].

La cuestión aquí es que no se trata solamente de un asunto de jerarquización de conocimientos o de "formas de ver el mundo" (violencia epistémica), siendo esta justamente una de las hipótesis centrales de esta investigación, sino de la reproducción de una matriz de poder en función del control económico y político global, acorde con una jerarquización del espacio y tiempo que determinan el "reparto de lo sensible", el sentido común, y que se da conforme a estrategias de poder colonial, como la infantilización (por supuesto, a partir de su concomitante racial), que persiguen y son funcionales a una razón moderna-colonial-capitalista-*adultocéntrica*.

De esta forma, en el trabajo de este pensador colombiano se puede evidenciar el tránsito que tiene lugar entre los siglos XVIII y el XIX, de un pensamiento científico que buscaba ordenar y jerarquizar las diferentes formas de producir conocimientos, a una geopolítica que pretendía crear una sociedad racionalmente ordenada desde el poder central del Estado. Al igual que las observaciones sobre fenómenos naturales y leyes de

[559] Cursivas ajenas al texto. S. CASTRO-GÓMEZ, *La poscolonialidad explicada a los niños*, cit., p. 63.

la ciencia, se consideraba que la sociedad puede ser observada desde un lugar neutro, no contaminado por las ontingencias relativas al espacio y el tiempo[560].

> Lo que nos interesa en esta discusión (sobre todo lo relacionado a la gramática de la infantilización y el devenir negro del mundo) es que, para llevar a cabo dicho proyecto, como lo muestra Castro-Gómez, el de la observación objetiva de fenómenos sociales y la posterior instauración de una geopolítica de conocimiento global, se hizo necesario una "red planetaria de ideas científicas, de sentimientos libertarios, de actitudes raciales y de ambiciones imperialistas"[561], a partir de la cual quedaron sometidos y eran comprendidos los asuntos científicos, políticos, económicos y morales. Se trata de un meta-saber trascendental, como lo hemos dicho antes, que asume de entrada que el orden social, al igual que el orden natural, se encuentra regido por una suerte de *mecanismo* que actúa con independencia de las intenciones humanas[562].

Así pues, los asuntos económicos (como la división del trabajo y el comercio) pasan a ser entendidos y sustentados por el modelo de la física (fisiocracia), es decir, como fenómenos universales que no dependen de asuntos históricos o incluso culturales, sino que están regulados por leyes objetivas y universales que se anclan a una naturaleza humana invariable y prefigurada (sujeto trascendental). Estos postulados son sintetizados por Castro-Gómez, bajo la siguiente premisa: "*La naturaleza humana es un ámbito de fundación trascendental que vale para todos los pueblos de la tierra y funciona con independencia de cualquier variable cultural o subjetiva*"[563].

El problema de esta observación, es decir, de la lectura de la realidad social a partir de principios trascendentales (naturaleza humana, conocimiento científico), más allá de la postulación de un meta-saber trascendental o de un sujeto trascendental (cuestiones que ya hemos abordado antes) que nos lleve a discutir, por ejemplo, el carácter de verdad de sus enunciados, la legitimidad de su enunciación epistémica, entre otros factores de este tipo, es la (pre) suposición de condiciones espacio-temporales (punto cero) en las cuales se anclan los imaginarios que determinan dicha realidad, que fundan el sentido común (el reparto de lo sensible), tales como las leyes que regulan la economía (entendida esta como un espacio de lógica invariable y de despliegue automático). Así las cosas, a la idea de la *hybris del punto cero* debe añadirse que no se trata solamente del comienzo

---

560 S. CASTRO-GÓMEZ, *La hybris del punto cero*, cit., p. 24.
561 *Ibid.*, p. 22.
562 *Ibid.*, p. 29.
563 *Ibid.*, p. 31.

epistemológico absoluto, sino que también se explica a partir de un comienzo (punto de inicio) racial-ontológico que permite el dominio económico, social y ambiental sobre el mundo. Es decir, ya no solo se tiende a eliminar formas diversas de producir conocimiento, formas diversas de ver el mundo, sino además las diferentes maneras de ser y estar en el mundo, conforme a una particular manera de organizar el tiempo y el espacio.

Para que esto sea posible (la construcción de dicho punto de inicio), la razón adultocéntrica, expresada a través del gesto de la *hybris del punto cero*, despliega estrategias de control del tiempo y el espacio. La infantilización es tal vez una de las más importantes formas de capturar el tiempo y el espacio del otro. Infantilizar no significa aquí solamente tener la potestad de determinar aquello que el otro (sujeto colonizado) deba hacer en un marco espacio-temporal, a manera de órdenes que se deben cumplir en un determinado plazo y lugar. Es decir, el movimiento infantilizador del adultocentrismo no solo se manifiesta a través de una relación imperativa, impositiva (amo-esclavo), de negación del otro, en la que se ejerce una dominación directa sobre el sujeto colonizado (como en el caso de la esclavitud, el *apartheid* o incluso el colonialismo), sino que, adicionalmente, dicha relación de dominación intersubjetiva (que también implica, como todas las relaciones de poder, un momento coercitivo) supone la posibilidad de codificar, conceptualizar las ideas mismas sobre el espacio y el tiempo para el despliegue de la acción humana y la forma de establecer relaciones con tales ideas (la forma en la que los seres humanos las construimos, pero también nos relacionamos con ellas).

De esta forma, además de un momento de negación, el adultocentrismo tendría un carácter de positividad, entendida como una forma de organización que ejerce una fuerza que determina lo que pensamos, sentimos y hacemos[564]. Con esto no nos referimos solamente al contenido de las acciones, sino a las estrategias históricas que generan las condiciones de aceptabilidad de un régimen de poder, en nuestro caso, de la matriz constituyente de poder colonial: "La positividad no es solo un poder *sobre* la vida, esto es, un poder de carácter meramente jurídico, sino también un poder *dentro de* la vida de

[564] L. CADAHIA, *Mediaciones de lo sensible. Hacia una nueva economía crítica de los dispositivos*, cit., p. 132.

los hombres, un poder que produce y normaliza aquello que los hombres deben sentir y pensar"[565].

Así las cosas, las "contingencias relativas al espacio y tiempo", que al parecer serían limitantes para la objetividad de la observación científica, en la expresión del carácter positivo de la *razón adultocéntrica* devienen, paradójicamente, en condiciones necesarias, trascendentales, formas puras *a priori* de la sensibilidad (con independencia del espacio y el tiempo) y, con ello, ahistóricas, que orientan (violentamente) el modo de sentir, pensar y actuar. Poseer este lenguaje, impulsado por el ideal ilustrado, es, entonces, poseer el mundo que expresa e implica este lenguaje, como dijera Fanon. De esta forma, la infantilización no se refiere, entonces, al contenido de una acción de un sujeto particular sobre otro. Se trata de un conjunto de relaciones históricas que tiene por función la captura del tiempo y del espacio del otro y que dan forma al devenir negro del mundo.

De esta manera, al no-ser (al del devenir negro) le corresponde el lado de la gramática que se enfrenta a la realidad (previamente construida) a partir del carácter *pre-lógico*, el de las formas de no-decir, pero también comparece (momento de significatividad y de comparecencia frente al mundo) a partir de una relación de la no contemporaneidad (diferencia generacional) y de lo que podríamos reconocer como no espacialidad o, en términos de Maldonado-Torres, la topología del ser[566].

Para el primer caso, la razón adultocéntrica, como expresión de la diferencia ontológica colonial, asume una suerte de *asimetría temporal* en la que se entiende que, aunque en el presente diferentes tipos de sociedad puedan tener experiencias simultáneas en el espacio, no todas estas sociedades son simultáneas en el tiempo. Para lograr la articulación, es decir, para integrar los diferentes estados temporales o "tiempos históricos" (conciencia de tiempo), la matriz colonial de poder recurre a un movimiento estratégico que, utilizando los términos del pensador Luis Tapia, podríamos reconocer como *abigarramiento*. Para este autor, el abigarramiento implica que la historia del colonialismo (esencialmente racista) ha sobrepuesto diferentes tiempos históricos, es

[565] *Ibid.*

[566] Cf. N. MALDONADO-TORRES, «The topology of being and the geopolitics of knowledge», cit.

decir, diferentes civilizaciones en un mismo territorio y presente político y social: "Lo abigarrado es la heterogeneidad mal compuesta por la dominación"[567].

Este movimiento da como resultado lo que el mismo Tapia denomina "sociedad abigarrada":

> Una formación social abigarrada es, entonces, un proceso de totalización incompleta o parcial. También es una totalización parcialmente inorgánica o de una unidad aparente en significativo grado. Una formación social abigarrada es un proceso de totalización en dos fases o con dos tipos de componentes: por un lado, es un proceso de totalización realizado por el *modo de producción* dominante que empieza a rearticular las otras formas productivas y, en la medida en que hace esto, transforma o va unificando parcialmente los márgenes en que se expande el tipo de temporalidad histórica existente. Esta es la articulación y unificación real y orgánica. Por otro lado, es un proceso de unificación aparente. Todo aquello que no ha sido transformado en términos de estructura de tiempo histórico y de homogeneización de la sustancia social, se unifica aparentemente al nivel superestructural del estado político[568].

Una sociedad abigarrada se caracteriza por contener diversas temporalidades o tiempos históricos; la coexistencia de varios modos de producción que se articulan entre sí, mediados, en este caso, por las dinámicas capitalistas; así mismo, se trata de una unidad que no es posible de manera completa al nivel político-estatal porque no se ha dado la unificación de la sustancia económico-social debido a la imposibilidad que genera la brecha racial; se caracteriza por contener una diversidad de formas políticas de matriz diversa o heterogénea, que se expresa en la existencia de un conjunto de estructuras locales de autoridad diversas entre sí y un estado más o menos moderno y nacional, pero que no mantiene relaciones de organicidad con las anteriores y, en consecuencia, es un estado más o menos aparente[569].

Así las cosas, la legitimación de la *razón adultocéntrica* para la negación de la contemporaneidad y la introducción de la diferencia generacional consiste fundamentalmente en la existencia de un aparato de producción capitalista que se impone gracias a estructuras coloniales, raciales de poder, de forma que el argumento completo va más allá del solo hecho de decir que sociedades como las indígenas o afro coexisten en

---

[567] L. TAPIA, *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad*, CIDES-UMSA, La muela del Diablo Editores, La Paz, 2002, p. 10.

[568] L. TAPIA, *La producción del conocimiento local: historia y política en la obra de René Zavaleta*, CIDES-UMSA, Posgrado en Ciencias del Desarrollo, Muela del Diablo Editores, La Paz, 2002, p. 310.

[569] *Ibid.*

el espacio, pero no en el tiempo con el mundo blanco-colonial-capitalista. Hay que agregar que esto sucede debido a que sus modos de producción económica (y también cognoscitiva) son diferentes al "modo de producción dominante" y, al serlo, sufren el proceso de asimilación violenta a dicho modelo hegemónico imperante. Por ello hemos insistido en que los asuntos económicos (justamente como los modos de producción, la división del trabajo, el comercio, etc.) al ser des-historizados (modelo de la física) y, por tanto, despolitizados, se convierten en premisas universales que no dependen de la discusión histórica y política, regulados por leyes trascendentales ancladas a una naturaleza humana prefijada.

Para el caso del componente topológico, hay que agregar que, si con el anterior carácter se establecía una relación entre la raza y la temporalidad, dada en términos de no contemporaneidad o diferencia generacional, aquí se instaura una relación entre la raza y el espacio, donde se despliega la experiencia. Podemos explicar la captura (negación) del espacio a través del recurso que Maldonado-Torres reconoce como la topología del ser. Esto ya se había sugerido en líneas anteriores. No obstante, vale la pena acentuar este carácter teniendo en cuenta que, más allá de las justificaciones biológicas del racismo, o justificaciones basadas en las diferencias de cultura o modales, se puede encontrar en algunas tendencias influyentes en el pensamiento occidental una justificación ontológica y epistemológica más sutil. Como dijera el mismo Maldonado-Torres, las implicaciones son nefastas, ya que la fusión de raza y espacio está detrás de concepciones imperiales y militares de espacialidad que tienden a dar un nuevo significado al relato histórico[570].

De esta forma, la diferencia ontológica colonial, fundada por la razón adultocéntrica, en tanto topología del ser (en los términos de Maldonado-Torres), es también una cartografía del poder colonial, que no solo se obvia (oculta) en los ejercicios filosóficos, sino que además se legitima: "Durante demasiado tiempo, la disciplina de la filosofía actuó como si el lugar geopolítico e ideas para el espacio no fueran sino aspectos contingentes de razonamiento filosófico"[571]. El punto aquí es que, para la comprensión de la forma como opera el poder colonial, hace falta un momento de interpretación de la relación que se teje entre la raza y la negación del espacio (no espacialidad). Una

[570] N. MALDONADO-TORRES, «The topology of being and the geopolitics of knowledge», cit., p. 51.
[571] *Ibid.*

descripción crítica de la topología del ser y de la raza debería llevar a hacer visible lo que hasta ahora ha permanecido invisible (por su grado mismo de necesariedad) y marginal (por la exclusión y negación), además de descubrir cómo funcionan las categorías filosóficas en función de la continuidad del poder colonial[572]. Allí justo radica la importancia de una analítica de la dimensión ontológica de la colonialidad y, por tanto, de la diferencia ontológica colonial como escenario de lucha y de desplazamiento de aquello que se ha naturalizado (carácter positivo), en este caso, la captura del tiempo y del espacio en los sujetos colonizados.

> He sugerido que la aparente neutralidad de las ideas filosóficas puede ocultar muy bien una *cartografía imperial* implícita que fusiona *raza y espacio.* Racismo, en forma de olvido de la condenación, el racismo epistémico y muchas otras formas, está más extendido de lo que se pensaba. Está inscrito en la cartografía de lo que a menudo se considera trabajo filosófico y pensamiento crítico[573].

De esta forma, el gesto adultocéntrico que subyace al devenir negro (sujeto colonial racializado) aquí consiste en una estrategia con doble movimiento: por un lado, la captura y ordenación del espacio como materialidad dada (toma de la tierra), tal como lo discutimos en el capítulo anterior en diálogo con Schmitt y la lectura que hace Ajari de la obra del pensador alemán. Pero, por otro lado (y es lo que nos interesa sobre todo en el presente capítulo), también aparece como negación[574] del espacio como contingencia o, dicho de otra manera, la instauración de un sentido de trascendentalidad por fuera de la espacialidad misma.

A través de este segundo movimiento de la idea de espacio (negación de la contingencia) impuesto por la matriz colonial de poder, se instituyen identidades ficticias

---

572 *Ibid.*, pp. 51-52.

573 Cursivas ajenas al texto. *Ibid.*, p. 51.

574 Recordamos aquí las palabras de Eduardo Galeano: "La línea del ecuador no atraviesa por la mitad el mapamundi que aprendimos en la escuela. Hace más de medio siglo, el investigador alemán Arno Peters advirtió esto que todos habían mirado, pero nadie había visto: el rey de la geografía estaba desnudo.

El mapamundi que nos enseñaron otorga dos tercios al norte y un tercio al sur. Europa es, en el mapa, más extensa que América Latina, aunque en realidad América Latina duplica la superficie de Europa. La India parece más pequeña que Escandinavia, aunque es tres veces mayor. Estados Unidos y Canadá ocupan, en el mapa, más espacio que África, y en la realidad apenas llegan a las dos terceras partes del territorio africano.

El mapa miente. La geografía tradicional roba el espacio, como la economía imperial roba la riqueza, la historia oficial roba la memoria y la cultura formal roba la palabra". E. GALEANO, *Patas arriba: la escuela del mundo al revés*, Siglo XXI, México, 1998, p. 181.

ancladas al contenido mismo de esa espacialidad que se captura. Para el caso de América Latina, estas identidades, que se forman en el proceso mismo del devenir negro, se concentran especialmente en dos escenarios. A nivel macro, en el plano de las identidades nacionales, y a nivel micro, en el del espacio doméstico. En el primer escenario, se establece una suerte de distribución geográfica de los seres humanos dada por criterios raciales que devienen en la introducción de criterios de unidad (homogenización), tal como el imaginario nacional[575] (sobre todo en el siglo XIX). En palabras de Castro-Gómez y Eduardo Restrepo:

> La construcción de nación fue un ejercicio narrativo y político que permitió la definición de estructuras de poder, articulando relaciones desiguales entre los pueblos y regiones incorporadas, así como entre éstas y los centros de poder del estado nacional. Igualmente, como parte del sistema-mundo moderno/colonial, los estados nacionales eran ejercicios localizados de la colonialidad del ser, del poder y del saber, que organizaba las relaciones productivas y de control sobre el cuerpo y el deseo a partir de taxonomías fruto del racismo y la discriminación[576].

El mismo Kant, en *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, consideraba que existen determinadas características "nacionales" que descansan en los diferentes niveles de la sensibilidad y de aproximación a lo bello y lo sublime que, como sabemos, se diferencian fundamentalmente por criterios raciales. En la cuarta sesión de dicha obra, este autor hace un análisis respecto a los diferentes pueblos y la forma como estos comparecen frente al sentimiento de lo bello y lo sublime (como si alguna raza tuviera el monopolio de lo bello y lo sublime[577]) en la determinación de sus caracteres nacionales. En lo que respecta a los "negros (*Negers*) de África", afirma:

---

[575] Utilizamos este concepto para acentuar un sentido ficcional de la idea de nación como "comunidad imaginada". La idea de nación como "comunidad imaginada", desarrollada en principio por Anderson Benedict, ha sido utilizada como una categoría de análisis fundamental para comprender distintos procesos que caracterizan a la Modernidad. Antes que nada, este recurso remite a la emergencia de un nuevo *nosotros*, atado a un territorio delimitado políticamente, y a una nueva relación entre ese colectivo y los individuos. Esta ficción, de unidad, como diría este autor, solo tiene sentido en el contexto de formación de los estados modernos, como un medio importante de ejercer dominio y soberanía en un territorio delimitado como propio. Cf. B. ANDERSON, *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

[576] S. CASTRO-GÓMEZ; E. RESTREPO (EDS.), *Genealogías de la colombianidad: Formaciones discursivas y tecnológicas de gobierno en los siglos XIX y XX*, cit., p. 20.

[577] En diálogo con Kant, recordamos aquí un fragmento de la obra de Césaire:
"…y ahora estamos de pie, mi país y yo, con los cabellos al viento y mi pequeña mano ahora en su puño enorme y la fuerza no está en nosotros sino por encima de nosotros, en una voz que barrena a la noche y a la audiencia como la penetración de una avispa apocalíptica. y la voz dice que Europa durante siglos nos ha cebado de mentiras e hinchado de pestilencias,

> Por naturaleza no tienen un sentimiento que se eleve por encima de lo trivial… A pesar de que muchos de ellos han sido puestos en libertad, no se ha encontrado uno solo que haya desempeñado un papel importante en el arte, en la ciencia o en alguna otra valiosa cualidad, mientras que en los blancos con frecuencia ocurre que, partiendo de los estratos más bajos, se levantan y por sus dotes superiores adquieren una reputación favorable en el mundo… La religión fetichista tan extendida entre ellos es quizás una especie de idolatría que cae hasta lo más profundo de la ridiculez de la naturaleza humana. Una pluma de ave, un cuerno de vaca, una concha o cualquier otra cosa ordinaria, desde el instante en que es consagrada con unas cuantas palabras, se convierte en un objeto de veneración e invocación en los juramentos. Los negros son muy vanidosos, pero a su manera, y tan platicadores que hay que separarlos con azotes[578].

En el segundo escenario, se establece la relación entre el proceso de la división internacional del trabajo dada por jerarquías raciales y la reducción del sujeto racializado al espacio de la vida doméstica o reproductiva (especialmente entendido como esclavitud y servidumbre) sin posibilidades de participación en la esfera pública, justamente porque no pertenece propiamente a la sociedad. Así lo explica Quijano en el marco de la formación del sistema mundo-moderno:

> De ese modo se impuso una sistemática división racial del trabajo. En el área hispana, la Corona de Castilla decidió temprano el cese de la esclavitud de los indios, para prevenir su total exterminio. Entonces fueron confinados a la servidumbre. A los que vivían en sus comunidades, les fue permitida la práctica de su antigua reciprocidad –i.e. el intercambio de fuerza de trabajo y de trabajo sin mercado– como una manera de reproducir su fuerza de trabajo en tanto siervos. En algunos casos, la nobleza india, una reducida minoría, fue eximida de la servidumbre y recibió un trato especial, debido a sus roles como intermediaria con la raza dominante y le fue también permitido participar en algunos de los oficios en los cuales eran empleados los

porque no es verdad que la obra del hombre haya terminado
que no tengamos nada que hacer en el mundo
que seamos unos parásitos en el mundo
que basta que nos pongamos al paso del mundo
pero la obra del hombre sólo ha empezado ahora
y falta al hombre conquistar toda la prohibición inmovilizada en los rincones de su fervor
y ninguna raza tiene el monopolio de la belleza, de la inteligencia, de la fuerza
y hay sitio para todos en la cita de la conquista y ahora sabemos que el sol gira alrededor de nuestra tierra iluminando la parcela que ha fijado nuestra sola voluntad y que toda estrella cae del cielo a la tierra a nuestra voz de mando sin límite". A. CESAIRE, *Cahier d'un retour au pays natal*, cit., pp. 57-58. Con esto queremos subrayar el hecho de que, como lo afirma Césaire, ninguna raza posee el monopolio de la belleza, la inteligencia o la fuerza. No existe una tal categorización fija en el mundo de la negritud.

[578] I. KANT, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, cit., p. 59.

> españoles que no pertenecían a la nobleza. En cambio, los negros fueron reducidos a la esclavitud[579].

Ya en el primer capítulo habíamos subrayado, de la mano de Wallerstein y Quijano, el papel preponderante que jugó América para el establecimiento de la economía del sistema-mundo colonial capitalista, sobre todo en lo concerniente al hecho de ofrecer la alternativa de expansión geográfica y, con ello, la posibilidad de convertirse en el primer terreno experimental para el desarrollo de variados métodos de control del trabajo[580]. En este sentido, el sujeto colonial deviene "negro" (negrificación) en la medida también que la estrategia infantilizadora de la razón adultocéntrica reduce sus potencialidades transformadoras y políticas al espacio doméstico a través del mecanismo de la división y control del trabajo fundado también esencialmente en criterios raciales, pues, como hemos advertido de forma reiterada, ser negro aquí no tiene que ver con la identificación con un tono de piel (o en general con cuestiones biológicas), sino más bien con la puesta en escena de una matriz ontológica racional-racial (esquema histórico racial) que constituye un complejo entramado de relaciones (sociales, políticas, culturales, económicas, etc.), un nuevo orden sensible (espacio-temporal) orientado por mecanismos de infantilización supeditados al gesto dominador y hegemónico de la razón adultocéntrica, eurocéntrica, racial, capitalista.

4.2. *Ontología política de la negritud*: resistencia ontológica, poética de la vida y *aisthesis* decolonial

4.2.1. El problema de la línea de color: de-velando la doble conciencia

Hemos destacado que la *diferencia ontológica colonial* opera como un mecanismo de diferenciación, y no solo como estrategia de homogenización y/o simetrización. Es decir, se manifiesta como una fuerza violenta de unificación, identificación y producción de identidades coloniales, a través recursos como el de la infantilización. Pero, por otro lado, funciona como una medida de distanciamiento, separación y jerarquización, tal como resulta ser el recurso de la "*línea de color*", del que nos ocuparemos ahora. Esta doble condición es el resultado de lo que desde el primer capítulo reconocíamos con Lewis

[579] A. QUIJANO, «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», cit., p. 205.

[580] A. QUIJANO; I. WALLERSTEIN, «La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial», cit., p. 583.

Gordon como la "mala fe"[581]. Esto permite entender que la matriz de poder colonial "convenientemente" oculta verdades (especialmente relacionadas con cuestiones sobre la raza, el género y sus derivados), invisibiliza y naturaliza otras con fines de pretensión de la reproducción del poder y del mantenimiento de estructuras coloniales de organización política, económica, social y cultural[582].

En efecto, ha sido W. E. B. Du Bois (1868–1963) quien ha sostenido que el principal problema del siglo XX, un siglo marcado por la construcción de instituciones económicas, políticas, de cooperación internacional, entre otras proyectadas a nivel global, es justamente la *línea de color*. Más allá de cuestiones como la pobreza, el hambre, la desigualdad y una larga lista de fenómenos de esta índole, este pensador, nacido en Estados Unidos y quien fuera el primer individuo negro en recibir un doctorado en Filosofía en Harvard (1895), tiene el valor de "tomarse en serio" la cuestión racial y la pregunta por el negro (problematizar el ser negro, "el negro como problema"): "*el extraño significado de ser negro en los albores del siglo XX"*.

Aquí, "tomarse en serio" este asunto significa entender que los problemas asociados al racismo, y en general a la raza, son parte constitutiva de la estructura social desigual y de los proyectos civilizatorios de la época moderna y que tienen en el siglo XX el momento de su expresión más universal. De allí justamente que el desarrollo haya encontrado en este contexto un "caldo de cultivo" para emerger y tomar la fuerza que hoy conocemos, especialmente en el contexto latinoamericano, gracias justamente a la persistencia del racismo y del entramado de poder que se funda en éste.

Dicho talante de "conveniencia" (de ninguna manera aleatorio o azaroso) se encuentra marcado por los niveles de vicisitudes o avatares propios del mundo blanco, el del colono. A partir de estos se produce una disyuntiva (un colapso) entre los principios axiológicos imperantes (que promueven el proyecto civilizatorio occidental y, particularmente en nuestro caso, el proyecto desarrollista) y el mundo material en sí mismo. En esta pugna, el mundo dado se convierte en generador de valores y de sus propias limitantes o negaciones. De esta manera, se establece una relación en la que el

[581] Cf. L. GORDON, *Bad Faith and Antiblack Racism*, cit.

[582] J. J. LOSADA CUBILLOS, «Raza y género en el marco de la diferencia ontológica colonial», *CUHSO*, vol. 31, 1, 2021, p. 447.

valor y lo valorado se funden en una misma cosa. Así, lo valorado (aquello objeto de valor) deja de significar o sugerir un valor o significado particular (deja de remitir a un valor externo al mismo objeto valorado); por el contrario, se convierte en el valor o significado mismo. Tal es el caso en la relación existente entre los valores asociados a la línea de color y el negro "como problema": allí, el negro deja de ser alguien que puede afrontar, significar o asociarse con un conjunto de problemas, y se convierte en esos mismos problemas. De esta manera, el negro como problema no significa crimen, libertinaje, pereza, pobreza y otras patologías sociales; él mismo pasa a ser el crimen, el libertinaje, la pereza, la pobreza y otras patologías sociales[583].

Para conciliar esta tensión, en aquel mundo se establece una serie de condiciones, tanto epistemológicas (el conocimiento del mundo material) como ontológicas (la vivencia del mundo material) que, si se "leen con paciencia"[584], revelan que el otro, en este caso el negro, queda sujeto, asimilado, aprehendido, capturado, privado de la

[583] En su definición del concepto de "problema social", Du Bois advierte que éste puede entenderse como el fracaso de un grupo social organizado para realizar sus ideales grupales, debido a la incapacidad de adaptar una determinada línea de acción deseada a determinadas condiciones de vida. Para ilustrar esto, añade que si, por ejemplo, un gobierno fundado en el sufragio masculino universal tiene una parte de su población tan ignorante que no puede votar inteligentemente, tal ignorancia se convierte en un problema social amenazante. La imposibilidad del desarrollo económico y social en una comunidad donde un gran porcentaje de la población se niega a acatar las reglas sociales del orden se convierte en un problema de delincuencia y anarquía. A esto agrega que un problema social suele ser una relación entre condiciones (de vida) y (líneas) acción, y como las condiciones y las acciones varían y cambian de un grupo a otro, de un tiempo a otro y de un lugar a otro, los problemas sociales cambian, se desarrollan y crecen. En el caso del negro "como problema", la situación racial y la forma como se estudia no parecen sugerir del todo lo anterior. Por el contrario, se desconoce recurrentemente que sus problemas no se deben a una "incapacidad" de adaptar estrategias y acciones a sus condiciones de vida, sino al hecho de que su desarrollo histórico se vio desgarrado y desarraigado por barcos, guerras, esclavitud, genocidio, colonización, trabajo forzado, entre otros fenómenos de esta índole, que le han despojado sus vínculos, afectos, sus cuerpos, en últimas, sus canales de comparecencia frente al nuevo mundo que le circunda y que le resulta en buena parte extraño. Por estas razones, afirma Du Bois, el negro se quedaría atrás de cualquier nación moderna promedio, y está inusualmente impedido, limitado, en medio de un país como los Estados Unidos que sobresale en su extraordinario desarrollo económico, su promedio de inteligencia popular y en la audacia de sus experimentos en la vida social organizada.

Así mismo, nos recuerda este autor que se suele hablar del problema del negro como si fuera una cuestión sin cambios, frente a lo cual nos invita a reconocer que este problema ha tenido un largo desarrollo histórico, ha cambiado con el crecimiento y la evolución del país; además, no es un problema, sino un plexo de problemas sociales. W. E. B. DU BOIS, «The Study of the Negro Problems», *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 11, 1898, [Sage Publications, Inc., American Academy of Political and Social Science], pp. 2-8.

[584] Recordamos las palabras con las que Du Bois abre una de sus obras más célebres: "Aquí están en juego muchas cosas que**,** *si se leen con paciencia*, pueden mostrar el extraño significado de ser negro en los albores del siglo XX. Este significado no carece de interés para usted, amable lector, porque el problema del siglo XX es el problema de la línea de color". Cursivas ajenas al texto. W. E. B. DU BOIS, *The Souls of Black Folk*, cit., p. 3.

posibilidad de "verse a sí mismo más que a través de los ojos de los demás"[585]. Dicho colapso se hace experiencia vivida en el sujeto colonizado, en el negro, manifestado en "vacilaciones y contradicciones"[586]. Una de estas condiciones que cumple una función catalizadora de dicho colapso y que destaca en mayor medida este autor es la que se asocia a la idea de la "doble conciencia".

En este movimiento "vacilante y contradictorio" que tiene lugar en el horizonte de experiencia del negro, la doble conciencia hace que el negro habite en un incesante cuestionamiento de su propia condición: por un lado, a través de (1) la conciencia de cómo la sociedad dominante se ve a sí misma ("realidad dominante") y, por otro, (2) la conciencia de sus contradicciones (realidad subalterna). Esto se expresa especialmente a la hora de plantearse (aunque sea de forma inconsciente) la posibilidad de un cierto imaginario colectivo (en tanto pueblo, nación, comunidad, cultura, etc.) que Du Bois recoge en preguntas existenciales como las siguientes:

> ¿Qué soy, después de todo? ¿Soy estadounidense o soy negro? ¿Puedo ser ambos? ¿O es mi deber dejar de ser negro lo antes posible y ser un estadounidense? Si me esfuerzo como negro, ¿no estoy perpetuando la misma hendidura que amenaza y separa a la América negra y blanca? ¿No es mi único objetivo práctico posible la subducción de todo lo que hay de negro en mí al americano? ¿Mi sangre negra me impone más obligación de afirmar mi nacionalidad que la sangre alemana, irlandesa o italiana?[587]

Por otro lado, en ese mismo escenario, la doble conciencia también puede devenir en un gesto de apertura, de donación, la provisión de una segunda vista, una suerte de don de la clarividencia (*second-sight*). Para ilustrar esto, Du Bois explica que en la cultura popular africana se cree que los niños nacen con un *caul* o *cowl*, que es una membrana de la placenta que cubre el rostro del bebé al nacer, lo cual los dota de habilidades proféticas y psíquicas; este don de una "segunda vista" (*second-sight*) parece permitir una comprensión más profunda o redoblada de las complejidades de, como dice Du Bois, "este mundo americano"[588].

---

585 *Ibid.*, p. 8.

586 Cf. W. E. B. Du Bois, «The Conservation of Races», en *The Problem of the Color Line at the Turn of the Twentieth Century*, Fordham University Press, New York, 2014.

587 *Ibid.*, p. 60.

588 W. E. B. Du Bois, *The Souls of Black Folk*, cit., p. 8.

Tener una doble conciencia es tener una doble vida, es habitar en dos mundos, vivir en fronteras. Una vida que, por un lado, tiene posibilidades reducidas de formación de autoconciencia, gracias de la privación de facultades esenciales para el despliegue de la existencia misma, a través de un complejo institucional, económico y jurídico[589]; y por otro, mantiene, aunque a veces frágil y oculto, un orden, un esquema *contra-fáctico* con el cual también comparece al mundo agresivo, al cual constantemente siente que no pertenece:

> Después del egipcio y el indio, el griego y el romano, el teutón y el mongol, el negro es una especie de séptimo hijo, nacido con un velo y dotado de una *segunda vista* en este mundo americano, un mundo que no le deja tener una verdadera autoconciencia, pero solo le permite verse a sí mismo a través de la revelación del otro mundo. Es una sensación peculiar, esta doble conciencia, esta sensación de mirarse siempre a sí mismo a través de los ojos de los demás, de medir el alma con el metro de un mundo que le mira con jocoso desprecio y lástima. Uno siempre siente su duplicidad (ambigüedad), un americano, un negro; dos almas, dos pensamientos, dos luchas irreconciliables; dos ideas en combate en un cuerpo oscuro, cuya fuerza obstinada solo se mantiene estando violentamente separadas[590].

Para Du Bois, la *línea de color* existe en un plano exterior, pero no independiente, de la experiencia vivida del sujeto colonizado, para definir las oportunidades y acceso (o mejor: su dificultad) a instituciones de índole política, educativa, o económica. Pero al mismo tiempo, se interioriza en la mente y los cuerpos de los sujetos en una suerte de *velo,* como una forma de suprimir vínculos, afectos, en suma, la sensibilidad:

> El hombre blanco, así como el negro, están atados y bloqueados por la línea de color, y muchos esquemas de amistad y filantropía, de simpatía amplia y compañerismo

[589] Du Bois habla de una suerte de inferioridad civil que constaría de tres momentos: 1. La privación del derecho al voto del negro. 2. La creación legal de un estado distinto de inferioridad civil para el negro (equidad civil). 3. La sustracción permanente de las ayudas y apoyos instituciones para la educación superior del negro. *Ibid.*, p. 39.

Habría que agregar que esta cuestión sobre los fenómenos asociados al estudio y comprensión del problema de la raza o, dicho de otra manera, "el problema del negro", si bien son asuntos que se interiorizan y participan en la mente y construcción del conocimiento mismo del sujeto colonizado, son taras que se hacen muy patentes en el plano institucional y sobre todo de la realidad vivida, desde donde maquinan en función de seguir generando formas diversas y múltiples de desigualdad y exclusión. Ya Balibar nos recordaba, por ejemplo, que el racismo es también un fenómeno institucional que afecta de manera directa la construcción de "comunidades políticas". Sin embargo, como reconoce este mismo pensador, sus manifestaciones son variadas, cambia con el tiempo, tiene su propia particularidad que hace que no coincida con ninguna forma de violencia, ni siquiera con ninguna manifestación de odio colectivo. É. BALIBAR, «La construction du racisme», *Actuel Marx*, vol. 38, 2, 2005, p. 26.

[590] W. E. B. DU BOIS, *The Souls of Black Folk*, cit., p. 8.

> generoso entre los dos no han prosperado porque algún entrometido ha metido a la fuerza la cuestión del color[591].

Nos parece importante esta condición, la forma en la que se articula en torno a la idea de la línea de color, y cómo permite establecerse como un mecanismo violento, a veces disfrazado de caridad[592], amistad o filantropía, pero siempre de diferenciación, exclusión y reproducción de la diferencia ontológica colonial.

Estas ideas del velo y de la doble conciencia son recursos importantes en la obra de este pensador afro-estadounidense, influyente en los procesos políticos del país norteamericano en los albores del siglo XX. Du Bois explica que el velo existe en las mentes de las personas y obliga a los blancos a estructurar la sociedad de acuerdo con una lógica racista: construir y vigilar a lo largo de la línea de color. El velo evita que los blancos vean a los negros como verdaderos ciudadanos (en su caso, estadounidenses) y los traten como seres humanos (*civic inferiority*). El velo a su vez evita que las personas negras se vean a sí mismas como realmente son, fuera de la visión negativa de la negrura (condición negra) creada por el racismo mismo, del cual el velo también es producto; es una forma de deshumaniazación, de desgarramiento de su condición en tanto humano. Esta deshumanización producto del racismo es una forma también de "mala fe" porque, como señala Lewis Gordon, negar la humanidad de un ser humano requiere mentirnos a nosotros mismos sobre algo de lo que somos conscientes[593]. Así las cosas, para Du Bois

---

[591] *Ibid.*, p. 124.

[592] Así lo advertía Du Bois: "El progreso humano *no es una mera cuestión de limosnas*, sino más bien de simpatía y cooperación entre clases que despreciarían la *caridad*. Y aquí hay una tierra en la que, en los ámbitos más elevados de la vida, en todos los esfuerzos más elevados por el bien, la nobleza y la verdad, la *línea de color* llega a separar a los amigos naturales y a los colegas; mientras que en el fondo del grupo social, en la taberna, en el infierno del juego y en el burdel, esa misma línea vacila y desaparece". Cursivas ajenas al texto. *Ibid.*

[593] Sobre este fenómeno del racismo presentado como una forma de deshumanización y como mecanismo de "mala fe", Lewis Gordon agrega: "El racismo, se dice, surge de una ansiedad por el Otro. El Otro es supuestamente una marca de diferencia inferior. El problema con este punto de vista es que no aborda el significado de Otro... Si uno es un ser humano, entonces el Otro también es un ser humano: aquí estoy yo y hay otro ser humano. La deshumanización toma una forma diferente: aquí uno encuentra el yo, otro yo y aquellos que no son yo y no Otro… Pero la interacción entre los blancos y los negros no significa una relación entre el yo y el otro. Más bien, es una relación yo-debajo-Otro. Una interacción en blanco y negro, por otro lado, significa una relación entre uno mismo y el otro. Para el negro, en otras palabras, el blanco es otro ser humano, pero la estructura del racismo anti-negro es tal que, para el racista anti-negro, el negro no es otro ser humano. La lucha contra el racismo contra los negros es tal, entonces, que implica un esfuerzo por lograr la alteridad. Es una lucha por entrar al campo en el que se forjan las relaciones éticas". L. R. GORDON, *Existentia Africana: Understanding Africana Existential Thought*, Routledge, New York, 2000, p. 85.

la línea de color no es solo una forma de establecer divisiones entre blancos y negros, sino una forma de dividir la humanidad.

La fuerza que alcanza la obra de Du Bois hace que, desde las últimas décadas del siglo XIX, haya desarrollado un trabajo filosófico y metodológico de gran valor para los estudios del pensamiento negro y de las cuestiones de la raza[594]; una labor que se refleja en el interrogante que ocupa a Du Bois, especialmente en su obra *The Souls of Black Folk* (1903): *¿cómo se siente ser un problema?* Puesta en el contexto de los primeros años del siglo XX del país norteamericano, esta pregunta que da entrada a las reflexiones de dicho texto, y que hacen eco en varios de sus escritos, permite entender la extrañeza que hace parte constituyente de la formación de la conciencia del hombre negro. Sin embargo, también alberga un valor emancipador, dado que admitir que los hombres negros pueden sentir (como se sugiere implícitamente en la pregunta) es al mismo tiempo reconocer la presencia de una vida, de un ser sintiente que, además, puede tener una percepción, un punto de vista, una imagen de mundo. Reconocer esto es fundamental para la reconstrucción de vínculos, los intercambios de ideas, el despliegue del lenguaje, la construcción de espacios públicos y, por tanto, la acción política[595].

En sintonía con la pregunta que plantea Du Bois y utilizando sus propios recursos, nos permitimos agregar que si se piensa entonces que ser pobre es traumático (por ejemplo, como se denuncia desde algunos sectores críticos de las ciencias sociales) o tener una lamentable experiencia en la carrera desarrollista, y que por ello las luchas relevantes deben darse en torno a la idea de clase, de distribución inequitativa del excedente económico, o de la búsqueda y consolidación de un modelo de desarrollo alternativo, entonces difícilmente se puede avanzar en la comprensión de las implicaciones del poder colonial y en las posibilidades de consideraciones o proyectos alternativos a dicho orden. En un movimiento más amplio, Du Bois advierte que "*es aún peor ser de una raza pobre*".

---

[594] El valor de la obra de Du Bois es sintetizada por Gordon como una suerte de "giro hermenéutico". Cf. L. GORDON, *Existentia Africana: Understanding African Existential Thought*, cit.

[595] Recordamos aquí las palabras de Gordon en torno al valor de la formulación de este cuestionamiento que hace Du Bois: "Aunque parezca banal, la cuestión era de gran importancia, ya que al mismo tiempo ponía en primer plano tanto un problema ontológico como otro metodológico. Admitir que los negros pueden sentir cualquier cosa era reconocer la presencia de una vida previa con su propio punto de vista. Ese reconocimiento es crucial para la construcción de la comunicación, el intercambio público y, a medida que se asciende en las listas de adscripción, la humanidad". L. GORDON, *An Introduction to Africana Philosophy*, cit., p. 75.

Así, a la pregunta: ¿*cómo se siente ser un problema*?, diríamos que, para el caso del problema del negro (*the negro problem*), se siente algo así como lo que se siente ser de una "raza pobre":

> El negro sintió su pobreza; sin un centavo, sin casa, sin tierra, herramientas o ahorros, él había entrado en competencia con vecinos ricos, poseedores de tierra y educados. Ser un hombre pobre es difícil, pero ser de una raza pobre en una tierra de dólares es la peor de las dificultades. Él sintió el peso de su propia ignorancia, no solamente de las letras, sino también de la vida, de los negocios, de las humanidades; la pereza y la dejadez y la ruindad acumulada por décadas y siglos encadenaba sus manos y pies. Pero su carga no era solo la pobreza y la ignorancia. La mancha roja de bastardía, que dos siglos de profanación legal sistemática de las mujeres negras, había estampado en su raza, no sólo significaba la pérdida de la antigua castidad africana, sino también el peso hereditario de una masa de corrupción de los blancos adúlteros, que amenazaba casi con la desaparición del hogar negro[596].

Decimos que este recurso de la *línea de color* (y por tanto, el de la doble conciencia) es sobremanera ilustrativo para la entender la forma en que opera la *diferencia ontológica colonial*, pero también para encontrar rutas, claves de lectura, *contra-poéticas* para llevar a cabo la lucha decolonial; ciertamente en la medida en que es allí en el proceso del despliegue de poder colonial donde se gesta la doble conciencia, se constituye, a la vez, lo que el sujeto (negro) "es", aquello que lo define en un estado ficcional, pero también aparece, se expresa, se manifiesta de diversas, narrativas, mitologías, así como en formas alternativas de resistencia, posibilidades de acción, intervención y desobediencia:

> De la doble vida que todo negro americano debe vivir, como negro y como americano, arrastrado por la corriente del siglo XIX mientras aún lucha en los remolinos del siglo XV, de ahí debe surgir una dolorosa autoconciencia, un sentido de la personalidad casi morboso y una vacilación moral que es fatal para la confianza en uno mismo. Los mundos dentro y fuera del *velo de color* están cambiando y cambiando rápidamente, pero no al mismo ritmo, no de la misma manera; y esto debe producir un peculiar desgarro del alma, un peculiar sentido de duda y desconcierto. Esa doble vida, con dobles pensamientos, dobles deberes y dobles clases sociales, debe dar lugar a dobles palabras y dobles ideales, y tentar a la mente a fingir o rebelarse a la hipocresía o al radicalismo[597].

Ahora bien, el mismo Du Bois señala que no es suficiente con el estudio del problema del negro para eliminarlo, desplazarlo. En nuestros términos, "tomarse en serio" la cuestión racial no significa necesariamente un trabajo de erudición científica, tal como

[596] W. E. B. DU BOIS, *The Souls of Black Folk*, cit., p. 12.
[597] *Ibid.*, p. 136.

veremos en las próximas líneas con la idea de *negritud*. Es ante todo un trabajo de rebeldía ante la hipocresía (caridad, filantropía) y de desobediencia a la radicalidad de esquemas totalizadores (como el desarrollismo) impuestos para llevar a cabo y perpetuar el proyecto civilizatorio colonial. Ningún proceso de reconocimiento histórico, de reconciliación o de transformación social con respecto los sujetos racializados (cubiertos con el velo de la raza) que esté marcado por múltiples formas de dominación colonial, de la esclavitud industrial, de muerte cívica con una legislación permanente que promueve una posición de inferioridad de esos mismos seres humanos, puede alcanzar una verdadera potencia y talante emancipador, decolonizador:

> Entonces esos hombres negros, si son realmente hombres, están llamados más allá de toda consideración de patriotismo y lealtad, a oponerse a tal curso… No tenemos derecho a sentarnos en silencio mientras se siembran las semillas inevitables de una cosecha de desastre para nuestros hijos, blancos y negros[598].

La obra de este importante pensador nos enseña que el conocimiento por sí solo no conduce a la acción y, mucho menos, que no toda acción produce fracturas profundas, especialmente en lo que concierne al campo de la experiencia racial. Para que un conocimiento sea efectivo y la acción pueda tener potencia emancipadora, necesita alcanzar cierto grado de fuerza histórica traducido en la transformación de las condiciones del reconocimiento histórico y la lucha por nuevas relaciones sociales. Los trabajos de Du Bois, y por supuesto de toda una generación posterior que se nutre de sus reflexiones[599], nos muestran bien que no se trata simplemente de impugnar la exclusión racista en particular, sino las condiciones que han reglamentado, legislado, predeterminado y posibilitado la organización desigual de la sociedad en general. El recurso de la *línea de color*, como hemos dicho, pone de relieve no solo la división existente entre blancos y negros (exclusión racista particular), sino que avanza en cuestionar la forma como se divide la humanidad, como se establecen constructos, mecanismos que marcan brechas de superioridad e inferioridad entre unos seres humanos y otros. Pero al mismo tiempo,

---

[598] *Ibid.*, p. 42.

[599] Como reconoce el mismo Lewis Gordon, la importancia de W. E. B. Du Bois para el estudio del negro y el desarrollo del pensamiento negro en el "Nuevo Mundo" puede verse en el hecho de que esbozó la mayoría de los temas importantes de esta área de investigación desde la década de 1890. Su relevancia y nivel de influencia se hace aún más evidente en tanto que aún sigue siendo hoy una referencia obligada y presente en la gran mayoría de los textos en este campo. L. GORDON, *An Introduction to Africana Philosophy*, cit., p. 74.

permite entender que si se pretende buscar transiciones, desplazamientos entre un orden social hegemónico y otro, éste no ha de surgir de la "nada", tampoco de un orden que está por venir (esperanza utópica) o simplemente de un pasado inmaculado (determinismo ancestral), sino de gérmenes, semillas que ya deben estar potencialmente contenidas en el orden existente y que desde allí permiten que diversas comunidades continúen compareciendo, habitando, resistiendo y re-existiendo el mundo a pesar de los sistemas de referencias del legado colonial.

4.2.2. La negritud como experiencia poética de la vida

Ante la pregunta por saber qué aporta la experiencia vivida del negro y la negritud en la comprensión, no solo de la forma como opera la colonialidad en su nivel ontológico, sino de cómo se construye la realidad bajo presupuestos coloniales, Senghor nos abre un universo (pluriverso):

> La emoción es negra como la razón es helena. *El negro hoy es más rico en dones que en obras*… La naturaleza misma de la emoción, de la sensibilidad del *negro*, explican su actitud ante el objeto, percibido con una total violencia esencial. Este es un abandono que deviene necesario, actitud activa de comunión; de hecho, de identificación, por pequeña que sea la fuerza de la acción, quiero decir, la personalidad del objeto. *Actitud rítmica*. Retenemos la palabra[600].

Sobre la negritud (*négritude)* podría decirse que aparece como un proyecto político y literario en el contexto de los años 30 del siglo pasado, nacido en el seno de corrientes de pensamiento, movimientos intelectuales y militantes elaboradas por pensadores y poetas, tanto en Europa occidental (sobre todo en el contexto francés), como en Estados Unidos y en las Antillas (especialmente en Haití). También podría agregarse que este fenómeno ha impactado fuertemente en la historia de las diásporas africanas[601]. Sin embargo, quisiéramos enfatizar en el hecho de que sus aportes a la comprensión del problema del racismo y a la forma como opera el poder colonial son muy valiosas para avanzar hacia la comprensión de posibilidades de transformación y de fractura de este

[600] Cursivas ajenas al texto L. S. SENGHOR, «Ce que l'homme noir apporte.», en *L'homme de couleur*, Librairie Plon, Paris, 1939, p. 295.

[601] Cf. C. ROBINSON J., *Marxismo negro. La formación de la tradición radical negra*, cit.

mecanismo de dominación, lo cual hace de la negritud un aspecto central para contribuir a la discusión que aquí adelantamos.

Por ello, más allá de pretender hacer una reconstrucción historiográfica de la génesis de este movimiento, recopilar sistemáticamente los aportes de sus diferentes representantes o establecer comparaciones entre las posturas respecto al sentido mismo de la idea de negritud[602], lo que pretendemos aquí es adentrarnos en el espíritu de la negritud, entendida ésta, en términos de Césaire, como una "actitud desafiante". En la entrevista realizada por René Depestre en 1967, Césaire, a quien además se le atribuye haber acuñado y usado por primera este término en su famoso texto *Cahier d'un retour au pays natal*[603]*,* expresa que el objetivo de la *négritude* era reivindicar la imagen del *nègre* (negro) a través de la expresión de una condición negra afirmativa. A su vez, añade que el empleo mismo de la palabra *nègre* (de la cual posteriormente se derivaría *négritude*) es en sí mismo ofensivo y desafiante[604]. Así lo relata este autor:

> Fue entonces cuando adoptamos la palabra *nègre*, como un término de desafío. Era un nombre desafiante. Hasta cierto punto, fue una reacción de la juventud enfurecida. En tanto que había vergüenza por la palabra *nègre*, elegimos la palabra *nègre*. Debo decir que cuando fundamos *L'Etudiant noir*, yo realmente quería llamarlo *L'Etudiant nègre*, pero hubo una gran resistencia a esto entre los antillanos… Había en nosotros una voluntad desafiante, y encontramos una afirmación violenta en las palabras *nègre* y *négritude*[605].

No obstante, no puede desconocerse el carácter ambiguo de este concepto. Existen numerosas interpretaciones y determinaciones semánticas del término de negritud, todas ellas tan fructíferas como complementarias y contradictorias. Así lo deja ver Abiola Irele, quien fuera uno de los mayores estudiosos del tema. En su artículo "*What is the Négritude?*", subraya de entrada justamente la multiplicidad de significados, lo que dificulta generar una idea precisa de su referencia particular a alguna época o a algún

---

602 Para un estudio introductorio a este campo de estudios de la negritud sugerimos ver: Cf. F. ABIOLA IRELE, *The Negritude Moment: Explorations in Francophone African and Caribbean Literature and Thought*, Africa World, Trenton, New Jersey, 2010.

603 Cf. A. CESAIRE, *Cahier d'un retour au pays natal*, cit.

604 Lewis Gordon llama la atención insistiendo en el hecho de que existe un desplazamiento lingüístico en el acento más corto (en el francés) de la vocal "è" al énfasis más largo "é" en los términos de *nègre* y *négritude*, lo cual enfatiza dicho carácter desafiante. L. GORDON, *What Fanon Said. A philosophical introduction to his life and thought*, Fordham University Press, New York, 2015, p. 54.

605 R. DEPESTRE, «An interview with Aimé Césaire. By René Depestre (1967)», Monthly Review Press, New York, 1972, p. 29.

uso[606]. Es a partir de esta plurivocidad desde donde pretendemos hacer el diálogo con la negritud en clave decolonial.

En nuestro caso, argumentaremos que el sentido de dicho "desafío" consiste fundamentalmente en convertir a la negritud en una experiencia poética de la vida[607]. Nuestra hipótesis aquí es que, en tanto experiencia poética de la vida, la negritud se pone en evidencia (actitud desafiante, pero al mismo tiempo reveladora) bajo cuatro caracteres. En primera instancia, se manifiesta como mito, es decir, como correlato ideológico de una colectividad que trasciende en medio de condiciones de dominación y negación y avanza hacia la proyección de diferentes mecanismos de resistencia y transformación (experiencia mítica[608]). Por otro lado, la negritud se patentiza como resistencia, como movimiento y acción política de pueblos que históricamente han cargado con el yugo de la dominación racial (experiencia colectiva). En tercer lugar, se presenta como literatura, como expresión imaginativa, un lenguaje poético en el que confluyen visiones de mundo, ritmos, tonalidades, armonías, pero al mismo tiempo representaciones, contradicciones y divergencias (experiencia creativa). Finalmente, la negritud comparece como fuerza vital (*force vitale*) que se eleva mediante una sensibilidad poética (*potentia*) a un escenario estético de generación de vínculos, afectos e interrelaciones en el universo (experiencia sensible).

En este orden de ideas, hay que empezar diciendo que, en tanto poética, la negritud se manifiesta como experiencia mítica, experiencia del mundo y de la lengua (de hecho, de varios lenguajes) que se abre al presente, se esfuerza por preparar el futuro y valoriza las tradiciones ancestrales. Una experiencia mítica revolucionaria, con una misión emancipadora que puede entenderse como el entusiasmo de dotar al mundo de la piedra angular que todavía hace falta (que algunos autores, como el mismo Abiola Irele, leen como el mito de una identidad negra universal), ocupándose de buena manera de costumbres locales, nunca renunciando a la aspiración de la universalidad, pero tampoco

---

606 Texto presentado en la "Conferencia sobre teoría política e ideología en la sociedad africana", organizada por el Centro de Estudios Africanos de la universidad de Edimburgo, en febrero de 1970. Cf. F. ABIOLA IRELE, *The african experience in literature and ideology*, Heinemann Education Books, London, 1981.

607 La conexión entre la negritud y la idea de "poética de la vida" ha sido bosquejada en la obra de Donna V. Jones "The racial discourses of life", especialmente en el capítulo "*Negritude* and Poetics of Life". Cf. D. JONES, *The Racial Discourses of Life Philosophy: Negritude, Vitalism, and Modernity*, cit.

608 Ya en el primer capítulo subrayábamos que el mito se caracteriza por su capacidad de transformar el presente.

desbordando su sentido en una dirección utópica, pues dejaría en sí misma de ser mito. Se trata de ver en la negritud una experiencia conflictual, significativa y siempre abierta al intercambio:

> Que la negritud sea ella misma un mito, dispongamos, si a pesar de todo aceptamos llamar mito un conjunto extraordinariamente movido y desordenado: el mito, sin duda ambiguo por naturaleza, ofrece sin embargo una organización simple y clara. Nos importa sobre todo que la negritud sea vivida, en general, a ciegas, a veces obstinadamente, siempre apasionadamente, como un mito liberador, mistificador. Objetivamente lo uno y lo otro, como lo es todo mito[609].

Este carácter mítico de la negritud también ha sido reconocido por diferentes autores. Entre ellos Sartre, quien en su ensayo *Orfeo negro* (el cual ha sido objeto de múltiples debates, tal como el que propone el mismo Fanon[610]), apuntaba a destacar esta condición:

> La negritud es un mito triste y lleno de esperanza, nacido del mal e impregnado del bien futuro, que vive como una mujer que nace para morir y que siente su propia muerte incluso en los momentos más ricos de su vida; es un reposo inestable, una fijeza explosiva, un orgullo que renuncia a sí mismo, un absoluto que sabe que es transitorio: porque, si bien es el anunciador de su nacimiento y de su agonía de muerte, sigue siendo también la actitud existencial elegida por los hombres libres y vivido absolutamente, al máximo. Por ser tensión entre un pasado nostálgico en el que el negro ya no puede entrar del todo y un futuro en el que será reemplazado por nuevos valores, la negritud se adorna con una belleza trágica que sólo encuentra expresión en la poesía[611].

Ciertamente, esa tensión entre el pasado y el futuro en la que se encuentra la negritud hace que el mito no sea ni verdadero ni falso (el mito no debe ser considerado a partir de un cierto grado de correspondencia con la realidad "objetiva" de las cosas), que no se

---

609 M. HAUSSER, «Essai sur la poétique de la négritude. Tomo I», 1978, Universidad de Paris VII, Paris, p. 33.

610 Si bien no compartimos la descripción de la negritud en tanto mito que hace Sartre, sí nos parece relevante destacar, a manera de antecedentes, diferentes perspectivas sobre la relación de la idea de negritud con la de mito. Nuestro reparo, en sintonía con lo expuesto con Fanon en diferentes pasajes de *Piel negra, máscaras blancas*, consiste fundamentalmente en el hecho de que la lectura sartreana sobre la negritud no escapa de su sesgo eurocéntrico, en el que la idea de raza sigue siendo una noción menor en comparación con la de clase y en el que la negritud queda reducida a una etapa, una mera transición hacia el despliegue y progreso necesario y de madurez de la historia. Para ampliar este debate, además del texto de Fanon, sugerimos el siguiente trabajo: Cf. F. ABIOLA IRELE, «A Defence of Negritude. A Propos of *Black Orpheus* by Jean Paul Sartre», *Transition*, 13, 1964, [Indiana University Press, Hutchins Center for African and African American Research at Harvard University].

611 J.-P. SARTRE, «Orphée noir. Préface», en *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Presses universitaires de France, Paris, 1992, p. XLIII.

reduzca a un afán de verdad de tradiciones o identidades no occidentales, pero tampoco se pierde en el letargo de falsas promesas y relativismos dilatadores de la realidad. Por el contrario, se presenta como un horizonte emancipatorio que inspira diversas luchas, existencias, mundos. Su rol no es solamente dar cuenta de la realidad a un cierto nivel (visión de mundo), sino proporcionar su razón de ser: "…él no describe la realidad, él la significa. En tanto que lenguaje, solo puede ser general"[612].

El mito da sentido histórico a la existencia del ser humano, como recordábamos con Mariátegui en el primer capítulo: "el mito mueve al hombre en la historia", en este caso, al sujeto colonial, en la historia de la dominación y el despliegue de la colonialidad, pero también allí encuentra las posibilidades para la transformación y sobre todo para la descolonización de las relaciones sociales que se tejen en el mundo colonial. Trayendo de nuevo al pensador peruano en clave de lectura del problema de la anulación de la resistencia ontológica, diremos que, en razón de la despolitización de la economía, producto de la racionalidad técnica-instrumental desarrollista, se ha pretendido sustraer el componente mítico de la historia, por considerarlo en sí mismo "superstición irracional", el cual debía ser reemplazado por la ciencia. Sin embargo, advierte el mismo Mariátegui, "ni la Razón ni la Ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre"[613]. Para este autor, no es posible vivir fecundamente sin una concepción metafísica de la vida, como la que permite el mito, puesto que, sin un mito, la existencia de los seres humanos no tiene ningún sentido histórico. De allí que la crisis de la clase burguesa y su "quiebra material" se debe a la falta de un mito[614].

La radicalidad histórica del mito consiste justamente en el hecho de que no es posible sobrepasar la historia, pero tampoco el mito. A diferencia de una cierta concepción clásica y ortodoxa de la religión, donde se tiende a incitar a las personas a vivir resignadas,

---

612 M. HAUSSER, «Essai sur la poétique de la négritude. Tomo I», cit., p. 75.

613 J. C. MARIÁTEGUI, «El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy», en Francisco Baeza (ed.) *José Carlos Mariátegui Obras. Tomo I*, Casa de las Américas, La Habana, 1982, p. 412.

614 *Ibid.* Sobre este punto agrega el pensador peruano: "Lo que más neta y claramente diferencia en esta época a la burguesía y al proletariado es el mito. La burguesía no tiene ya mito alguno. Se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista. El mito liberal renacentista ha envejecido demasiado. El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa. La burguesía niega; el proletariado afirma. La inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡Qué incomprensión! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito". *Ibid.*, pp. 412-413.

en espera de una promesa salvífica (especialmente en el cristianismo) con la cual se acabarían los males de la humanidad y se llegaría al fin de los tiempos, el mito opera *contrafácticamente* a partir de la acción transformadora (la "fuerza del mito", en términos de Mariátegui), como una "*visión de mundo*" que mueve a los individuos a forjar el futuro en lugar de conformarse con el presente. De igual manera, escapa a la utopía (al menos desde la ingenuidad de una concepción de utopía positivista que se dirige al ideal de una sociedad buena, completamente libre de relaciones de poder), donde se pone el énfasis en un mundo que aún no existe, a manera de una huida hacia el futuro, que despolitiza las luchas presentes; el mito, en cambio, critica la realidad que "es", pero en nombre de otra realidad que *ya está empezando a ser*[615].

Este nivel mítico de la negritud (en tanto forma histórica) se revela en una estructura unitaria (unidad estructural) que es la imagen de una unidad histórica, que no es dada de antemano, sino que trata de estructurarse a sí misma, sobrepasando incluso la totalidad del mundo negro:

> Por lo tanto, podemos ver a qué nivel elevado el mito está tratando de estructurarse: no se dirige solamente a expresar la totalidad del mundo negro, sino, más allá de esto, a significar su unidad. Ciertamente, un mito es siempre unitario, pero en tanto que funciona dentro de una unidad cultural: los miembros de una cultura determinada comunican sus mitos que no hacen más que significar una unidad en la que ellos tienen conciencia. Por el contrario, el mito de la negritud se presenta como unidad a las colectividades *dispersas y fraccionadas* que tienen una conciencia aguda de sus diferencias (la agresividad étnica y tribal permanece viva), pero débil en sus semejanzas. *El contra-mito evoluciona en mito autónomo y unitario*[616].

Lo anterior nos permite pasar al segundo momento en el que se manifiesta la negritud: como resistencia, movimiento, experiencia colectiva. Desde el inicio mismo de la aparición de este concepto, Senghor concebía a la negritud como el conjunto de valores culturales del mundo negro[617]. En este marco, la civilización africana se presentaba como

---

[615] S. CASTRO-GÓMEZ, *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2019, pp. 118-119. Sobre este punto agrega Castro-Gómez: "No es posible saltar por encima o por detrás de la historia, ignorando sus contradicciones, pues esto equivaldría a asumir una actitud despolitizadora. Ni la "huida hacia el pasado" que añoran los abyayalistas, pero tampoco la "huida hacia el futuro" que añoran los marxistas". *Ibid.*, p. 120.

[616] Cursivas ajenas al texto M. HAUSSER, «Essai sur la poétique de la négritude. Tomo I», cit., p. 78.

[617] Para Senghor, la negritud designa especialmente un cúmulo de características y valores culturales pertenecientes a los pueblos negros y reivindicados como tales, entendido esto como el conjunto de valores económicos, políticos, intelectuales, morales, artísticos y sociales de los pueblos de África y las

el denominador común de culturas particulares que son influenciadas recíprocamente por dicho acervo axiológico. Sin embargo, más allá de dicha connotación cultural, lo que nos interesa resaltar aquí es que el mito de la negritud se actualiza como una estructura ideológica compartida por diferentes comunidades del mundo dando a ella un valor universal. La negritud, en tanto mito, es una ideología de vocación colectiva; y, viceversa, en tanto movimiento ideológico, la negritud es un *contra-mito*.

Levi-Strauss ha hecho explícito que la concurrencia de un mismo mito o incluso de estructuras míticas en pueblos diferentes no implica necesariamente que ellos hayan tenido contacto o mantengan confluencia. Para este autor, ciertas prácticas se manifiestan en lugares tan diversos, tan alejados que estas parecen emerger del hombre mismo y no de un pueblo o de una "raza" dada. En el capítulo dedicado a estudiar la estructura de los mitos, de su reconocida obra *Antropología estructural*, el pensador francés muestra que es problemático entender los mitos a partir de una cierta noción de reglas lógicas o de continuidad, pues en ellos todo puede suceder: "Aunque en apariencia arbitrarios, los mitos se reproducen con los mismos caracteres y a menudo con los mismos detalles en las diferentes regiones del mundo"[618].

Esto nos sirve para entender cómo una narrativa, que parece reducirse a un grupo social particular, puede devenir en una experiencia colectiva de mayor escala, no solo de representación identitaria (estructura unitaria), sino como una base ideológica de dolor (trauma), resistencia y lucha política[619]. Ya lo reconocía el mismo Césaire, para quien la negritud también podía entenderse como "una revuelta contra lo que yo llamaría el reduccionismo europeo"[620]. En palabras de este autor, tal estrategia reduccionista consiste en "cortar al hombre de sí mismo, cortar al hombre de sus raíces, cortar al hombre del universo, separar al hombre de lo humano y, en última instancia, aislarlo, en un orgullo suicida, si no en una forma de barbarie racional y científica"[621].

---

minorías negras de América, Asia, Europa, Europa y Oceanía. Cf. L. S. SENGHOR, *Liberté III : Négritude et Civilisation de l'Universel*, Éditions du Seuil, Paris, 1977.

618 C. LÉVI-STRAUSS, *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 230-231.

619 M. MAESSCHALCK, *La cause du sujet*, Peter Lang, Bruxelles, 2014, p. 51.

620 Intervención pronunciada con ocasión de la Conferencia Hemisférica organizada por la Universidad de Florida en 1987. A. CÉSAIRE, «Discours sur la Négritude», cit., p. 84.

621 *Ibid.*, p. 85.

La abstracción de dicha experiencia colectiva significa, por un lado, que a pesar de que las colectividades en las que opera o se manifiesta la negritud sean "dispersas y fraccionadas", éstas pueden alcanzar un grado de generalidad (memoria colectiva) y con ello un nivel agudo de conciencia de sus diferencias y, tal vez menos, de sus semejanzas (conciencia colectiva). Adicionalmente, es importante acentuar que: (1) la negritud como unidad, como el "conjunto de valores del mundo negro", no excluye variaciones internas, no significa uniformidad, homogeneidad (totalidad cerrada); y (2), sobre la base de discontinuidades y multiplicidad de singularidades históricas, la experiencia mítica de la negritud deviene en una experiencia colectiva, de desafío, desobediencia (actitud colectiva frente al mundo), a la manera de la idea de "apertura ontológica", tal como lo hemos descrito en el capítulo anterior. De esta forma, la negritud abriría opciones múltiples de la realidad, mundos o realidades diferentes, pero parcialmente conectados entre sí y con el mundo occidental:

> … Es una forma de vivir la historia dentro de la historia: la historia de una comunidad cuya experiencia aparece, a decir verdad, singular con las deportaciones de sus poblaciones, sus traslados de personas de un continente a otro, los recuerdos de creencias lejanas, sus restos de culturas asesinadas… Creo en el valor de todo lo que está enterrado en la memoria colectiva de nuestros pueblos y hasta en el inconsciente colectivo. No creo que lleguemos al mundo con el cerebro vacío como venimos con las manos vacías. Creo en la virtud plasmadora de las experiencias seculares acumuladas y de la experiencia vivida que transmiten las culturas[622].

Esto lo entendieron bien los movimientos estudiantiles negros que se sumaron en diferentes regiones del mundo, especialmente, como hemos dicho, en Francia, en Estados Unidos y en las Antillas, que materializaron sus esfuerzos en iniciativas como las de *La Revue du Monde Noir* (1931); *Légitime défense* (1932); *L'Etudiant noir: Journal mensuel de l'association des étudiants martiniquais en France* (1935)[623]; *Présence africaine* (1947), entre otras. Estos escenarios, más que ser medios de circulación de textos o de información, se convirtieron en reacciones de defensa, resistencia y desobediencia al entramado de relaciones raciales que continuaban apoderándose en los albores del siglo XX de instituciones políticas, de las prácticas económicas y sobre todo del imaginario social. De allí que uno de los aspectos más relevantes de estos medios y en general de la

---

[622] *Ibid.*, p. 82.

[623] Cf. E. O. AKO, «"L'Etudiant Noir" and the Myth of the Genesis of the Negritude Movement», *Research in African Literatures*, vol. 15, 3, 1984, Indiana University Press.

negritud tiene que ver con el hecho de promover diversos escenarios sociales, políticos, pero también lingüísticos y artísticos, para expresar en términos poéticos la gran experiencia colectiva por la que atravesaba la raza negra.

Es así como surge uno de los actores fundamentales del trabajo de la negritud: el poeta negro. La poesía negra africana, la poesía de la negritud se convierte en la tercera forma a partir de la cual entendemos el amplio espectro del darse de la negritud: como lenguaje, como experiencia lingüística, pero también como experiencia creativa reveladora de una expresión imaginativa y exploración de la condición negra. La negritud se realiza a través de la literatura, sobre todo a través de la poesía. En ella, la libertad de expresión soporta la liberación del espíritu, pues pone un especial acento en la literatura oral. Los cuentos, los cánticos, los refranes, los poemas, las danzas, las invocaciones y ruegos hacen parte del acervo de variantes de la expresividad poética de la negritud. La principal temática que convoca la literatura de la negritud es el problema de la colonización. Exclamaciones de dolor, de revueltas, de indignación están a la orden del día en trabajos de autores como Césaire, Senghor, Damas, entre otros. En ella se encuentran reclamos constantes a la esclavitud y dominación del blanco, así como cuestiones sobre la reivindicación y autoafirmación de una identidad negra, la negritud:

> Mi negritud no es una piedra, su sordera arremete contra el clamor del día;
> mi negritud no es una mancha de agua muerta en el ojo muerto de la tierra;
> mi negritud no es una torre ni una catedral:
> ella se zambulle en la carne roja del suelo,
> ella se zambulle en la carne ardiente del cielo,
> ella perfora el agobio opaco de su erguida paciencia[624].

De esta forma, la negritud puede ser asumida como toma de conciencia de la diferencia, como memoria hecha literatura, poesía. Transforma la sensibilidad artística en grito de rebelión, de justicia; rebelión contra el sistema mundial racial, tal y como se ha constituido durante los últimos siglos y que se caracteriza por una serie de prejuicios, de presuposiciones que conducen a una jerarquía rígida[625]. Además de los temas, otros aspectos que caracterizan a la literatura de la negritud son el ritmo y el estilo[626]. Uno de

[624] A. CESAIRE, *Cahier d'un retour au pays natal*, cit., pp. 46-47.
[625] Cf. A. CESAIRE, «Discours sur la Négritude», cit.
[626] Cf. P. VEZINET (ED.), *Poésie Africaine*, Librairie Hatier, Paris, 1969.

los procesos rítmicos más frecuentemente empleado es la repetición, pero una repetición que rompe con la regularidad, con la univocidad, es un "ritmo sin voz que hace la noche"[627], como dijera Senghor. Por otro lado, con relación al estilo, si bien se hace complejo intentar reducir la diversidad estilística de la literatura de la negritud, podríamos reconocer dos grandes tipos: uno revolucionario y otro místico[628].

Más que al raciocino, la literatura de la negritud se acerca sobre todo al sentimiento espiritual y la voluntad creativa. Por ello, muchos de los autores de la negritud asocian conocimiento con la capacidad imaginativa a través de la cual expresan su exploración de la condición negra, pero también su concepción de mundo. Esta concepción fundamental del mundo se expresa en lenguajes, música y arte afines, en definitiva, poéticas que seguramente se distinguen de las formas europeas e incluso asiáticas:

> El descenso del poeta negro hacia sí mismo es un esfuerzo por desalienar su ser y restablecer una concordancia con una esencia distinta. Por esta razón, reconstituye esta esencia tanto como puede a partir de los restos en él de la herencia africana. Sin embargo, esta marcha hacia un pasado original está teñida por una experiencia histórica a la que ha sido sometido, impresa en él de forma indeleble. De modo que, en el esfuerzo por alcanzar la personalidad, no se puede volver al pasado en su forma original[629].

Las expresiones artísticas (en sí mismas históricas) se convierten en el principal mediador de la conciencia africana y del mundo de la negritud. El arte, la literatura y en particular la poesía, se convierten en un recurso fundamental para exorcizar el trauma colonial[630]. Éstas son asumidas como *epifanía* de lo sagrado, de la energía cósmica que permea el mundo visible. La *ontología negro-africana* identifica el ser con la vida, como

---

627 *Ibid.*, p. 48.Tomado del Poema *Tam-Tam* de Léopold Sédar Senghor

628 *Ibid.*, p. 4.

629 F. ABIOLA IRELE, «A Defence of Negritude. A Propos of Black Orpheus by Jean Paul Sartre», cit., p. 11.

630 Esta idea del trauma y su relación con la historia es una preocupación que toma cada vez más fuerza en la teoría y crítica social de los últimos tiempos, de lo cual, como lo muestra LaCapra, se ha desprendido la idea de que la cultura moderna y contemporánea o, incluso, la historia toda es esencialmente traumática, o la idea de que, en el contexto posterior a eventos históricos como el del Holocausto (*Shoah*), todos somos sobrevivientes. Para este autor, el trauma y sus secuelas sintomáticas plantean problemas acuciantes para la representación y la comprensión de la historia. Así pues, escribir la historia sería al mismo tiempo la posibilidad del escribir el trauma. D. LACAPRA, *Escribir la historia, escribir el trauma*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2005, p. 17.

una *fuerza vital*, derivada de las formas tradicionales de experiencia religiosa y de expresiones del continente (disposición mística)[631].

De esta forma, la negritud se manifiesta, en cuarto lugar, como una actitud afectiva frente al mundo, como la vida misma. En tanto poética, asume la vida misma como una fuerza oculta. Dicha ontología, explica Irele leyendo a Senghor, reconoce tres realidades: el ser humano, la naturaleza visible -animales, plantas, minerales- y las fuerzas cósmicas invisibles, expresadas por formas sensibles de la naturaleza[632]. Y agrega que la sociedad africana está estructurada sobre la base de la visión de un mundo místico. La sociedad es una red compleja de encarnaciones individualizadas de la fuerza vital y la participación social es, en el fondo, un complejo de relaciones entre éstas[633].

En efecto, es Senghor quien introduce el concepto de *force vitale* para explicar el trasfondo de la negritud. En su ensayo *L'Esprit de la Civilisation ou les Lois de la Culture Négro-Africaine*, el autor advierte respecto a esta idea: "Es el bien por excelencia… la expresión de la potencia vital. El negro identifica el *ser* con la vida; más precisamente con la *fuerza vital*. Su metafísica es una ontología existencialista"[634].

En diálogo con la filosofía Bantú y los postulados del padre Tempels, Senghor entiende que no se trata de una fuerza estática, sino que se asume que el ser, la vida (aquello que posee la fuerza) se encuentra en equilibrio inestable, siempre con posibilidad de potenciarse o de despotenciarse. Dicha fuerza opera de manera diferencial a través de diferentes tipos de seres. Sin embargo, en el universo operan distintas fuerzas que se cruzan permanentemente en las tres realidades, de formas individuales y distintas, pero siempre solidarias[635].

Esta lectura de la negritud ha sido objetivo de cuestionamientos y descalificativos, asumiéndola como irracionalista y culturalmente particularista. Sin embargo, en ella encontramos importantes recursos para dialogar con lo que sería una epistemología

631 F. ABIOLA IRELE, *The african experience in literature and ideology*, cit., p. 77.

632 *Ibid.*

633 *Ibid.*

634 L. S. SENGHOR, «L'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine», *Présence africaine : revue culturelle du monde noir*, vol. Le Ier Congrès International des Écrivains et Artistes Noirs, VIII-IX-X, 1956, (Le Ier Congrès International des Écrivains et Artistes Noirs), p. 53.

635 *Ibid.*

vitalista (Senghor), una teoría de la cultura (Césaire) y una filosofía de la historia con sustento ideológico revolucionario para la acción política (Fanon). Poner como centro de la reflexión epistemológica y de la acción política a la vida no es un llamado al irracionalismo, sino a una comprensión más rica de la percepción y la experiencia vivida tal como son en realidad, más rica de lo que se captura en las interpretaciones científicas del discurso "racional" abstracto y jerárquico:

> Hasta el siglo XX, Europa siempre se separó del objeto para conocerlo. Lo mantuvo a distancia. Añado que siempre lo mató, y lo fijó en su análisis para poder usarlo en la práctica [...]. Por paradójico que parezca, la fuerza vital del negro africano, su entrega al objeto, está animada por la razón. Entendámonos claramente; no es el ojo razonador de Europa, es la razón del tacto, mejor aún, el abrazo del razonamiento, más relacionado con el *logos* griego que con la *ratio* latina. Porque *logos*, antes de Aristóteles, significaba razón y palabra. En cualquier caso, el habla negro-africana no moldea el objeto en categorías y conceptos rígidos sin tocarlo; pule las cosas y les devuelve su color original, con su textura, sonido y perfume; los perfora con sus rayos luminosos para enseñar el trasfondo esencial en su humedad innata [...]. El razonamiento europeo es analítico, discursivo por utilización; el razonamiento negro-africano es intuitivo por participación[636].

Más allá de un "determinismo ancestral" y lejos de un "vitalismo ingenuo", se trata de un combate frontal con el discurso racial sobre la filosofía de la vida y la existencia. Como lo advierte Lewis Gordon en su exploración sobre el valor del pensamiento de Fanon, contra la historia y la razón, el trabajo de este pensador (y nosotros agregaríamos que, en general, el trabajo de la negritud) intenta entonces la resistencia poética, la resistencia en el nivel del afecto[637]. El accionar de la negritud avanza movido por la fuerza vital, la potencia de la vida, traducida en una sensibilidad poética hacia un campo estético y afectivo de interrelaciones cósmicas. Como poética, pone un énfasis especial en la acción, en la transformación, en la *poiésis*; así como en la *potentia*, es decir, en la posibilidad de generar un sentir común, un escenario para la generación de afectos y vínculos, la fuerza que moviliza la acción. Como poética de la vida, radicaliza el origen vital de la actividad *poiética*, productiva[638].

---

636 L. S. SENGHOR, *Nationhood and the African road to socialism*, Présence africaine, Paris, 1962, pp. 70-74.

637 L. GORDON, *What Fanon Said. A philosophical introduction to his life and thought*, cit., p. 52.

638 En este punto recordamos las pablaras de Dussel al respecto, las cuales podrían abrir un posible camino de exploración y diálogo a partir de las relaciones entre conceptos como "poiésis" y "poiética", con la idea de negritud como *poética* de vida que hemos intentado presentar: "Sin vida no hay *poiésis*, no hay producción, no hay trabajo. La vida es el *a priori* material y real de todo quehacer productivo. Sin vida

4.2.3. Corporalidad, historicidad y aesthesis decolonial

Llegado a este punto vale pena preguntar: ¿qué significa *intentar la resistencia poética* desde el nivel del afecto? ¿Cuál es el valor político de una resistencia de este tipo frente a la operatividad del poder colonial desplegado a través del desarrollo? En sintonía con las reflexiones que venimos adelantando, diremos que este intento exige un desplazamiento en la concepción de la historia, demanda un trabajo de reflexión crítica profunda, atenta del orden normativo de conciencia del sujeto colonizado, que alcance un grado importante de fuerza histórica tal que genere transformaciones en imaginarios colectivos, en el reparto de lo sensible, en el sentido común.

Sin duda, a nuestro juicio, es Frantz Fanon el autor que mejor ha canalizado la potencia emancipadora del pensamiento negro. A lo largo de esta investigación hemos hecho explícitos en diferentes momentos la relevancia y el talante de su obra a la hora de pensar el plano de la experiencia vivida del sujeto colonizado (*Damné*). Su trabajo nos permite centrar la discusión sobre la historia en un plano, el de la corporalidad, que excede el movimiento reduccionista de la razón moderna occidental:

> Desde hace algunos años, hay laboratorios que tienen el proyecto de descubrir un suero de *desnegrificación*; hay laboratorios que, con toda la seriedad del mundo, han enjuagado sus pipetas, ajustado sus balanzas y emprendido investigaciones que permitan a los desgraciados negros blanquearse y de esta forma no soportar más el peso de esta maldición corporal. Yo había creado, por encima del esquema corporal, un esquema histórico-racial…Yo creía tener que construir un yo psicológico,

---

no hay cosmos, hay física, hay fenómenos químicos, hay combinaciones, transformaciones, movimientos, explosiones, pero nada hay de lo que denominamos producción, trabajo, *poiésis*" E. DUSSEL, *Filosofía de la producción*, Editorial Nueva América, Bogotá, 1984, pp. 15-16. Dussel agrega que estos conceptos se distancian de las ideas de práctico y práctica que vienen del griego (*πραξις*: praxis) e indica la relación hombre-hombre o las relaciones sociales de producción. Por su parte, *poiésis* viene del término griego *ποίησις* y significa hacer, producir, fabricar; denota en general la relación ser humano-naturaleza, en especial, en términos de Dussel, la relación tecnológica o, dicho de otra manera, todo el ámbito de las fuerzas productivas, la división del trabajo, el proceso del trabajo, entre otros. En su análisis, este pensador mayor de la decolonialidad reconoce que una de las dificultades para llevar a cabo procesos de transformación en países latinoamericanos o países periféricos sumidos en el subdesarrollo es el hecho de que, por lo general, el pensamiento crítico y las izquierdas, ocupadas con razón de la instancia política, han tendido a olvidar casi por completo el condicionante material de las revoluciones históricas: la instancia del trabajo humano, de las fuerzas productivas, de la relación inmediata hombre-naturaleza. Una de las consecuencias más visibles de dicho olvido tiene que ver con el hecho de contribuir al desprecio por el trabajo manual, propio de esclavos, mujeres siervos, obreros; lo cual, en términos de este autor, ha llevado la filosofía a sólo ocuparse de la estética, es decir, de la parte "más limpia" de lo que denomina *poiética Ibid.*, pp. 12-13.

> equilibrar el espacio, localizar sensaciones, y he aquí que se me pide un suplemento[639].

De esta forma, Fanon percibe que el cuerpo del negro (la maldición corpórea) se explica a partir de un "esquema histórico-racial". Esto significa que antes que una pregunta ontogenética o filogenética (la perspectiva ontogénica se refiere al organismo individual, es decir, estudio teórico de un individuo; mientras que la filogénica se refiere a la especie, un mapeo científico natural de la especie), este autor se plantea una lectura desde la sociogenia (sociogénesis), es decir, desde el entendido que "la alienación del negro no es una cuestión individual"[640], sino que corresponde al mundo social, donde habría que buscar también las alternativas a los procesos de cambio, transformación, desviación. En tanto sociogénico, el problema del negro, y más aún de la corporalidad negra, consiste en haberse instalado en un universo de referencias, de signos, subordinado a una "serie de aberraciones afectivas"[641]. De aquí que, para Fanon, dicho mundo social se entiende como un medio dinámico de fuerzas históricas, económicas, semióticas e intersubjetivas. Si, por el contrario, esta perspectiva del "mundo social" se basara en la premisa de que hay personas de diferentes razas y que, por tanto, existe una diferencia importante entre los negros y todas las demás razas, una brecha que trataría a este grupo como subhumano, entonces el mundo continuaría estando dividido racialmente, racializado. De aquí que, como bien lo anota también Lewis Gordon, la intervención o impacto sobre la realidad social sea un asunto ontológico, puesto que transforma conceptos (premisas cognoscitivas) en conceptos vividos, formas de ser, formas de vida: "El genetista puede demostrar la existencia de una raza, pero la realidad social es multitudinaria: abundan las razas y sus mezclas"[642].

Al trasladar la discusión al mundo social, Fanon entiende que la lucha por la "desalienación" o incluso la "descolonización" debe darse en el terrero de la apropiación de la "materialidad histórica del mundo colonial", para lo cual se requiere un trabajo de "politización del pueblo". De allí justamente la necesidad de plantearse una suerte de

---

639 F. FANON, *Piel negra, máscaras blancas*, cit., p. 112.
640 *Ibid.*, p. 45.
641 *Ibid.*, p. 42.
642 L. GORDON, *Existentia Africana: Understanding African Existential Thought*, cit., p. 84.

lectura materialista de la historia[643]. Así lo deja ver Fanon, especialmente cuando expresa sus reparos a la lectura que hace Sartre de ideas asociadas a la comprensión del problema racial, de la conciencia negra y de la negritud, en su ya mencionado *Orfeo negro*. En diversos pasajes de su obra, el antillano hace alusión al problema de la historicidad (especialmente a lo que concierne a la experiencia corporal del negro respecto a la historicidad como una falsa historia). Su inconformidad con Sartre[644] radica especialmente en el hecho de que, a pesar de las "buenas intenciones" del pensador francés (*amigo de los pueblos de color*), parece no haber entendido la radicalidad del problema racial en el mundo colonizado:

> Habíamos recurrido a un amigo de los pueblos de color y a este amigo no se le había ocurrido nada mejor que mostrar la relatividad de sus acciones. Por una vez ese hegeliano nato había olvidado que la conciencia necesita perderse en la noche de lo absoluto, única condición para llegar a la conciencia de sí. Contra el racionalismo, él recordaba el lado negativo, pero olvidando que esa negatividad extrae su valor de una absolutidad casi sustancial. La conciencia comprometida en la experiencia ignora, debe ignorar las esencias y las determinaciones de su ser. *Orphée noir* es un hito en

[643] Para ampliar esta discusión: Cf. L. ALVAREZ, «La conception de l'histoire et l'importance de l'espace chez Frantz Fanon: une contribution décoloniale au matérialisme historique», *Acta Universitatis Carolinae Interpretationes*, vol. 6, 1-2, 2016, Univerzita Karlova v Praze, Nakladatelství Karolinum. Cf. L. ALVAREZ, «Frantz Fanon lecteur de Karl Marx : Revolutionäre Praxis et sociogenèse», *Acta Universitatis Carolinae Interpretationes*, vol. 5, 1, 2015, Univerzita Karlova v Praze, Nakladatelství Karolinum.

[644] Fanon se refiere especialmente al siguiente pasaje del *Orfeo negro* de Sartre: "Pero hay algo más grave: el negro, como hemos dicho, crea un racismo antirracista. No desea dominar el mundo: él quiere la abolición de los privilegios étnicos, vengan de donde vengan; él afirma su solidaridad con los oprimidos de todos los colores. En consecuencia, la noción subjetiva, existencial y étnica de la negritud "pasa", como dice Hegel, a la noción objetiva, positiva y exacta de proletariado. "Para Césaire –dice Senghor– el 'blanco' simboliza el capital, como el negro simboliza el trabajo... Detrás de los hombres de piel negra de su raza, es la lucha del proletariado mundial la que canta". "Esto es fácil de decir, pero menos fácil de pensar". Y, sin duda, no es casualidad que los más ardientes cantores de la negritud sean al mismo tiempo militantes marxistas. *Pero esto no impide que la noción de raza se superponga a la de clase: la primera es concreta y particular, la segunda universal y abstracta*; la primera es producto de lo que Jaspers llama comprensión y la segunda de intelección; la primera es producto de un sincretismo psicobiológico y la segunda es una construcción metódica basada en la experiencia. De hecho, la negritud aparece como el momento débil de una progresión dialéctica: la afirmación teórica y práctica de la supremacía blanca es la tesis; la posición de la negritud como valor antitético es el momento de la negatividad. Pero este momento negativo no es suficiente en sí mismo, y los negros que lo utilizan lo saben muy bien; saben que su objetivo es preparar la síntesis o la realización de lo humano en una sociedad sin razas. Así, la negritud por destruirse a sí misma es un pasaje y no un resultado final, un medio y no un fin último". J.-P. SARTRE, «Orphée noir. Préface», cit., p. XL et suiv.

> la intelección del existir negro. Y el error de Sartre ha sido no solamente querer ir a la fuente de la fuente, sino, en cierto modo, secar esa fuente[645].

Nos parece importante destacar dos elementos del cuestionamiento que le hace Fanon a Sartre y que, a nuestro parecer, contribuyen de manera directa al argumento que intentamos desarrollar: por un lado, lo que concierne al lugar del problema de la raza en la comprensión del despliegue de la historia; por otro, lo correspondiente al problema del cuerpo, la resistencia y el afecto. Estos dos niveles forman un entramado que nos permite vislumbrar el trabajo político en contra de la *diferencia ontológica colonial* y, por tanto, de la anulación de la resistencia ontológica, desde un escenario mucho más amplio que el movimiento reduccionista de la comprensión dialéctica y materialista de la historia, de la que el mismo Sartre se vale para la formulación de su argumento en torno a la intelección del existir negro; en suma, nos permite vislumbrar la posibilidad de una *aesthesis* decolonial para avanzar en el trabajo de la resistencia poética desde el nivel del afecto y los vínculos[646].

Como ya hemos advertido en diferentes momentos, desde la tradición filosófica de la que es heredero Sartre y que remite también a autores como Marx y Hegel, se construye un metarrelato de la historia acentuadamente eurocéntrico. Se trata de una lectura etapista, progresiva, que postula una suerte de orden programático en el juego dialéctico del

---

645 F. FANON, *Piel negra, máscaras blancas*, cit., p. 127.

646 En palabras de Walter Mignolo y Rolando Vázquez: La aestheSis decolonial es un movimiento que está dando nombre y articulando prácticas que desafían y subvierten la hegemonía de la aestheSis moderna/colonial. La aestheSis decolonial parte de la conciencia de que el proyecto moderno/colonial ha implicado no sólo el control de la economía, la política y el conocimiento, sino también el control de los sentidos y la percepción. La aestheSis moderna ha desempeñado un papel clave en la configuración de un canon, una normatividad que ha permitido el desprecio y el rechazo de otras formas de prácticas estéticas o, más exactamente, de otras formas de *aestheSis*, de sentir y percibir. La aestheSis decolonial es una opción que ofrece una crítica radical a la estética moderna, posmoderna y altermoderna y, simultáneamente, contribuye a hacer visibles las subjetividades decoloniales en la confluencia de prácticas populares de re-existencia, instalaciones artísticas, representaciones teatrales y musicales, literatura y poesía, escultura y otras artes visuales. W. MIGNOLO; R. VÁZQUEZ, «Decolonial aestheSis: Colonial wounds/decolonial healings», *SocialText*, vol. 15, 2013, fecha de consulta 20 junio 2021, en https://socialtextjournal.org/periscope_article/decolonial-aesthesis-colonial-woundsdecolonial-healings/.

Para ampliar la discusión sobre este concepto de *aesthesis* decolonial: Cf. W. MIGNOLO, *Trayectorias de re-existencia: ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el cree*, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Facultad de Artes-ASAB, Bogotá, 2015.

Cf. C. SOAZO AHUMADA, «Fundamentos para una aesthesis cultural decolonial», *Opción: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, vol. 33, 83, 2017. Cf. W. MIGNOLO, «Reconstitución epistémica/estética: la aesthesis decolonial una década después», *Calle 14: Revista de investigación en el campo del arte*, vol. 14, 25, 2019, Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

decurso de historia universal. Frente a esto, Fanon le recuerda a Sartre que "*la conciencia necesita perderse en la noche de lo absoluto*". Esto significa que el modelo interpretativo debe ser reformulado: el ideal de una sociedad sin clases no se corresponde necesariamente a lo que fuese alguna pretensión del mito de la *contra-poética* de la negritud por una sociedad sin razas (lo que sería precisamente "secar la fuente", como lo expresa Fanon), es decir, el modelo de la sociedad sin clases o la misma lucha de clases no es precisamente lo que Fanon considera como el objetivo del trabajo sociogénico que se plantea para la comprensión de la realidad social colonial y para la misma descolonización. Por esto mismo, el pensador antillano, aunque formado en el materialismo histórico y heredero de la potencia crítica del marxismo, no tiene reparo en advertir la necesidad de replantear dicho modelo de comprensión de la realidad social e histórica, particularmente en el contexto colonial:

> La originalidad del contexto colonial es que las realidades económicas, las desigualdades, la enorme diferencia de los modos de vida, no llegan nunca a ocultar las realidades humanas [...]. En las colonias, la infraestructura es igualmente una superestructura. La causa es consecuencia: se es rico porque se es blanco, se es blanco porque se es rico. Por eso los análisis marxistas deben modificarse ligeramente siempre que se aborda el sistema colonial. Hasta el concepto de sociedad precapitalista, bien estudiado por Marx, tendría que ser reformulado. El siervo es de una esencia distinta que el caballero, pero es necesaria una referencia al derecho divino para legitimar esa diferencia de clases[647].

De esta forma, el sesgo eurocéntrico, determinista, lleva a Sartre a considerar, tal como se hace desde la misma perspectiva del materialismo histórico y buena parte de la tradición marxista (como lo hemos mostrado en el segundo capítulo), que el problema de la raza queda reducido al de la clase, pues la lucha de los pueblos oprimidos se referiría siempre y en última instancia a una cuestión de disputa de clases sociales reducida al movimiento dialéctico, necesario de la historia[648]. Se trata entonces de una noción (la de la clase) con suficiente grado de abstracción y legitimidad universal, frente a otra (la de raza), apenas concreta y particular, que se explica simplemente a partir de una suerte de "sincretismo psicobiológico" (un accidente) y obedecería a un "momento débil" de la

[647] F. FANON, *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, p. 23.

[648] En palabras de Fanon: "La dialéctica que introduce la necesidad como punto de apoyo de mi libertad me expulsa de mí mismo. Rompe mi posición irreflexiva. Siempre en términos de conciencia, la conciencia negra es inmanente a sí misma. Y no soy una potencialidad de algo, soy plenamente lo que soy. No tengo que buscar lo universal. En mi seno ninguna probabilidad se realiza. Mi conciencia negra no se ofrece como carencia. Ella es. Es seguidora de sí misma". F. FANON, *Piel negra, máscaras blancas*, cit., p. 128.

progresión dialéctica (en términos de Sartre: "la afirmación teórica y práctica de la supremacía blanca es la tesis; la posición de la negritud como valor antitético es el momento de la negatividad"). Por el contrario, la noción de clase sí sería el resultado de una construcción metódica, sistemática y objetiva sobre la experiencia, es decir, el resultado de la intelección.

El punto aquí es que la resistencia ontológica y la descolonización deben entenderse como fenómenos históricamente situados, abiertos, imprevisibles, es decir, una acción emancipadora y poética al mismo tiempo para la cual hace falta precisar el momento histórico de la lucha, delimitar el campo donde se desarrollará la acción, las ideas en torno a las cuales concretará la voluntad popular[649]. Lo problemático de este modelo es justamente que, al priorizar la lucha de clase, elimina la "singularidad" ("seca la fuente"), deshistoriza las luchas y formas de opresión distintas a la del proletariado, al convertirlas en simples momentos o etapas de transición hacia el ideal universal de una sociedad sin clases bajo el mando del proletariado. Así mismo, este enfoque esconde, invisibiliza otras formas de resistencia al poder colonial capitalista, convencido como está de que todos los esfuerzos por la emancipación deben seguir el mismo esquema de comprensión histórica y, por tanto, de lucha y acción social transformadora. Se olvida que el negro sufre en forma distinta que el blanco.

Se trata, entonces, de un gesto infantilizador[650] del movimiento del negro en la historia que *sobredetermina* las condiciones de existencia del sujeto colonial en razón de la raza: "Pero conmigo todo adopta un *nuevo* rostro. Estoy sobredeterminado desde el exterior. No se me da ninguna oportunidad. No soy el esclavo de 'la idea' que los otros tienen de mí, sino de mi apariencia[651]. Por esta razón, Fanon insiste que el problema de fondo concierne a un esquema corporal (epidérmico racial), cuya función es la de anular

649 F. FANON, *Los condenados de la tierra*, cit., p. 139.

650 Así lo deja ver el mismo Fanon en sus sentidas palabras dirigidas a Sartre: «En términos de conciencia, la conciencia negra se da como densidad absoluta, como plena de ella misma, etapa preexistente a toda grieta, a toda abolición de sí por el deseo. Jean-Paul Sartre, en este estudio, ha destruido el entusiasmo negro. Contra el devenir histórico se podía oponer la imprevisibilidad. Yo necesitaba perderme en la negritud absolutamente. Puede que un día, en el seno de este romanticismo desgraciado... En cualquier caso, yo necesitaba ignorar. Aquella lucha, aquella recaída debía revestir un aspecto terminado. No hay nada más desagradable que estas frases: *"Ya cambiarás, pequeño; cuando era joven, yo también... ya verás, todo pasa*"». Cursivas ajenas al texto. F. FANON, *Piel negra, máscaras blancas*, cit., p. 127.

651 *Ibid.*, p. 115.

la resistencia ontológica, "no dar ninguna oportunidad". En el juego de dicha sobredeterminación, la apariencia externa o marca externa del negro hace que éste "sea" es decir, que alcance el *estatus* ontológico de "ser" alguien; en este caso un negro, alguien a quien se le proyecta una prefigurada "identidad" o "esencia":

> Y resulta que no soy yo quien crea un sentido para mí, sino que el sentido estaba allí, preexistente, esperándome. No es con mi miseria de mal negro, mis dientes de mal negro, mi hambre de mal negro con lo que modelo una antorcha para prender el fuego que incendiará este mundo, sino que la antorcha ya estaba allí, esperando esta ocasión histórica[652].

En este contexto, como advierte Soazo, "ser" significa quedar fijado, al modo de un colorante, por la mirada del otro, por el ojo colonial. "Ser", como epidermización, es fijación/marcación; en consecuencia, lo ontológico se vincula indiscerniblemente a la apariencia externa[653]. De esta forma, la anulación de la resistencia ontológica, que explica la despolitización de las relaciones sociales y económicas, deviene en una suerte de *reducción aesthesica*. Como advirtiera el mismo Soazo, esta nula resistencia ontológica desde el orden "*aesthesico-epistémico*", que vivencia el negro dentro del contexto colonial, no es más que la imposibilidad de oponerse (de ser un contraste efectivo, un contraste transontológico, donde exista un "mundo otro", un "otro ego") a la proyección icónica del blanco emergida de su propio mundo/orden simbólico, de forma que el negro es esclavo de su referencialidad *aesthesica* o *aesthesis* referencial[654].

Fanon nos enseña que la conciencia negra se da como densidad absoluta, como plena de ella misma, como un momento incluso preexistente a "toda abolición de sí por el deseo": "Jean-Paul Sartre ha olvidado que el negro sufre en su cuerpo de forma distinta que el blanco"[655]. Adicionalmente, el antillano nos recuerda que el movimiento de formación de dicha conciencia se da desde la imprevisibilidad, opuesto al movimiento necesario del devenir histórico. El sufrimiento del negro, que se expresa a través de su cuerpo, habla con lenguaje propio[656]. Fanon advierte en diferentes momentos que el

---

652 *Ibid.*, p. 127.

653 C. SOAZO AHUMADA, «Espacio colonial y aesthesis soberana: praxis decolonial desde la experiencia vivida del negro según Fanon», cit., p. 104.

654 *Ibid.*

655 F. FANON, *Piel negra, máscaras blancas*, cit., p. 128.

656 Cf. A. DE OTO, «A propósito de Frantz Fanon. Cuerpos coloniales y representación», *Pléyade (Santiago)*, 21, 2018, International Institute for Philosophy and Social Studies.

mismo negro es responsable de su cuerpo, su raza, su ancestralidad, su tradición. Por ello, este autor reconoce que el cuerpo del negro aprehendido, reducido por fenómenos, símbolos externos, sufre un proceso de negrificación, frente al cual (desnegrificación) no se demanda un trabajo científico, sino un trabajo poético, afectivo[657].

Ciertamente, desde la perspectiva decolonial se da paso a esta discusión desde el concepto mismo de *aesthesis*, a partir del cual podemos leer el problema que aquí venimos abordando, es decir, en diálogo con la idea de resistencia poética desde el nivel del afecto. En principio, el trabajo de la *aisthesis* decolonial surge con una fuerte inclinación pedagógica para convertirse en un proyecto intelectual y político de gran relevancia para el campo del pensamiento decolonial en América Latina[658]. El desplazamiento conceptual del ámbito de la estética al de la *aisthesis*, que se produce en la tarea decolonial, marca una distancia con respecto al movimiento reduccionista, infantilizador de la racionalidad y la ontología moderno-colonial, que ejerce un dominio hegemónico a través del dominio del cuerpo y la sensibilidad del sujeto colonizado, exteriorizado en su misma experiencia vivida. Esto es justamente lo que reconocíamos con Soazo como *reducción aesthesica*. Se trata de un desprendimiento estético-referencial, entendido como el régimen de regulación de lo bello, de lo sublime, la regulación de los sentidos y la percepción del mundo a través de categorías de pensamiento y nociones sensibles marcadamente eurocéntricas:

> La modernidad eurocentrada establece la estética para controlar las subjetividades y las formas de percepción del mundo. Entonces, al hablar de cómo decolonizamos la estética moderna-colonial preferimos no usar el mismo término moderno "estética", sino hablar de "*aiesthesis*" para poner énfasis en la liberación de los sentidos y de las formas de percibir el mundo frente a un sistema de regulación. Entonces, por un lado, la estética estaría marcando la regulación moderna-colonial del sentir, del estar en el mundo, de nuestra relación sensorial al mundo, mientras que la *aiesthesis* sería una

657 Cf. A. DE OTO, *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial*, cit.

658 Sobre la emergencia y posicionamiento del concepto de *aisthesis* decolonial, sugerimos ver la entrevista realizada por Miriam Barrera a Rolando Vázquez: "La raíz conceptual viene, para nosotros claramente, de América Latina cuando en el año 2003 Adolfo Albán Achinte comienza a hablar de estéticas decoloniales y después aparecen una serie de publicaciones principalmente coordinadas por Zulma Palermo en Argentina y Pedro Pablo Gómez en Colombia. Es también importante destacar la comunidad de estudiantes y profesores del doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, que coordina Catherine Walsh en Ecuador, en el que participaron Adolfo Albán –que entra como estudiante y termina como maestro– y Pedro Pablo Gómez entre otros… En este sentido, es interesante ver que la noción de aiesthesis decolonial tiene su origen en una práctica pedagógica decolonial, me refiero a los encuentros que suceden en el doctorado coordinado por Catherine Walsh. R. VÁZQUEZ; M. B. CONTRERAS, «Aesthesis decolonial y los tiempos relacionales: Entrevista a Rolando Vázquez», *Calle 14: Revista de investigación en el campo del arte*, vol. 11, 18, 2016, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, p. 79.

> liberación de esa regulación y de esa normatividad para descubrir una pluralidad de formas de lo bello, de lo sublime, de percepción del mundo[659].

Frente a la eliminación de las diversas formas del sentir, del afecto, las diferentes valoraciones y aproximaciones sobre formas plurales de lo bello, lo sublime y de percepción del mundo, que prepara las condiciones para la anulación de la resistencia ontológica y, por tanto, para la despolitización de la economía, la resistencia poética desde el nivel del afecto apunta a un esfuerzo de apertura ontológica: "La *aesthesis* decolonial hace posible que emerjan las otras formas de relación al mundo que han estado suprimidas bajo el predominio de la visión y de la representación de la estética moderna"[660].

En esta apertura, en sí misma poética (experiencia poética de la vida), el cuerpo aparece como territorio de resistencia, como espacio para la resistencia ontológica o, dicho en otros términos, como condición de posibilidad para la re-existencia, pues, como lo hemos advertido, el problema de la resistencia frente a la diferencia ontológica colonial y, en general, frente a las dinámicas de muerte promovidas en el mundo moderno/colonial, debe radicalizarse y, por tanto, entenderse como un esfuerzo de re-existencia. Esta noción, justamente promovida desde el trabajo decolonial de América Latina por intelectuales y artistas, como es el caso del profesor colombiano Adolfo Albán, ha abierto el camino a un trabajo político creativo, especialmente desde el campo del arte (experiencia creativa) que ha impactado y dejado importantes aportes, especialmente en la pedagogía y la estética decolonial[661].

Frente al movimiento de posesión de la toma de la tierra y la toma de los cuerpos, la re-existencia se constituye en alternativa estética, es decir, desde el lugar de la *aisthesis*, entendida como el amplio mundo de lo sensible y la re-existencia como todos aquellos dispositivos generados históricamente por las comunidades para re-inventarse la vida en

---

659 *Ibid.*

660 *Ibid.*, p. 80.

661 Ver trabajos como los siguientes: Cf. A. ALBÁN, «¿Interculturalidad sin decolonialidad?: colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia.», en Wilmer Villa, Arturo Grueso Bonilla (eds.) *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, 2008. Cf. A. ALBÁN, «Artistas indígenas y afrocolombianos: entre las memorias y las cosmovisiones. Estéticas de la re-existencia», en Zulma Palermo (ed.) *Arte y estética en la encrucijada descolonial*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2009. Cf. A. ALBÁN, *Prácticas creativas de re-existencia basadas en lugar: más allá del arte ... el mundo de lo sensible*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2017. Cf. C. WALSH (ED.), *Pedagogías Decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir re-existir y re-vivir - Tomo 1*, cit.

confrontación con los patrones de poder que han determinado la manera como estas poblaciones deben vivir y con sus sistemas de referencia y representación invalidados por la matriz colonial de poder:

> Las estéticas de la re-existencia deben enfrentar el gran cuadro de la colonialidad que, en su taxonomía, ubicó unos sujetos y sus subjetividades en lugares específicos de la sociedad tanto en su producción económica como en sus formas de representación, asignándoles todo lo despreciable, horrible, enigmático, donde el color de la piel jugó –y sigue jugando hasta hoy– un papel preponderante en la concepción de lo bello, de lo puro, de lo dignamente posible en tanto y en cuanto la blancura sea la traza fundamental que determine la existencia[662].

De esta manera, el trabajo ontológico-político de la acción decolonial emancipadora, liberadora, alcanza fuerza histórica (potencia) a través del rescate, visibilización y emergencia de estas formas diversas de habitar (acto de existir en condiciones de dignidad) y representar el mundo (tener la autonomía suficiente y necesaria para desarrollar sistemas de auto-representación), de luchas, de conciencias y memorias colectivas que han sido silenciadas o invisibilizadas bajo el control de la representación y de la sobredeterminación de la experiencia sensible de lo real, construida sobre los fundamentos de la racionalidad moderna eurocéntrica. Así mismo, este esfuerzo se transforma en "experiencia histórica" (experiencia históricamente situada), colectiva, esto es, una "toma de conciencia", una activación política, un proceso de politización, de reconstrucción de vínculos gracias a un proceso de traducción de experiencias históricas locales, de narrativas, mitologías, en fin, de experiencias sensibles, relacionales. Por ello, desde el trabajo de las estéticas de la re-existencia se producen descentramientos, puntos de fuga que permiten visualizar escenarios de vida distintos, divergentes, disruptivos, en contracorriente a las narrativas de la homogenización cultural, simbólica, económica, socio-política; aquellas que se ubican en las fronteras donde a la institucionalidad le cuesta cooptar las autonomías que se construyen, los vínculos, los afectos, las relaciones, y en esos espacios liminares en los que el poder se fractura y deja ver las fisuras de su propia imposibilidad de desplegarse plenamente[663].

---

662 A. ALBÁN, «Estéticas de la re-existencia o político del arte», en Walter Mignolo, Pedro Pablo Gómez (eds.) *Estéticas y opción decolonial.*, Edición de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá, 2012, p. 291.

663 *Ibid.*, p. 292.

Así, en términos de Rolando Vázquez, la tarea más profunda de la *aesthesis* decolonial consiste en traer a nuestra experiencia no solo procesos, sino formas de *relación* con el mundo que han sido suprimidas, denigradas, desdeñadas[664]. Estas formas de relación, de vínculos, pasan por una noción de cuerpo que desobedece y que se desprende de la del cuerpo visto como mercancía, instrumentalizado, sobredeterminado, es decir, como un objeto susceptible de representación y de apropiación:

> Aquí habría que decir que la contraparte de la lógica de la representación de la modernidad es la apropiación del mundo, de las tierras, los minerales, de los seres humanos. Esta relación la reproduce el sujeto con su cuerpo. Entonces tenemos un sujeto que está centrado en sí mismo, en una cultura del culto al yo, el culto al individuo y que está centrado en su habitar la presencia de los objetos, en la presencia del "ahora" y en proyectarse hacia el futuro, hacia el tiempo ficticio del futuro… Para el sujeto consumidor el cuerpo toma las dimensiones espacio-temporales de la mercancía. Se pierde, como voy a explicar, el cuerpo relacional, que es también comunidad, que es también memoria, que tiene una interioridad plural y que no puede ser reducido al orden de la presencia[665].

Por el contrario, los procesos de subjetivación y acción política de la resistencia poética desde el afecto tienden, por un lado, como nos lo enseña Fanon, a una experiencia corporal, en sí mismo histórica, de fracturas en la producción y transmisión del conocimiento (sentir-pensar) y de representación de la experiencia vivida del sujeto colonizado: "Mi último ruego: ¡Oh, cuerpo mío, haz siempre de mí un hombre que interroga!"[666]; y, por otro, como lo ponen en evidencia Rolando Vázquez y Adolfo Albán, a la emergencia nuevas formas de existencia, del movimiento del existir (de re-existencia):

> Seguramente lo que llamo estéticas de la re-existencia no sean otra cosa que el acto político de vivir procurando, sin negociación alguna, alcanzar la dignidad y desestructurar las formas de poder y dominación que, desde lo material hasta lo simbólico, se construyen y circulan en esta época de un capitalismo desbocado y criminal. Tal vez las estéticas de re-existencia sean el susurro de prácticas decoloniales que avizoran formas otras de "buen vivir"[667].

Así las cosas, ensayar una resistencia ontológica, poética, desde el nivel del afecto, tal como lo dilucida la obra de Fanon, es la primera condición para avanzar hacia una

---

664 R. VÁZQUEZ; M. B. CONTRERAS, «Aesthesis decolonial y los tiempos relacionales», cit., p. 80.

665 *Ibid.*, p. 84.

666 F. FANON, *Piel negra, máscaras blancas*, cit., p. 190.

667 A. ALBÁN, «Estéticas de la re-existencia o político del arte», cit., p. 293.

aesthesis decolonial (un trabajo de apertura ontológica a mundos otros, mundos relacionales). Desde la potencia contrahegemónica del pensamiento de la raza, desde la contra-poética de la raza (de la negritud), se proveen elementos fundamentales para el desprendimiento del esquema histórico-racial que sobredetermina la experiencia vivida del sujeto colonizado, la experiencia colectiva y compartida del trauma[668], del dolor, pero también de las posibilidades contra-fácticas de la noción del cuerpo como como territorio de resistencia, en tanto espacio para la acción política, la relacionalidad y la re-existencia, en últimas, como el camino a una poética de la *Relación*[669].

4.3. La apuesta por una *poética de la relación*: hacia la activación política de la relacionalidad

4.3.1. "Habitar la frontera en re-existencia". Relación, universalidad y desviación

En sintonía con lo anterior, debemos agregar que intentar una resistencia poética desde el nivel del afecto supone un trabajo histórico que recala en un esfuerzo por activar y reconstruir políticamente las relaciones, los vínculos, los sistemas de referencia anulados por la ontología dualista occidental. Esta labor puede ser entendida desde formas diversas de re-existencia que transforman los circuitos estéticos, condiciones espacio-temporales, registros de representación simbólica y de materialidades alternativas expresadas en nuevas relaciones con la tierra, con el cuerpo y con el Otro.

Precisamente, Glissant señala, a propósito de la transformación de acción e intervención en el mundo colonial, que de entre todos los intelectuales antillanos francófonos, Fanon es el único que ha pasado verdaderamente del pensamiento a la acción,

---

668 Pensamos aquí en los trabajos de Fanon en el campo de la psiquiatría, los cuales se pueden hallar en gran parte en el libro editado bajo el título *Escritos sobre la alienación y la libertad*. Especialmente, llamamos la atención sobre su tesis en dicho campo defendida en Lyon en 1951 en el marco de su doctorado en Medicina (a la edad de 26 años) denominada *Altérations mentales, modifications caractérielles, troubles psychiques et déficit intelectual dans l´hérédo-dégénération spino-cérébelleuse. Á propos d´un cas de maladie de Friedreich avec délire de possesion* (tesis contenida también en dicha obra). En estos trabajos, como en sus escritos políticos, Fanon concentra sus esfuerzos en mostrar que fenómenos como el de la alineación (y los traumas que de allí se desprenden) no se pueden reducir a problemas de la constitución orgánica o de la historia individual, fuera de todo lazo social. Así mismo, y de forma preparatoria a lo que será su posterior obra *Piel negra, mascaras blancas*, Fanon concluía ya en dicha investigación que la historia no es más que "la valorización sistemática de complejos colectivos". Cf. F. FANON, *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, La découverte, Paris, 2015, p. 262.

669 En adelante utilizamos la palabra "Relación", con mayúscula inicial en sintonía al uso que el mismo Édouard Glissant le da al concepto. Con esto pretendemos de un lado, seguir la perspectiva que ofrece el autor antillano y, por otro lado, distanciarnos de un uso genérico del término de relación.

especialmente a través de su adhesión a la causa argelina[670]. Es el ejemplo por excelencia de la desviación (*détour*[671]), de la fisura, de la voluntad de llevar al extremo y más allá, confrontando las conexiones, los puntos de contacto, que establece los límites del pensamiento: la vivencia de la lucha, el pasaje al acto[672].

Adicionalmente, el mismo Glissant aclara que "actuar", según Fanon, no solo significa luchar, reclamar, desplegar palabras impugnadas, sino asumir a fondo la ruptura radical (*la coupure radicale*), el corte que supone el llamado fundamental de Fanon de "dejar ir" (*lâcher prise*) para pasar al acto[673], desprendimiento y apertura. La ruptura radical es el punto extremo de la fisura, de la desviación, el punto de inicio del desplazamiento[674]. De esta manera, las poéticas concebidas desde la negritud, desde el afecto, desde la Relación, se constituyen en escenarios de gran valor para generar fracturas al poder colonial, para dar el paso a la acción y para abrir el paso a otros mundos posibles. Justamente hemos terminado la sección anterior aludiendo a la importancia de considerar el camino de la relacionalidad y la re-existencia, desde el campo que el mismo Glissant ha discutido ampliamente y denominado "poética de la Relación".

La vivencia de la Relación es tanto la vivencia del abismo, de lo desconocido, como de la proyección, la memoria y el conocimiento compartido: "Esta experiencia del abismo es la cosa mejor intercambiada"[675]. En dicha experiencia de intercambio, de lo comunicado, de lo transgredido, se alberga la potencia de la Relación, puesta en término de poéticas de profundidades, al mismo tiempo que en el de totalidad, no como algo fijo que se puede poseer u ordenar, sino como algo errante, transitorio, dinámico. De aquí

---

[670] É. GLISSANT, *Le Discours antillais*, Gallimard, Paris, 1997, p. 56.

[671] El concepto de *détour* (desvío) tiene un papel central en el pensamiento de Edouard Glissant y en general en la tradición del pensamiento antillano y caribeño. Así lo demuestra Alejo López: "El concepto de 'desvío' ha sido y continúa siendo central para pensar la cultura de esa región cultural denominada 'Las Antillas' o 'El Caribe'... El concepto de 'desvío', decía, al igual que su contraparte 'la repetición' podrían pensarse dentro de esa dinámica postulada por Deleuze para el binomio diferencia y repetición, como instancias centrales de la Historia y la Cultura antillanas en su identidad cinética como la imaginaba el pensador jamaiquino Stuart Hall". A. LÓPEZ, «Desvíos antillanos en la literatura latina de los EE. UU: el détour niuyorriqueño», Córdoba, 2019, p. 56, fecha de consulta 12 noviembre 2021, en http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/116839.

[672] M. MAESSCHALCK, «De Franz Fanon à Édouard Glissant : Qu'est-ce qu'une politique de la Relation ?», Toulouse, 2014.

[673] M. MAESSCHALCK, «Lire Fanon aujourd'hui», cit., p. 2.

[674] En palabras de Glissant : « La coupure radicale est la pointe extrême du Détour ». É. GLISSANT, Le Discours antillais, cit., p. 56.

[675] É. GLISSANT, *Poétique de la relation. Poétique III*, cit., p. 20.

justamente que, en principio, el mayor obstáculo de la Relación (Relación mundial) es la equivalencia, pues se suele pensar la "equivalencia" desde el punto de vista de la totalidad (abstracta); así la "relación" aparece como una totalidad cerrada, como sistemas cerrados, armoniosos, libres de tensiones y antagonismos, con lo cual se abriría paso a la renuncia por la hegemonía de la universalidad.

Hemos dicho anteriormente, de la mano de Castro-Gómez, que la acción decolonial no pierde valor en la medida en que asuma la universalidad, ni deviene en una suerte de "violencia epistémica" por este motivo. Glissant mismo nos reafirma esta idea. Por el contrario, solo radicalizando la universalidad, "tomándola en serio" (universalizando el punto de exclusión), se podrán efectuar desplazamientos, fracturas, desvíos en el mundo colonial. Glissant nos enseña que, si bien la relación es una forma de totalidad, la diferencia entre ambas viene dada por aquello que se juega en la relación misma, el carácter inmóvil, prefijado, abstracto y cerrado que amenaza la totalidad (abierta): "La Relación es totalidad abierta; la totalidad, una relación que reposa… La Relación es movimiento"[676].

Insistimos aquí que de lo que se trata no es de abandonar la universalidad. Por el contrario, hemos llamado la atención en el hecho de que se hace necesario propiciar una dimensión de universalidad capaz de hacer frente a la matriz ontológica del poder colonial, aquellos regímenes totalizadores que se presentan, de vez en cuando, como formas de políticas de identidad, enraizadas en los imaginarios colectivos de los pueblos que sufren el flagelo colonial. Glissant nos ofrece una alternativa a este problema:

> En la medida en que nuestra conciencia de la Relación es total, es decir, inmediata e inmediatamente situada sobre la totalidad realizable del mundo, no tenemos más necesidad de agregar, cuando evocamos una poética de la Relación: ¿relación entre qué o quién? Es por esto que la palabra francesa "*Relation*", que funciona un poco a la manera de un verbo intransitivo, no podrá corresponderse, por ejemplo, con el término en inglés "*relationship*"[677].

Pensar en clave de la poética de la Relación implica cambiar los términos, las coordinadas de la discusión sobre la universalidad y la articulación política entre los diferentes actores de la sociedad, especialmente a la hora leer cuestiones como las de la

[676] *Ibid.*, p. 185.
[677] *Ibid.*, pp. 39-40.

totalidad y la identidad, pues, como mostrara Glissant, la relación no juega con elementos primeros, separables o reductibles, es decir, no se precede a través de su acto, no se atiene a ningún *a priori*. Ella misma es el esfuerzo sin límites del mundo que se realiza en totalidad: "No se ingresa a la Relación desde un comienzo, como si estuviésemos entrando en una religión. No se la concibe desde un inicio, así como se ha querido concebir el ser"[678]. Dicho de otra manera, la universalidad, desde los lentes de la Relación, aparece como una construcción hegemónica, como el resultado concreto de la interconexión de diferentes agentes que buscan producir una "voluntad general". De esta forma, la *universalidad* tampoco preexiste a las prácticas articulatorias que la hacen posible (en esto se distingue del *universalismo*), sino que es un efecto de las mismas.

En palabras de Castro-Gómez, este movimiento supone un tránsito de una universalidad abstracta a una concreta. Así lo reafirma Glissant: "De la misma forma que no es pura abstracción en lugar del viejo concepto de universal, la relación no implica o no autoriza ninguna separación ecuménica. El paisaje de tu palabra es el paisaje del mundo. Pero su frontera se encuentra abierta"[679]. Lo ontológico de la Relación es la "frontera" misma. Esto significa que es posible transformar el sentido de fenómenos como el de la equivalencia, la traducción y la articulación, ya no concebidos desde el punto de vista de la "totalidad cerrada", de las identidades fijas, de la diferencia, es decir, dentro de un orden de sistemas cerrados, continuos y armoniosos, sino desde la Relación como "totalidad abierta" (fronteriza) que apunta hacia una universalidad concreta, lo cual permite que las diferentes formas de equivalencias o cadenas de equivalencias, traducciones de imaginarios y símbolos, formas diversas de articulación política, se abran, se amplíen gradualmente hasta acoger el particularismo de las demandas.

Dado que la "experiencia del abismo" es la cosa mejor intercambiada, mejor compartida, es imposible cerrar la totalidad (sistema relaciones siempre abierto), especialmente en razón del vacío que deja dicho trauma. Sin embargo, dicha experiencia, o mejor, el sistema de relaciones (campo móvil de relaciones internas y externas), a pesar de ser compartido, no es una cosa (un ente) que pueda ser representada[680], de manera que

---

[678] *Ibid.*, p. 186.

[679] *Ibid.*, p. 45.

[680] Así lo describe Glissant: "Pero la Relación no se confunde ni con las culturas de las que hablamos, ni con la economía de sus relaciones internas, ni con la proyección de sus relaciones externas, así como

todos los elementos del sistema, no importa cuál sea la posición que ocupen en la matriz de poder (blancos y negros, hombres y mujeres, ricos y pobres, heterosexuales y homosexuales), comparten un mismo "vacío" que hace imposible tanto el cierre del sistema, como la constitución plena de la identidad de cada uno de sus elementos[681]. De esta forma, emerge una "universalidad concreta" como producto del trauma, del vacío, del síntoma, es decir, a partir de aquellos contenidos particulares que han sido negados por la universalidad abstracta, totalizadora, o dicho también en palabras de Glissant: "No hay universalidad más que de esta manera: cuando, del encierro particular, la voz profunda grita"[682].

De esta forma, ni las culturas, ni los movimientos sociales, ni las comunidades en sus territorios requieren renunciar a sus demandas particulares, al mismo tiempo que exigen una dimensión universal expresada en los intereses, los lenguajes, en los reclamos propios de la cadena de equivalencia que se teje en el marco de la Relación. Esto se debe a que, como reconociera este autor antillano, si desconociésemos la intensidad de la particularidad de una cultura, si pretendiésemos negar el valor particular de una cultura cualquiera, por ejemplo, en nombre de una universalidad del Todo, supondríamos o bien que la relación tiene su principio en sí misma, a manera de un trascendental (sería lo universal en sí y no sería más que esto), o bien que revela aferentes (elementos ónticos, no primeros), que se darían mutuamente referencia y que, por lo tanto, conducirían no a la totalidad, sino a lo totalitario[683].

Por el contrario, la poética de la Relación es siempre latente, abierta, preserva lo particular, pues en realidad solo la totalidad de los particulares efectivamente exceptuados garantiza por sí misma la energía de lo diverso. Al decir de Glissant, se trata de una idea

---

tampoco con estos inasibles que nacen del entremezclamiento de todas las relaciones internas con todas las relaciones externas posibles. Tampoco se confunde con el accidente maravilloso que sobrevendría por fuera de toda relación, conocida o desconocida, de la que el azar sería su amante. Ella es todo al mismo tiempo". *Ibid.*, pp. 184-185.

681 S. CASTRO-GÓMEZ, *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y crítica historicismo postmoderno*, cit., p. 277.

682 É. GLISSANT, *Poétique de la relation. Poétique III*, cit., p. 88.

683 *Ibid.*, p. 185.

En este mismo punto Glissant explica que "lo totalitario" se da (se instaura) en relación a partir de un elemento no primero (la violencia, por ejemplo, o la raza) cuya definición se halla sobredeterminada, pero cuyo conocimiento en consecuencia también tiene límites. A esto agrega el antillano que dicha relación totalitaria es abordable, aunque su decisión no puede ser imaginada. *Ibid.*

de “lo particular” que se pone en relación de manera decididamente intransitiva, es decir, junto con la totalidad finalmente realizada de particulares posibles. Ahora bien, hay que agregar que la Relación aquí no aparece como un absoluto al que toda acción tendería; de hecho, pretende la deconstrucción de todo vínculo ideal que se pretenda fijar. Se trata de un cuestionamiento permanente de toda generalización de lo absoluto, especialmente frente a aquellos imaginarios y representaciones simbólicas sobre la Relación, en los cuales la cultura aparece como un espacio puramente abstracto, es decir, como la esencia de un grupo social que tiende hacia un ideal de identificación *a priori* de los miembros que son allí acogidos.

Dicha acción, resultado de la tendencia totalitaria de lo absoluto, es movilizada siempre por esquemas sensibles, que son construidos en espacios concretos, en la mayoría de los casos, cerrados. Glissant toma especialmente como referencia el escenario de la plantación. Para este autor, se trata de un sistema de organización social, fundamentalmente piramidal (“la jerarquía social aquí se corresponde, minuciosa y maniacamente, a la jerarquía racial implacable”[684]), que se extendió con los mismos elementos estructurales en el Sur de los Estados Unidos, el Caribe y América Latina. A pesar de que sean regiones altamente diferenciadas lingüísticamente, comprometidas en dinámicas políticas suficientemente divergentes, logran articularse en torno a axiomas que se reducen a un mismo principio, a saber, la realidad de la esclavitud, la experiencia del trauma. El antillano explica que, aun cuando la plantación se reporta como un lugar cerrado, que pareciera funcionar autárquicamente, cada una en sí misma, y aunque allí todo pareciera adquirir la forma de un circuito cerrado, en verdad opera en alto grado de dependencia y límites, por la vivencia misma de dicha experiencia del abismo. Es por ello que, pese a las diferencias, logran imponerse modos y sistemas de producción económica y estilos de vida similares.

Esta dinámica vivida en el “sistema de plantaciones”, como lo denomina Glissant, de carácter absolutista, se traduce en una estandarización del consumo y con ello de los afectos, del gusto: “La contaminación de las sensibilidades es demasiado profunda, la costumbre del confort de las cosas se encuentra demasiado expandida, incluso en la miseria más grande, como para que las prescripciones o las proclamas políticas logren

[684] É. GLISSANT, *Poétique de la relation. Poétique III*, cit., p. 77.

hacer mella"[685]. Pese a esto, en la totalidad en movimiento, en cada uno de los nudos de la Relación, explica Glissant, encontraremos nodos de resistencia. Por ello mismo, a los ojos del antillano, la plantación es uno de los primeros lugares donde se elaboraron algunos de los modos actuales de la Relación. Así las cosas, la Relación, al igual que los particulares que la constituyen en interdependencia, excede y se emancipa de toda aproximación de dependencia[686].

Al mismo tiempo que Glissant reconoce la profundidad de la contaminación de las sensibilidades o estandarización del afecto, no se substrae a la posibilidad de dimensionar un lugar para renovar las visiones y estéticas, vinculadas especialmente con la tierra. Es allí donde pueden encontrarse modos de "existencia" (dijéramos también: re-existencia) que develan formas diversas contestarias, y de resistencias creativas, a partir de las cuales es posible hacer un trabajo de intervención política de desvío, fisura, descentramiento del orden colonial imperante: "No revertiremos la tendencia a la estandarización internacional del consumo, sin conmover las diversas sensibilidades comunitarias, proponiendo la perspectiva o al menos la oportunidad de una Relación estética renovada con la tierra"[687].

De esta forma, uno de los elementos importantes para lo que sería la "activación política de la poética de la Relación", en términos de Glissant, es promover la imaginación y la expresión de una estética de la tierra, escindida de las ingenuidades folclóricas, pero que no ceda, al mismo tiempo, a la fuerza de las sensibilidades capturadas por los procedimientos de cambio internacional con intensa carga relacional (la estandarización internacional del consumo) y de toma de la tierra y de los cuerpos. Para esto hacen falta expresiones vitales que devienen en ámbitos de intervención política, que en este autor toman la forma de "intención poética"[688], consignadas desde la apertura y la conexión.

Dicha estética propendería por una "política de lugar" que se despliega en el amplio espectro de intervención sobre la Relación, así como en la relación con el entorno natural[689]. Así mismo, por una "política del lenguaje", que en Glissant se traduce en una

---

[685] *Ibid.*, p. 163.

[686] *Ibid.*, p. 157.

[687] *Ibid.*, p. 165.

[688] Cf. É. GLISSANT, *L'intention poétique. Poétique II*, Gallimard, Paris, 1997.

[689] "Para quien quiera intervenir en los modos de la relación (orientarlos, equilibrarlos, cambiarlos tal vez), su acción se tornará incierta debido a esta indeterminación de los relevos activos y de los relevos neutros. Por ello una intervención semejante "en la Relación" no puede hacerse verdaderamente más que "en un

defensa de la lengua popular, especialmente del creol (*créolité*)[690], de la producción literaria y la enunciación colectiva como acto de supervivencia, sobre todo en lo relativo a la expresión oral; finalmente, versaría sobre la protección de la tierra (visión ecológica de la Relación) a través de la movilización de las comunidades, que es lo que podríamos denominar una "política del territorio"[691]:

> ¿Estética de la tierra? ¿En el famélico polvo de las Áfricas? ¿En el barro de las Asias inundadas? ¿En las epidemias, las explotaciones ocultas, las moscas zumbando sobre los cuerpos esqueléticos de los niños? ¿En el silencio helado de los Andes? ¿En las lluvias que arrastran favelas y villas? [...]. Sí. Aunque sea estética de la conmoción y de la intrusión[692].

La poética de la Relación, como resistencia desde el nivel del afecto y la sensibilidad, se manifiesta, tal como la presenta Glissant, tanto como una estética de la conmoción y de la intrusión, de la ruptura y de la conexión. En tanto *intención poética*, apunta siempre a la pluralidad de lo diverso, más que a la de la diferencia. Esta totalidad subsumida de lo diverso, que el mismo Glissant denomina caos-mundo, es anterior a la unidad del mundo (Todo-mundo). Este movimiento se hace patente, afirma el antillano, en la tensión o choque entre culturas que se prenden, se rechazan, desaparecen, persisten

---

lugar", a la vez cerrado sobre sus componentes y abierto sobre sus ecos de retorno. No puede desarrollarse una estrategia generalizable de la acción en la Relación". É. GLISSANT, *Poétique de la relation. Poétique III*, cit., p. 192.

690 "Si concebimos el mestizaje como, generalmente, un reencuentro y una síntesis de dos diferentes, la creolización aparece como el mestizaje sin límites, en el que los elementos se multiplican y las resultantes se hacen imprevisibles. La creolización difracta, mientras que ciertos modos del mestizaje pueden concentrarse nuevamente. Esta consagra aquí al estallido de tierras que ya no son más islas. Su símbolo más evidente se encuentra en la lengua creol, cuya genialidad es la de abrirse siempre, es decir, tal vez la de no fijarse más que según sistemas de variables que deberíamos tanto imaginar cómo definir". *Ibid.*, p. 45.

"El acto de supervivencia. En el universo mudo de la plantación, la expresión oral, la única posible para los esclavos, se organiza de manera no continua. La aparición de cuentos, proverbios, refranes, canciones, tanto en el mundo creolófono como en otras partes, está marcada por el signo de discontinuidad". *Ibid.*, p. 82.

691 "Más allá de las preocupaciones que conciernen a lo que llamamos el ambiente, la ecología se nos aparece como la pulsión mediante la cual los hombres hacen extensivo al planeta Tierra el antiguo pensamiento sagrado del territorio. Se debe, así, a una doble orientación: o bien será concebida como una deriva de esta sacralidad, en cuyo caso será vivida como mística; o bien esta extensión llevará en germen la crítica de este pensamiento del territorio (de su carácter sagrado, exclusivo), y entonces la ecología intervendrá en política. Lo político de la ecología concierne a los pueblos diezmados, o amenazados de desaparición en tanto que pueblos. Puesto que, lejos de consentir la intolerancia sagrada, anima la solidaridad relacional de todas las tierras, de toda la tierra. Lo que aquí funda el derecho es la solidaridad misma. Las otras consideraciones se vuelven obsoletas". É. GLISSANT, *Poétique de la relation. Poétique III*, cit., p. 160.

692 *Ibid.*, p. 165.

y, sin embargo, se adormecen o se transforman despacio o a velocidad fulminante: "esos destellos, esos estallidos cuyo fundamento aun no hemos empezado a comprender, ni tampoco su organización, y cuyo arrebatado avance no podemos prever"[693].

Por ello, a pesar de que el autor afirme enfáticamente que la estética de la tierra, fundamental para la activación de la poética de la Relación, pueda surgir en medio de las difíciles condiciones que determinan la existencia en contextos africanos, asiáticos o latinoamericanos, no deja de pasar desapercibido el hecho paradójico de que en un mundo donde tantas comunidades, poblaciones, culturas ven negadas sus posibilidades sobre sus imaginarios identitarios y su derechos de autonomía sobre los territorios, los cuerpos y sus economías, aun así se pueda seguir pensando en procesos de cambio, resistencia, desobediencia, desplazamiento y fractura del orden colonial en un espacio de choque permanente de culturas, el caos-mundo[694]. Frente a este panorama, el de la estandarización internacional del consumo y de los afectos, de la anulación de la resistencia ontológica, el de la identidad raíz (el de las filosofías del Uno), Glissant apunta a proponer el imaginario de una identidad-relación, que tomaría el lugar de lo que sería algo así como el núcleo mítico de la poética de la Relación:

> … Y llamo *Poética de la Relación* a esa posibilidad de lo imaginario que nos mueve a concebir la globalidad inasible de un Caos-mundo como ese, al tiempo que nos permite hacer que despunte algún detalle y, muy particularmente, nos permite cantar el lugar que nos corresponde, insondable e irreversible. Lo imaginario no es ni el sueño ni el vaciado de la ilusión[695].

Glissant entiende que, más allá de los vicios de la idea misma de identidad (raíz), heredados del pensamiento de la universalidad abstracta-cerrada y la tendencia totalitaria que captura las sensibilidades, los afectos, al igual que fenómenos como el de la equivalencia, la traducción y la articulación, hay siempre espacio para la resistencia y la

---

693 É. GLISSANT, *Traité du Tout-monde. Poétique IV*, Gallimard, Paris, 1997, p. 22.

694 A la hora de referirse a la idea de Caos-mundo, Glissant advierte: "El caos-mundo no es desorden más que por la superposición de un orden que la poética no necesariamente quiere revelar (la poética no es una ciencia), sino más bien del que ambiciona preservar su impulso. La estética del universo suponía normas preestablecidas, cuya estética del caos-mundo es la ilustración y la apasionada refutación. La norma no es eliminada del caos, pero tampoco constituye una finalidad, ni rige allí un método. El caos-mundo no es fusión ni confusión: no reconoce la amalgama uniformizada –la integración voraz–, ni el esbozo de la nada. El caos no es "caótico". Su orden oculto no supone jerarquías, preeminencias, ni lenguas elegidas ni pueblos-príncipes. El caos-mundo no es un mecanismo con llaves". É. GLISSANT, *Poétique de la relation. Poétique III*, cit., p. 108.

695 É. GLISSANT, *Traité du Tout-monde. Poétique IV*, cit., p. 22.

"identidad", entendida como un "sistema de relación", expresada en formas diversas de articulación política que se abren, con una mayor atención a las especificidades comunitarias, al particularismo de las demandas:

> La identidad como sistema de relación, como aptitud de "dar con", se opone a una forma de violencia que cuestiona *lo universal generalizante* y que por tanto requiere *una mayor atención a las especificidades.* Pero esto es difícil de equilibrar. ¿Por qué esta paradoja, en la Relación, de tener que acercarse como sea posible a las especificidades comunitarias? Para evitar el riesgo de un amalgamiento, de una disolución o de una "detención" en aglomeraciones indiferenciadas[696].

La identidad raíz se dispersa en ingenuidades folclóricas, visiones exotizantes de las culturas, del Otro, se ratifica por su pretensión de legitimidad, está preservada por la proyección sobre otros territorios a los que se vuelve legítimo conquistar y por el proyecto de un saber fundado sobre el pensamiento del Uno, que se substrae al afecto, a la sensibilidad. Por el contrario, la identidad-relación, explica Glissant, está ligada a la vivencia consciente y contradictoria de los contactos entre culturas; afirma la existencia del Otro como elemento de relación y no a partir de la imagen de sí mismo; se da en la trama caótica de la Relación; no concibe ninguna legitimidad como garantía de su derecho; no se representa una tierra, ni al cuerpo, a la manera de un territorio o de una corporalidad plausible de ser tomada, poseída, sino como lugares donde "darnos-con" (darnos-junto-a)[697]. Para nosotros esto significa darnos-con la tierra (política del territorio), darnos-en un lugar (política del lugar) y darnos-a través del lenguaje que emana de formas diversas y creativas de expresión corporal (política del lenguaje).

De esta manera, la Relación se presenta como el medio de expresión y realización del caos-mundo. Esto no quiere decir que tenga pretensiones de uniformidad, estandarización, sistematización o finalidad. No es un orden estético oculto, no es un principio teleológico, metodológico, ni mucho menos presupone normas preestablecidas o esconde jerarquías, preeminencias por algún pueblo o lengua en particular. Es esencialmente desviación (*détournement*) que rechaza el dualismo ontológico occidental como forma de relacionalidad, dado que, si bien el dualismo mismo es una forma de relación, es una que asume la preexistencia de distintos entes, identidades, culturas que no

[696] É. GLISSANT, *Poétique de la relation. Poétique III*, cit., p. 156.
[697] *Ibid.*, p. 157.

se consideran fundamentalmente dependientes de su relación con otras entidades, otras subjetividades u otras culturas, pues aparecerían como existiendo en sí y por sí mismas. De esta manera, en términos del problema de la anulación de la resistencia ontológica del sujeto colonizado, y leído en clave de ontología política, los sujetos, las comunidades, los pueblos permanecerían en un largo letargo, concebidos como particularidades puras abstractas, cerradas, subsumidas por una peligrosa gramática de la indiferencia, de violencia y muerte.

La radicalidad de la poética de la Relación consiste en asumir que nada preexiste a las relaciones que en ella se constituyen y que generan la disposición de todas las tradiciones, visiones de mundo, proyectos civilizatorios, historias que entran en relación. Desde la posición de la Relación, fenómenos como las identidades culturales, pero también los movimientos sociales y las luchas colectivas, no resultan de procesos en los que se constituyen consigo mismos a partir de su propia tradición, experiencia o ancestralidad, es decir, con absoluta independencia de sus relaciones con el exterior. Pero en tanto descentramiento, lo poético de la Relación aparece "habitando siempre la frontera re-existiendo", para conservar y movilizar la particularidad de sus demandas, sus reclamos, sus reivindicaciones, sus memorias, su acervo mítico.

4.3.2. Pluriversalidad, ontologías relacionales y sentipensar con la tierra: políticas de lugar y defensa de la vida

Decir que lo poético de la Relación aparece en el habitar la frontera re-existiendo nos moviliza entre una lectura del problema desde la sociogénesis (dijéramos macrosociológica) de los procesos de cambio, emancipación, luchas sociales, y el reto mismo de pensar la antropogénesis de las subjetividades capaces de iniciar esfuerzos de desviación, desprendimiento y apertura (resistencia ontológica); así mismo, capaces de experimentar el descentramiento respecto al orden normativo de formas de imposición de sus mecanismos de constitución de subjetividad (no solo de un saber) y de las condiciones que predeterminan regímenes sensibles, voluntades comunes, visiones de mundo funcionales a la reproducción del orden colonial. Lo que está en juego es la recomposición de lo real, las formas de vida que permanecen en constante tensión de ida y vuelta en la lógica del no-ser; el abismo, dijéramos, también del estar, e intentar, allí mismo en la frontera, experiencias relacionales que logren desprendimientos de las regímenes

ontológicos, identitarios, sensibles impuestos, tal como resulta ser justamente el desarrollo.

Pero este pasaje hacia el descentramiento, la desviación, no se produce de forma espontánea[698]. Esto supone una labor de apertura ontológica que, lejos de un gesto antropocéntrico, se abra a otro orden sensible en el que operan los mundos relacionales (*aesthesis decolonial* como dinamizadora para la emergencia de otras formas de relación al mundo). Glissant nos da las pistas para imaginar la dimensión política de la relacionalidad y la re-existencia desde el régimen mismo de la Relación. Así mismo, en diálogo con Arturo Escobar, podemos situar la discusión en un contexto decolonial más amplio y escapar al reduccionismo universalista de los procesos de subjetivación moderno-coloniales, esto es, el de la pluriversalidad (un mundo donde quepan muchos mundos) y su significante del sentipensar con la tierra[699]. Dicho en otros términos, si Glissant nos ofrece las coordenadas para una estética de la tierra (política del territorio, política del lugar y política del lenguaje), Escobar nos abre una cartografía sobre las "ontologías relacionales" y "economías otras" (pluriverso, posdesarrollo) para *movilizar* registros, imaginarios, saberes, formas de vida, en torno a la ruptura radical que supone la operación del sentipensamiento.

Este concepto del sentipensar, que, como reconoce el mismo Escobar, se encuentra inspirado en el trabajo del pensador colombiano Orlando Fals Borda[700], quien a su vez lo aprendiera de las concepciones populares ribereñas de la Costa Atlántica[701], se presenta

---

[698] En palabras de Maesschalck: "Se trata de un descentramiento de la razón enfocada exclusivamente a la dominación y el control, pero especialmente concierne a una operación que nos conduce a encontrar un pasaje hacia aquello que se nos escapa. Simplemente, con la tierra nace la diversidad, lleva y genera la multiplicidad de existencias. Tan pronto como nos descentramos para sentir y pensar con ella, nos encontramos involucrados como parte de esta diversidad, en una situación de 'pluriverso' y no de 'universo'". M. MAESSCHALCK, «Contre-identités décoloniales. De Fanon à Escobar», Toulouse, 2018, p. 9. Conferencia presentada en Toulouse en el evento titulado « Corpus Africana – Danser et Penser l'Afrique et ses Diasporas » el 31 de octubre de 2018, organizada por el consorcio universitario Erasmus Mundus EuroPhilosophie y el Centre de Philosophie du Droit de l'Université Catholique de Louvain, en el marco del seminario de investigación « Penser les décolonisations », en colaboracón con el « Festival Danses et Continents Noirs du Centre chorégraphique James Carlès ».

[699] Cf. A. ESCOBAR, *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, UNAULA, Medellín, 2014.

[700] Cf. O. FALS-BORDA, *Una sociología sentipensante para América Latina*, CLACSO - Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2009.

[701] Así lo expresaba también Eduardo Galeano: "¿Para qué escribe uno si no es para juntar sus pedazos? Desde que entramos en la escuela o la iglesia, la educación nos descuartiza: nos enseña a divorciar el alma del cuerpo y la razón del corazón. Sabios doctores de Ética y Moral han de ser los pescadores de

como una alternativa contra-fáctica para disputar el dominio hegemónico arrebatado por el orden colonial sobre el talante político de la economía a través de mecanismos como el desarrollo. Es la forma en que las comunidades territorializadas han aprendido el arte de vivir. Toma a la economía como un orden habitacional, en vez de un orden monetario de lucro individual, de monocultivos industriales y mecanizados, para propender por la vida, por el balance natural y la colectividad.

> Hay muchas formas de hacer esta tarea de recuperación vocacional e histórica: según los libros, en las universidades, por la experiencia. Inspirarse en el corazón y sabiduría de nuestras gentes comunes, sin descuidar la reflexión sobre otros lugares, personas y épocas, podría ser parte de esta búsqueda. Por ejemplo, en lo concerniente a la concepción básica sobre la tierra, convendría a nuestros obispos y políticos volver a acoger las ideas comunitarias de San Ambrosio y Séneca, y respetar la tradición cósmica que nos viene de caciques como Guley, Aloba y Tucarapacua, así como del culto a Ninha-Thi, el dios completo del equilibrio natural de los zenú-malibúes. Estos personajes así europeos como raizales sostienen que *todos* los seres humanos deben tener acceso a la tierra, como al aire y a la luz. En otra forma se construyen sociedades desequilibradas, corruptoras, injustas y opresivas que engendran hambrunas, violencia y terror. Así las clasifiquen en entidades internacionales como "en proceso de desarrollo"[702].

Lo que está en la base, y en esto coinciden Fals Borda, Glissant y Escobar, es la primacía de la tierra, de la vida, el regreso a la tierra misma. Se trata de un llamado a sentipensar con los territorios, culturas y conocimientos de los pueblos, así como con sus ontologías, más que con los conocimientos des-contextualizados que subyacen a las nociones de "desarrollo", "crecimiento" y hasta "economía"[703]. La tierra es posibilidad para la diversidad y la vida. En la medida en que hay diversidad, la vida se constituye según dos ejes fundamentales: la relacionalidad y lo común. La diversidad abre el camino a múltiples formas posibles de relaciones internas y externas (Glissant), al mismo tiempo que establece un entorno común para todas estas relaciones[704]. Se trata, por tanto, de buscar una ruptura con los estilos de vida dominantes (el del mercader, el de la estandarización internacional del consumo, entre otros) para reubicar los territorios según

---

la costa colombiana, que inventaron la palabra sentipensante para definir el lenguaje que dice la verdad". E. GALEANO, *El libro de los abrazos*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2012, p. 89.

[702] O. FALS-BORDA, *Historia doble de la costa 4. Retorno a la Tierra*, Universidad Nacional de Colombia, Banco de la República, El Áncora Editores, Bogotá, 2002, p. 208.

[703] A. ESCOBAR, *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, cit., p. 16.

[704] M. MAESSCHALCK, «Contre-identités décoloniales. De Fanon à Escobar», cit., p. 9.

proyectos de vida con dimensión política, con vocación histórica y colectiva. Es allí, en los territorios (incluso aún en aquellos donde se han desarrollado sistemas como el de la plantación, según lo advirtiera Glissant) donde se expresan otras relaciones con la tierra y con la comunidad de acción que ésta misma genera, otros lenguajes (el creol como muestra Glissant, el costeñol como lo muestra Fals Borda, entre otros), otras subjetividades sentipensantes, otros mundos; en últimas, donde emergen y transitan las "ontologías relacionales".

En tales ontologías nada preexiste a las relaciones que la constituyen. La vida es asumida como interrelación e interdependencia. En estas ontologías, los territorios son espacios-tiempos vitales de interrelación con el mundo natural. Aquí ningún ente se constituye como autosuficiente, distinto y cerrado en sí mismo y, por tanto, apropiable y explotable, sino como un punto de pasaje, un comovilizador, un intermediario. Por el contrario, la ontología dualista-moderna se basa en la separación entre naturaleza y cultura, mente y cuerpo, Occidente y el resto, etc.; entiende que el mundo está habitado por "individuos" que manipulan "objetos" y se mueven por "mercados", todos ellos autoconstituidos y autorregulados. En otras palabras, dentro de una ontología dualista, nos vemos *autosuficientes que confrontamos o vivimos en un mundo compuesto de objetos igualmente autosuficientes que podemos manipular con libertad*[705].

Este autor explica que una tal noción de ontología que se abra a múltiples mundos, como la promovida por las ontologías relacionales no dualistas[706], conduce a la noción de pluriverso y, especialmente, a focalizar la atención en las movilizaciones y formas de vida de diversas comunidades indígenas y afrodescendientes en América Latina, quienes ponen de presente la existencia de lógicas relacionales y propician lo que se ha denominado como la "activación política de la relacionalidad". Pero incluso aunque estas ontologías existían mucho antes del mundo colonial europeo y operaban ya en diferentes poblaciones y grupos sociales, la pregunta que surge hoy y que sigue estando vigente es la de saber cómo se produce dicho proceso de activación en escenarios en los que se impone aún la matriz

[705] A. ESCOBAR, *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, cit., pp. 57-58.

[706] Escobar subraya que incluso el dualismo es una forma de relacionalidad, pero una que asume la preexistencia de diferentes entidades cuyas respectivas esencias no se consideran fundamentalmente dependientes de su relación con otras entidades, ellas existen en sí mismas. A. ESCOBAR, «En el trasfondo de nuestra cultura», cit., p. 35.

ontológica colonial de poder dominante, heredada de la modernidad colonialista. Podemos decir que se trata de un trabajo político, de desobediencia ontológica, que implica teorizar y poner en práctica la relacionalidad constitutiva de todo lo que se presenta como real dentro de los mundos que allí son formados.

Activar políticamente la relacionalidad también concierne a degradar el dominio de la idea de un individuo autónomo y despolitizado, y cambiarla por la idea de Relación y comunidad radical, en la que seres humanos existen en relación unos con otros, y, en un sentido amplio, con la tierra, los seres naturales, etc. Sentipensar en la activación política de la relacionalidad es luchar por la "pluriversalidad". Para Escobar, este trabajo de "activación" ya se puede visualizar en lo que está sucediendo en campos como el activismo ambiental y la soberanía alimentaria, en algunas tendencias en educación superior y vocacional, nuevas concepciones de "lo empresarial" y las economías alternativas, las tecnologías digitales, algunas variedades del ambientalismo urbano y la tecnología verde, así como en los marcos emergentes para la transición, como el "decrecimiento" en el Norte Global y las alternativas al desarrollo y Buen Vivir en el Sur Global[707].

Ahora bien, cabe agregar que las ontologías relacionales son aquellas en las que los mundos biofísicos, humanos y supernaturales no son considerados como entidades separadas, sino vistos a través de los vínculos de continuidad que se establecen entre ellos. En otras palabras, en muchas sociedades no occidentales o no modernas, no existe división entre la naturaleza y la cultura tal como la conocemos, ni mucho menos entre el individuo y la comunidad. De hecho, explica Escobar, no existe el "individuo", sino personas en continua relación con todo el mundo humano y no-humano[708]. A pesar de que estas ontologías toman como principios lo comunal y lo relacional, su activación no puede estar mediada por los vicios del autonomismo, el antimodernismo y el comunitarismo ético, que hemos descrito en el segundo capítulo de la mano de Castro-Gómez (como la desconfianza absoluta de las instituciones y en valores emancipadores legados de la modernidad). El mismo Escobar, al radicalizar la relacionalidad (como lo hace justamente

[707] A. ESCOBAR, *Autonomía y diseño: La realización de lo comunal*, Universidad del Cauca, Popayán, 2019, p. 185.

[708] A. ESCOBAR, *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, cit., pp. 58-59.

la idea de Relación en Glissant), entiende que lo comunal y lo relacional no son solamente aplicables a los pueblos que han mantenido una base territorial en su existencia, o que aún exhiben prácticas culturales no completamente modernas, sino que se hace extensible a todo tipo de poblaciones (quizás algunas de corte más urbano, con mayor intervención moderna):

> Es importante, por esto, empezar a pensar seriamente en cómo reconstituimos la relacionalidad y la comunalidad en ambientes urbanos y en los espacios más marcados por la modernidad, inclusive entre aquellos grupos donde el régimen cultural del individuo y el mercado han calado más profundamente a nivel de los imaginarios y las prácticas. En otras palabras, *todos/as vivimos y todo vive en el pluriverso*[709].

En este marco, la comunidad se asume como el actor del pasaje, del descentramiento, como una entidad profundamente histórica, heterogénea atravesada por el poder y líneas de fuerza que generan tensiones internas y externas, contrariamente a lo que puedan pensar ciertas posturas que tienden a descalificar cualquier mención de la comunidad, como folclórica, esencialista o apolítica. Para la apertura ontológica y la activación política de la relacionalidad, es necesario involucrar perspectivas territoriales y comunitarias, como muchas comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas, pero también otros sentires, otras corporalidades, otras subjetividades, nuevas formas de expresión de creatividad estética (incluso artística), como bien lo han mostrado también movimientos sociales, populares, estudiantiles, ambientales, antirracistas y feministas en las múltiples luchas que han tenido lugar en América Latina en las últimas décadas del siglo XX y en lo transcurrido del XXI.

Si bien pareciese existir un imaginario en torno al hecho de que *podría ser común* encontrar que los tipos de luchas o las demandas que se desprenden de los mundos relacionales no tienen una marcada tendencia por la toma del poder, que no se organizan para tomar el control de formas institucionales o del aparato estatal, y que, por ello mismo, no se orientan a la apropiación de las relaciones capitalistas de producción y de poder, esto no quiere decir que, para sus trabajos políticos en defensa de la vida y el territorio, necesariamente deban aspirar a operar solamente sobre la base de la autonomía local, regional o cultural, de espaldas a posibilidades de transición democrática y valores

[709] *Ibid.*, p. 60.

emancipatorios con intereses colectivos y de universalidad. Lo que hay detrás de esta tensión es una suerte de confusión a la hora de plantear la diferencia entre el poder y la política. Es verdad que toda política conlleva el ejercicio de poder, pero también es cierto que no todo ejercicio de poder es inmediatamente 'político'. Para confrontar la dimensión ontológica del poder colonial que despolitiza la economía a través de mecanismos como el desarrollo, no es suficiente ver cómo funciona el poder (en este caso, la colonialidad), sino que habría que avanzar en considerar cómo es posible construir alternativas a lo que existe, no como un problema que se reduce a la subjetividad simplemente, sino como un asunto político propiamente dicho. Así lo manifiesta Santiago Castro-Gómez:

> Me di cuenta, finalmente, que pensar el poder no es lo mismo que pensar la política y que la genealogía, si bien necesaria, no ayuda mucho a comprender la *forma*, ni el *modus operandi* de las luchas *emancipatorias*. Pues una cosa es entender la emergencia histórica de los dispositivos del poder colonial, y otra muy distinta es entender cómo pueden combatirse políticamente esos dispositivos. El *poder* colonial solo podrá ser será combatido mediante una *política* decolonial[710].

No es cierto que el reduccionismo, a veces tramposo e ingenuo, del autonomismo y el comunitarismo, que rechaza al poder y la institucionalidad, genere "mayor" distancia con respecto a la reproducción de la colonialidad y a la apropiación de formas capitalistas; ni tampoco lo es el hecho de que dichos pueblos que han mantenido una base territorial en su existencia, o que aún exhiben prácticas culturales, que no son propiamente modernas (afros, campesinos, indígenas) no tengan pretensiones de ejercer el poder en un orden institucional, representativo y democrático. América Latina nos ha dado abundantes muestras de ello. Los casos de Bolivia y Ecuador son bastante paradigmáticos al respecto[711].

---

[710] S. CASTRO-GÓMEZ, «Mirar en retrospectiva. Debates en torno a las genealogías de la colonialidad y el papel de la filosofía política en América Latina», cit., p. 227.

[711] Cf. F. HUANACUNI MAMANI, *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), Lima, 2010. Cf. S. GARCÍA ÁLVAREZ, «Sumak kawsay o buen vivir como alternativa al desarrollo en Ecuador. Aplicación y resultados en el gobierno de Rafael Correa (2007-2011)», 2013, Universidad Complutense de Madrid, Madrid. Cf. R. PRADA, «Horizontes del Estado Plurinacional», en Miriam Lang, Dunia Mokrani (eds.) *Más Allá del Desarrollo*, Ediciones Abya-Yala - Fundación Rosa Luxemburg, Quito, 2011. Cf. E. LANDER, «El Estado en los actuales procesos de cambio en América Latina: Proyectos complementarios/divergentes en sociedades heterogéneas», en Miriam Lang, Dunia Mokrani (eds.) *Más Allá del Desarrollo*, Ediciones Abya-Yala - Fundación Rosa Luxemburg, Quito, 2011. Cf. GRUPO PERMANENTE DE TRABAJO SOBRE ALTERNATIVAS AL DESARROLLO, *¿Cómo transformar? Instituciones*

Así, por ejemplo, en el contexto colombiano, el Proceso de las Comunidades Negras del Pacífico colombiano (PCN)[712] nos ofrece pistas importantes para entender mejor dicha disyuntiva. En particular, nos permite avanzar en identificar la manera como se producen desviaciones, desplazamientos, descentramientos desde la Relación. En términos de las claves analíticas que nos brinda Glissant, y a partir de la lectura de Escobar, podemos decir que se trata de un proyecto político que representa una estética de la tierra, una *aisthesis* decolonial, en la medida en que podemos identificar en su trabajo una política del lugar, una política del territorio, una política del lenguaje, entre otros elementos con suficiente potencia emancipatoria y contra-hegemónica, es decir, una fuente que moviliza una ontología relacional a través de operaciones y subjetividades sentipensantes desde la pluriversalidad, de cara al modelo económico que supone la racionalidad desarrollista.

El accionar desde o con la pluriversalidad, principal descentramiento de las ontologías relacionales, implica un desescalamiento en el que todo ser vivo es una expresión de la fuerza creadora de la tierra, de su auto-organización y constante emergencia. Nada existe sin que exista todo lo demás ("soy porque eres", porque todo lo demás existe, dicta el principio del Ubuntu surafricano). Para Escobar, la idea de un pluriverso reporta un espacio plural donde muchos mundos son posibles, en el que deviene una verdadera multiplicidad de configuraciones político-culturales, diseños socio-ambientales y modelos alternativos de economía. Estos diseños son elaborados desde otros registros de acción, la acción colectiva especialmente de los movimientos sociales. Estos movimientos luchan por transformar el significado moderno de la economía, la cultura y la política, a partir de sus prácticas concretas, creando visiones alternas de los derechos, la economía y la naturaleza[713].

---

y cambio social en América Latina y Europa, Ediciones Abya-Yala - Fundación Rosa Luxemburg, Quito, 2015.

712 En su sitio web el PCN se define de la siguiente manera: "Somos una dinámica organizativa negra que articula a más de 140 organizaciones de base, consejos comunitarios y personas, que trabajan constantemente en la transformación de la realidad política, social, económica y territorial de las comunidades negras, afrodescendientes, raizales y palenqueras, mediante la defensa y reivindicación de sus derechos individuales, colectivos y ancestrales". PROCESO DE COMUNIDADES NEGRAS, «Renacientes. Quienes somos», *Proceso de Comunidades Negras en Colombia*, fecha de consulta 12 noviembre 2021, en https://renacientes.net/quienes-somos/.

713 Tal es el caso del Proceso de Comunidades Negras del Pacífico – PCN. Para una ampliación de este tema se puede ver el capítulo "Lo cultural y lo político en los movimientos sociales de América Latina". Cf. A. ESCOBAR, *El final del salvaje: Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*, CEREC, ICANH, Bogotá, 1999.

Escobar denomina dichos "registros de acción" como "políticas de lugar", las cuales aparecen como una nueva lógica de lo político: *"*Las políticas de lugar constituyen una forma emergente de política, un nuevo imaginario político en el cual se afirma una lógica de la diferencia y una posibilidad que desarrollan multiplicidad de actores y acciones que operan en el plano de la vida diaria"[714]. Se trata de una labor en defensa de construcciones particulares como forma radical de darse-en el lugar[715]. Como vivencia de la relacionalidad, estas construcciones políticas propenden siempre por la multiplicidad de la realidad, dada especialmente en el entorno natural.

De esta manera, este autor muestra que el PCN, su imaginario de política de lugar, enfatiza cuatro derechos: a su identidad (de ahí el derecho de ser diferente); a sus territorios (como el espacio para ejercer la identidad); a su autonomía local y a su propia visión de desarrollo. Este movimiento operativiza la relacionalidad en el encuentro con los agentes del Estado, expertos, ONG, redes internacionales de la biodiversidad, etc., junto-con los cuales ha desarrollado un singular encuadre de ecología política que articula el proyecto de vida de las comunidades ribereñas con la visión política del movimiento social, encarnado en una visión del Pacífico como un "territorio-región de grupos étnicos"[716].

La región pacífica colombiana es conocida como una de las zonas de mayor concentración de la diversidad biológica del mundo, pero también por tener más del 90% de su población conformada por habitantes afro-descendientes, que en su mayoría viven en asentamientos rurales en las riberas de los numerosos ríos que confluyen en el océano Pacífico. Sus particularidades demandan otro tipo de imaginarios políticos fuera del orden desarrollista. Frente al creciente ritmo de actividades extractivas capitalistas, tales como la expansión de las plantaciones de palma africana y de cultivos industriales de camarón, la destrucción de la diversidad biológica a través de la construcción de megaproyectos (hidroeléctricas, redes viales, terminales de combustibles, complejos turísticos, terminales

---

[714] A. ESCOBAR, *Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia*, ICANH, Bogotá, 2005, p. 41.

[715] En el contexto del proceso de las Comunidades Negras del Pacífico colombiano, este "darse en el lugar" (ser-en el lugar) se despliega a través de una política de lugar que es movilizada principalmente por el trabajo de mujeres en torno a luchas sobre el cuerpo, el medio ambiente y la economía, como bien lo describen Libia Grueso y Leyla Arroyo. L. R. GRUESO; L. A. ARROYO L, «Women and the Defense of Place in Colombian Black Movement Struggles», en Wendy Harcourt, Arturo Escobar (eds.) *Women and the Politics of Place*, Kumarian Press, Bloomfield, 2005.

[716] A. ESCOBAR, *Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia*, cit., p. 42.

de carga), el avance del cultivo ilícito de la coca impulsada por actores armados, los activistas del PCN promueven la emergencia de una defensa del territorio y de imaginarios basados-en-lugar, que incluyen modelos locales de naturaleza articulados en el marco de una ecología política en su interacción con la comunidad, el Estado, las ONG y sectores académicos. Así mismo, promueven sistemas tradicionales de producción entre las comunidades ribereñas, dirigidos especialmente al consumo local, más que al mercado y la acumulación, los cuales operan a su vez como formas de resistencia en la medida en que han permitido la reproducción de las ecologías culturales y biofísicas[717].

Este imaginario político alberga ciertos principios (en sintonía con los cuatro derechos fundamentales que se plantean), que han sido los movilizadores de la acción del PCN[718] y que forman el entramado estructural de lo que aquí hemos venido leyendo como política de lugar:

> *Afirmación del SER*: Reafirmación de la identidad cultural de las Comunidades Negras. *Espacio para SER*: La defensa del territorio ancestral de las Comunidades Negras y del uso sostenible de los recursos naturales. *Ejercicio del SER*: La participación autónoma de las Comunidades Negras y sus organizaciones en el proceso de toma de decisiones que las afecten. *Una Opción Propia de futuro*: La defensa de una opción de desarrollo acorde con las aspiraciones culturales de las Comunidades Negras, y cultural y ambientalmente sostenible. *Solidaridad*: Aportar desde las particularidades a la lucha de las Comunidades Negras y demás sectores por la reivindicación de sus derechos y por la construcción de un mundo más justo[719].

Como se puede entrever, también adviene aquí una política del territorio. En la conceptualización que hace Libia Grueso del proceso organizativo de Comunidades

---

717 *Ibid.*, p. 182.

718 Habría que agregar también que el trabajo del PCN encuentra un sustento jurídico, que se empieza a abrir paso en el contexto colombiano con la Constitución Política de 1991, pero que se consolida a partir de 1993 con la reglamentación de la Ley 70, considerada la *Ley de Comunidades Negras*, uno de los mayores alcances del pueblo negro en materia legislativa colombiana: "La presente ley tiene por objeto reconocer a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva, de conformidad con lo dispuesto en los artículos siguientes. Así mismo, tiene como propósito establecer mecanismos para la protección de la identidad cultural y de los derechos de las comunidades negras de Colombia como grupo étnico, y el fomento de su desarrollo económico y social, con el fin de garantizar que estas comunidades obtengan condiciones reales de igualdad de oportunidades frente al resto de la sociedad colombiana". MINISTERIO DEL INTERIOR, «LEY 70 DE 1993. Por la cual se desarrolla el artículo transitorio 55 de la Constitución Política», *Ley de Comunidades Negras*, 1993, fecha de consulta 16 noviembre 2021, en https://www.mininterior.gov.co/la-institucion/normatividad/ley-70-de-1993-agosto-27-por-la-cual-se-desarrolla-el-articulo-transitorio-55-de-la-constitucion-politica.

719 PROCESO DE COMUNIDADES NEGRAS, «Renacientes. Quienes somos», cit.

Negras, especialmente en el Pacífico Sur de Colombia, se puede evidenciar la forma en que los integrantes del PCN asumen ideas alrededor de la naturaleza y el territorio. Por un lado, la naturaleza es asumida como un "ser social", con el cual se han planteado relaciones a través de códigos, mensajes, ritmos, simbologías y temporalidad, todos ellos como parte de una visión cultural que no considera al ser humano como especie dominante de la naturaleza. Como ser vivo, la naturaleza impone las normas y las leyes que el hombre y la mujer se ven obligados a respetar. De otro lado, el territorio (territorio-región) es considerado como *hábitat*, es un espacio que permite la creación y recreación cultural. Las múltiples relaciones entre la comunidad y de estas con la naturaleza se encuentran mediadas por elementos colectivos y solidarios que se expresan en el uso y manejo del entorno. El tejido social se levanta no sobre la idea de individuo, sino a través de familias extensas (vínculos familiares) como base de la construcción comunitaria. En las relaciones internas comunitarias la autoridad está asociada a las generaciones mayores, al conocimiento y a la experiencia. Los ancianos o mayores, en estrecha relación con el papel y conocimiento que manejen, representan en lo tradicional la autoridad, independientemente de su género[720].

El PCN concibe al Pacífico como territorio-región, que nosotros entendemos como un gesto que radicaliza la relacionalidad. En palabras de Escobar, se trata de una categoría de las relaciones interétnicas que apunta hacia la construcción de alternativas de vida y modelos sociales. Implica el intento de explicar la diversidad biológica desde la perspectiva endógena de las lógicas eco-culturales del Pacífico[721]. De un lado, la idea de territorio, en sí misma, se encuentra constantemente atada a una noción prefijada de la identidad, más precisamente a la de "identidad raíz" diría Glissant, desde la cual se concibe como un espacio que es legítimo conquistar, de *apropiación efectiva* del entorno natural, es decir, como aquellos escenarios utilizados para satisfacer las necesidades de las comunidades y para el desarrollo social y cultural. Por otro lado, el territorio-región (pensado en los términos de la identidad-relación) es concebido como una amplia red de vida para la comunidad, para la defensa de los territorios, que en Glissant se expresa o

[720] L. R. GRUESO, «El Proceso Organizativo de Comunidades Negras en el Pacifico Sur Colombia», 2000, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Javeriana, Cali, p. 90.

[721] A. ESCOBAR, *Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia*, cit., p. 183.Ver tambien Cf. A. ESCOBAR, *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*, Editorial Universidad del Cauca, 2014.

bien como mística (pensamiento sagrado sobre del territorio), o bien como pensamiento crítico, germen para la acción política[722].

Lejos de una posición esencialista o exotizante de la cultura, dicha política del territorio, para el caso del PCN, se consolida como una alternativa para la conservación de la multiplicidad de formas de vida que cohabitan en el espacio compartido, la biodiversidad. En sus términos, esto debe darse a través del reconocimiento pleno y efectivo de los derechos de los pueblos negros e indígenas que ancestralmente lo habitan, y el potenciamiento de su capacidad social de organización, movilización y cohesión política para decidir libremente sus propias opciones de desarrollo[723].

En tanto política, esta visión del territorio, como territorio-región, se abre paso hacia una concepción pluralista y democrática del ejercicio político que, aun reafirmando sus principios identitarios y culturales, no pretende un retorno ingenuo de ciertos orígenes ancestrales; más bien, afirmándose en su tradición histórica, propende por proyectar también construcciones sociales, ambientales y económicas de futuro. Para esto promueven una estrategia que se dirige en tres direcciones para el desarrollo de sus principios: el fortalecimiento de la capacidad para el ejercicio del poder local o de gobernabilidad *in situ*[724]; el fortalecimiento de sistemas productivos tradicionales[725] y el fortalecimiento de las formas y dinámicas socioculturales de las diversas comunidades que integran el proceso[726]. A su vez, esta estrategia se sustenta en cuatro grandes tipos de prácticas: prácticas políticas de representación y defensa de territorios (movimientos sociales); prácticas institucionales de representación e intervención (planeación del desarrollo); prácticas económicas (apertura, sistemas productivos, comercios

---

722 É. GLISSANT, *Poétique de la relation. Poétique III*, cit., p. 160.

723 L. R. GRUESO, «El Proceso Organizativo de Comunidades Negras en el Pacifico Sur Colombia», cit., p. 157.

724 Ver, por ejemplo, Cf. O. HOFFMANN, *Comunidades negras en el Pacífico colombiano: Innovaciones e dinámicas étnica*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2007.

725 Ver, por ejemplo, Cf. E. SÁNCHEZ; C. LEAL, «Elementos para una evaluación de sistemas productivos adaptativos en el Pacífico colombiano», en Claudia Leal (ed.) *Economías de las comunidades rurales en el Pacífico colombiano*, Proyecto Biopacífico, Bogotá, 1995.

Cf. E. SÁNCHEZ, *Los sistemas productivos tradicionales: una opción propia de desarrollo sostenible. Informe final de síntesis, Volumen IV*, Proyecto Biopacífico, Bogotá, 1998.

726 Cf. L. R. GRUESO; C. ROSERO; A. ESCOBAR, «El proceso organizativo de comunidades negras en Colombia.», *Ecología política*, vol. 14, 1997.

alternativos); discursos globales (biodiversidad, bosques tropicales, derechos étnicos, redes mundiales, etc.)[727] .

Finalmente, estas comunidades dan vida a una cierta poética de la re-existencia desde el afecto y el lenguaje: "lenguaje del corazón", esto es, una cierta estructura de sentimiento, como mecanismo no solo de conservación de la lengua "popular", sino como extensión de la memoria histórica, colectiva, conocimiento compartido de la experiencia del abismo, de las mitologías y productor de verdad. En la medida en que el lenguaje proporciona los términos mediante los cuales se define la realidad, esta forma poética activa también la relacionalidad y con ello se juega, políticamente, los proyectos de vida de las comunidades y sus procesos organizativos. En tanto forma de la relacionalidad, este lenguaje religa el alma y el cuerpo, la razón y el corazón.

Como vemos en Glissant, la Relación se manifiesta también en términos de políticas del lenguaje que se traducen en procesos de enunciación colectiva que tienden a tomar la expresión oral como el vehículo para la exteriorización del mundo que concierne a la comunidad y a sus imaginarios colectivos (por ejemplo, en torno al significado económico de las prácticas locales), incluso como "acto de supervivencia" (darnos-a través del lenguaje que emana de formas diversas y creativas de la corporalidad). La oralidad se constituye como una de estas formas de expresión corporal, si no la más importante, que, de manera discontinua, permitió a pueblos de esclavos africanos guardar parte de su legado ancestral, así como desarrollar códigos de re-existencia en las colonias.

Sin embargo, la oralidad, o dijéramos también: la política del lenguaje movilizada a través de la expresión oral, también suele ser una víctima constante de interpretaciones folclóricas, en las que es recurrente destacar únicamente el valor cultural de dicha tradición (oral), dejando pasar desapercibido, en la mayoría de los casos, el papel político que ella pueda cumplir (y en efecto lo hace) en los procesos organizativos de las comunidades negras. En términos de Ulrich Oslender, tal papel puede evidenciarse en la

[727] L. R. GRUESO, «El Proceso Organizativo de Comunidades Negras en el Pacifico Sur Colombia», cit., p. 162.

función de re-construir y trasmitir la memoria colectiva del pueblo afrocolombiano, y en su práctica y reproducción de formas y estilos poéticos particulares[728].

Para este autor, las comunidades negras del Pacífico colombiano desarrollan diversas formas de expresión oral (cuentos, relatos, leyendas, décimas, entre otras) a partir de las cuales se puede identificar un "discurso oculto" de resistencia, que, por un lado, saca a la oralidad de la "trampa folclórica" excluyente y, por otro, permite leerlas como portadoras de potencial político. Esta noción de "discurso oculto" denota la forma en la que diferentes tradiciones desafían simbólicamente las estructuras del poder dominante, sin hacerlo necesariamente de forma pública o abierta[729]. Dicho potencial político de la tradición oral se expresa en doble dirección: como construcción y articulación de conciencia política y, a su vez, como espacio generador de espacios de resistencia.

En tanto discurso oculto de resistencia, las formas de expresión oral que allí convergen se presentan como un campo semántico en el que se juegan "repartos sensibles", el sentido de la realidad, a través de símbolos, proyectos de vida, visiones económicas y políticas de las comunidades. Se trata de un campo semántico de lo invisible/oculto a partir del cual las poblaciones afrocolombianas analizan, descentran y subvierten las representaciones (velo) sesgadas (racistas) que se hacen sobre ellas desde el "interior" del país. Si bien su talente de resistencias "ocultas" pareciera, en principio, no constituir un desafío abierto y efectivo al poder hegemónico dominante, sí permean el proyecto político de las comunidades negras por el reconocimiento de sus derechos culturales y territoriales, y además aportan de forma directa a los procesos de construcción y resignificación de su memoria colectiva[730]. Una tal política del lenguaje aparece aquí al mismo tiempo como una política de la memoria.

Así las cosas, procesos de enunciación colectiva en la tradición oral, tales como el *relatar* (relatos, chismes), el *contar* (cuentos, leyendas), el *cantar* (coplas, décimas), toman lugar dentro de los registros de acción, que transforman significados y ofrecen nuevas coordenadas políticas, espacialidades (especialmente a través de un sentido de

[728] U. OSLENDER, «"Discursos ocultos de resistencia": tradición oral y cultura política en comunidades negras de la costa pacífica colombiana», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, 2003, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, p. 204.

[729] *Ibid.*, p. 205.

[730] *Ibid.*, pp. 206-207.

lugar acuático, propio de las condiciones del ambiente de selva tropical húmeda, las redes extensas de ríos, manglares y en general de las cuencas fluviales de la costa pacífica) y temporalidades ("tiempos de antes", "tiempos del ahora", "tiempos futuros"; memoria histórica, memoria colectiva, como acto de re-cordar, es decir, como "volver a pasar por el corazón"). De esta manera, lo oculto de dichos procesos de resistencia puede hallarse detrás de estructuras de sentimiento locales:

> La memoria articulada en la oralidad practicada es el resultado de un proceso complejo de transformación de hechos y sentimientos en una visión particular que se vuelve hecho común en la colectividad de la expresión. Donde hay visiones y versiones de memoria en competencia y se impone la versión dominante se produce una contra-memoria en la visión subordinada que lucha por su sobrevivencia y su articulación en formas múltiples [...].[731].

Ahora bien, pensar en términos de una dimensión oculta subyacente a la política del lenguaje que se manifiesta en las prácticas concretas de estas comunidades y en las diversas formas en las que se expresa la relacionalidad dentro de su mundo cotidiano, no desconoce el hecho de que dicho potencial político no pueda devenir o jugarse también en la esfera pública; como tampoco conlleva que, por habitar principalmente en un escenario "oculto-local" (privado, diríamos también), sea considerado en sí mismo apolítico, o un discurso despolitizado. Por el contrario, basta con mirar los nuevos contextos políticos, organizativos y de movilización de las Comunidades Negras del Pacífico colombiano, que los han hecho merecedores de una especial atención en el contexto nacional e internacional, obteniendo reconocimientos, a través de Francia Márquez, quien es una de sus líderes más destacadas, como el Premio Medioambiental Goldman (2018), por su lucha contra la minería ilegal de oro en la Región Pacífica. Así mismo, vale la pena destacar el proceso de candidatura presidencial de esta activista y líder afrocolombiana con miras a los comicios del 2022 en territorio nacional, inspirando su lema de campaña justamente en el principio Ubuntu africano "Soy porque somos". Adicionalmente y como muestra de esta nueva fuerza política que emerge desde las fronteras y el territorio, Márquez ha alcanzado la Vicepresidencia de la República de Colombia para el período de 2022-2026.

[731] *Ibid.*, p. 222.

De esta forma, discursos ocultos de resistencia, expresados en prácticas cotidianas de la tradición oral, transgreden los espacios meramente privados o domésticos y avanzan a disputar el sentido común, el orden sensible instaurado por la matriz colonial de poder en escenarios más amplios y complejos. Lo oculto deviene público a través de la política del lenguaje que despliegan de forma relacional los pueblos del Pacífico. Todo esto es posible gracias a la historia efectiva de luchas por la tierra, por supervivencia y la re-existencia sentipensante que han dado estas comunidades, como legado de su experiencia abismal de la esclavitud y colonización.

5. PATRIARCADO, (DES) GENERIZACIÓN Y FEMINIZACIÓN DEL SUJETO COLONIZADO. EL FEMINISMO DECOLONIAL COMO CONTRA-POÉTICA DEL GÉNERO

> …Y más allá de tanto dolor y sufrimiento, la Comisión constató la transformación vivida por ellas, gracias a las organizaciones que han florecido a lo largo y ancho de este país. En muchos de esos espacios, las mujeres entendieron que la guerra no era más que un refuerzo del patriarcado, una contribución al gigantesco negocio de la venta de armas; y sobre todo comprendieron que, por el camino de la guerra, no se encontraría en Colombia una salida hacia la recuperación de la dignidad. Paso a paso, ellas se hicieron sujetos políticos y agentes de transformación… Las mujeres son fundamentales en la reconstrucción del tejido social; nunca se han rendido y han sido capaces de recomenzar, de recuperar la vida social, a pesar de todo y contra todo. Las organizaciones de mujeres y de lideresas han roto el círculo vicioso de las violencias… a las mujeres sobrevivientes, la guerra marcó sus cuerpos, su intimidad, sus relaciones sociales, su salud, sus estados de ánimo, sus deseos de vivir y de amar. Sumidas en el dolor, perseveraron en el empeño de cuidar la vida, sus hijos, su techo, su territorio. Por eso, era necesario un documento que reconociera las experiencias vividas por millones de mujeres, porque la guerra es, sobre todo, posesión y destrucción de lo femenino y del cuidado de la vida… La confrontación armada y el narcotráfico aumentaron el riesgo de violencia: dañar a las mujeres era, muchas veces, una estrategia contra el enemigo, pues debilitaba las relaciones comunitarias y ayudaba a disciplinar moralmente el territorio. Muchas mujeres fueron vistas como enemigas por su activismo político, su liderazgo social o el cuidado del medio ambiente.
>
> **Comisión de la Verdad, Colombia, julio 2022.**
> **Informe *Mi cuerpo es la Verdad***

La pregunta por la matriz ontológica colonial y por la forma como opera la colonialidad para la legitimación del desarrollo nos lleva ahora, en esta última parte de la investigación, a cuestionarnos sobre el lugar del género y el papel que cumple el orden patriarcal en la constitución del entramado de relaciones de poder que se entretejen en función del despliegue de la diferencia ontológica colonial. Por otro lado, este trabajo nos conduce también a indagar en torno a las posibilidades de imaginar un tipo de intervención decolonial para el desplazamiento de esta estructura de poder y de los mecanismos que reproducen los criterios de desigualdad, exclusión y violencia que de allí se desprenden. Por esto, pensamos que aprender del trabajo del feminismo decolonial deviene una tarea imperante para esta labor. En este sentido, en el presente capítulo nos proponemos seguir los trazos de lo que sería un proyecto teórico y político feminista-decolonial que visibilice y contribuya al desplazamiento del fundamento patriarcal del desarrollo.

Sin embargo, el escenario del feminismo reviste no pocas complejidades teóricas y conceptuales a la hora de discurrir en torno a asuntos políticos y económicos, por lo cual vale la pena vislumbrar de entrada algunas de ellas con el fin de tener un panorama general de los desafíos de un pensar feminista de cara al cuestionamiento de las dinámicas coloniales (raciales, patriarcales) promovidas y subyacentes al desarrollo, pero también frente a la construcción de horizontes estratégicos de acción y de lucha colectiva decolonizadora. En este orden de ideas, por ejemplo, la filósofa estadounidense Martha Nussbaum ha puesto de relieve, en el marco de lo que ella misma denomina "teoría política feminista", la tensión que existe entre el desarrollo (pobreza, desigualdad, niveles de alfabetización, salud, etc.) y problemas asociados a la cuestión del género, tales como la inequidad de las mujeres, la discriminación, la violencia doméstica, el abuso sexual, entre otros[732]. Todos estos fenómenos son entendidos por esta autora como circunstancias políticas y socialmente inequitativas que les dan a las mujeres capacidades humanas desiguales e impiden su participación en la vida pública de la comunidad[733]. De igual manera, argumenta que tanto la política internacional como el pensamiento económico

[732] Cf. M. C. NUSSBAUM, *Citadels of Pride: Sexual Abuse, Accountability, and Reconciliation*, W.W. Norton & Company, New York, 2021. Así, por ejemplo, para esta autora la inequidad de género está fuertemente relacionada con la pobreza. Cf. M. C. NUSSBAUM, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, New York, 2001. Cf. M. C. NUSSBAUM, *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, New York, 1999.

[733] M. C. NUSSBAUM, *Women and Human Development*, cit., p. 1.

deberían ser feministas y, por tanto, estar atentos a los problemas que enfrentan las mujeres a causa de "su sexo" en todo el mundo[734]. Adicionalmente, Nussbaum identifica que un ámbito de la vida que tiene especial incidencia en la inequidad de las mujeres es el concerniente a las tareas del cuidado, toda vez que es un trabajo que realizan las mujeres, en la mayoría de los casos, sin remuneración y sin reconocimiento, es decir, sin tener "sus derechos garantizados".

Para esta pensadora, la perspectiva de los derechos humanos ha probado ser valiosa para las mujeres, tanto para la articulación de sus demandas de justicia y equidad, como para crear nuevos eslabones entre esas demandas y las demandas de otros grupos subordinados. Sin embargo, para que esta posición tome fuerza y evite vicios asociados a las limitaciones que tiene el lenguaje de los derechos humanos en temas relativos a las libertades humanas, su intrínseca conexión con el proyecto civilizatorio occidental (crecimiento, progreso) y, especialmente, su fragilidad en la respuesta a los reclamos urgentes de las mujeres ante la violencia intrafamiliar y otros abusos, hace falta, a su modo de ver, un mecanismo alternativo o suplementario que esta autora encuentra en el enfoque de las capacidades promovida principalmente por Amartya Sen (así como por el liberalismo político). Ya en el segundo capítulo hemos hecho alusión a este enfoque liberal del desarrollo y hemos problematizado sobre todo la idea de libertad (asociada a factores como el de la pobreza y el crecimiento) que subyace a este modelo, especialmente desde la posición de la idea de raza. El diálogo con Nussbaum nos sirve de recurso para adentrarnos ahora al debate entre el desarrollo y el feminismo a partir de la posición del género, especialmente en términos de lo que significaría un trabajo teórico y político feminista en clave decolonial.

En este tipo de aproximaciones liberales se anida un cierto ideal (referente utópico) normativo-transcultural, según el cual todas las culturas están atravesadas por un principio de capacidades centrales que persigue el imaginario de una sociedad buena, libre, que respeta la "dignidad humana". Esto supone que hay que centrarse en lo que la gente realmente tiene posibilidades de hacer y ser, buscando siempre la intuición de una vida

[734] Sobre su trabajo a este respecto sugerimos ver M. C. NUSSBAUM, «Public Philosophy and International Feminism», *Ethics*, vol. 108, 4, 1998, The University of Chicago Press.

merecedora de la *dignidad* y *cuidado* del ser humano[735], por lo cual las capacidades deben ser una meta para todas las personas (fin), lo cual, a su vez, se sustenta en la idea según la cual las capacidades pueden ser objeto de consenso traslapado entre la gente que de otra manera tiene concepciones diversas sobre el bien[736].

Bajo esta perspectiva, las mujeres en "las naciones en desarrollo" tienden a ser asumidas como parte del proyecto desarrollista de dos formas: como personas que de manera generalizada no logran el ejercicio de sus capacidades; y como personas cuya situación presenta elementos problemáticos (ponen en evidencia la insuficiencia de enfoques tradicionales) para el análisis del desarrollo (especialmente porque exterioriza defectos de modelos analíticos basados en el PIB, los recursos, la utilidad y las preferencias, etc.). Sin embargo, gracias justamente al hecho de que la perspectiva de las capacidades se reconoce como principio normativo universal, se puede poner el "problema de las mujeres" en una agenda de política internacional[737].

Este universalismo, presente en enfoques como el del liberalismo, se sustenta en un acervo normativo "transcultural" que puede ser descrito así: las capacidades humanas preexisten a las prácticas articulatorias que las hacen posibles, lo que las libera, según postulados como los de la filósofa estadounidense, del estigma culturalista a partir del cual resulta poco apropiado utilizar conceptos que tienen su origen en una cultura para describir y valorar las realidades en otra, aún más cuando la cultura descrita ha sido colonizada y oprimida por la cultura de quien describe[738]. Para esta autora, los intentos feministas que usan el lenguaje universal de la justicia necesariamente están destinados a "ser acusados" de *occidentalizadores* y *colonizadores*, incluso si las categorías universales son

---

[735] M. C. NUSSBAUM, *Women and Human Development*, cit., p. 5.

[736] *Ibid.*, p. 6.

[737] Así expresa Nussbaum la necesidad de resignificar y/o reorientar el debate feminista en este plano: "La filosofía feminista se ha mostrado con frecuencia escéptica ante los enfoques normativos universales. Argumentaré que es posible describir un marco para una práctica filosófica feminista de este tipo, que sea fuertemente universalista, comprometida con las normas transculturales de justicia, igualdad y derechos, y que al mismo tiempo sea sensible a la particularidad local, y a las muchas formas en que las circunstancias dan forma no sólo a las opciones, sino también a las creencias y preferencias. Argumentaré también que un feminismo universalista no tiene por qué ser insensible a la diferencia o ser imperialista, y, al mismo tiempo, que un tipo particular de universalismo, enmarcado en términos de poderes humanos generales y su desarrollo, nos ofrece de hecho el mejor marco en el que situar nuestros pensamientos sobre la diferencia". *Ibid.*, p. 7.

[738] *Ibid.*, p. 36.

introducidas por las feministas que viven y trabajan dentro de la nación en cuestión[739]. Desde la perspectiva de esta filósofa, se trata de objeciones que abogan por una *imagen nostálgica* de una cultura feliz y armónica, y que olvidan con frecuencia que un asunto como la libertad, además de ser una cuestión relativa a los derechos, requiere de condiciones materiales (dadas frecuentemente bajo axiomas como los de empoderamiento y oportunidad) para el ejercicio de estos.

Si bien el terreno de la cultura a veces esconde tensiones que posibilitan la despolitización de imaginarios económicos (como bien lo hemos advertido en diferentes momentos de esta investigación), también involucra con frecuencia elementos con potencial emancipatorio que ponen de relieve pretensiones de dominación y control, además de hacer manifiesto visiones de mundo y prácticas alternativas al orden colonial-capitalista que subyace a los modelos desarrollistas, tal como hemos visto en el capítulo anterior. Otra cosa diferente es el "culturalismo ingenuo" que a veces asume visiones exotizantes del sujeto subordinado, colonizado, pero que no define el valor del pensamiento crítico decolonial que hemos intentado presentar y utilizar a lo largo de este trabajo. Nuestro argumento aquí es que este modelo, el de las capacidades, no reproduce imaginarios colonialistas simplemente por el hecho de ser occidental, además de su afán normativo universalista; como tampoco puede ser asumido como crítico o alternativo (incluso feminista) por la mera razón de involucrar a las mujeres en su propuesta analítica y proyectiva.

Con relación a lo primero, nuestro reparo tiene que ver, como lo hemos mostrado en diferentes momentos de este recorrido, con aquellos relatos (en este caso sobre la articulación entre el desarrollo y las mujeres) que se presentan como meta-saberes trascendentales, en campos como el de la experiencia económica. Aquí las capacidades, la dignidad humana, entre otras instancias, son vistas como categorías trascendentales, que pretenden alejarse de cualquier sesgo cultural o histórico (transcultural, antes que intercultural), pero al mismo tiempo y, a nuestra forma de ver, se substraen de un componente político. Con respecto a lo segundo, asociar problemas como el del "cuidado" con la noción de "dignidad humana" (ser humano como ser "digno de cuidado"), y con ello al problema de la inequidad de las mujeres, es una posición que corre un alto riesgo

[739] *Ibid.*, p. 37.

de caer en una lectura esencialista del género. No solo por el hecho de haberse dedicado históricamente a labores domésticas y especialmente al trabajo del cuidado, las mujeres pueden "proveer" pistas para desarrollar un modelo teórico, político, crítico y feminista, sino que la experiencia histórica de las mujeres podrá sentar el ejemplo de otra forma de pensar y actuar diferente, colectivamente, en la medida en que ponga de relieve el orden político patriarcal (constituyente, dador de sentido) sobre el cual se despliegan los registros de significación como el del desarrollo y los derechos humanos; adicionalmente, porque debe mostrar que la violencia de género es el mecanismo a través del cual se aprenden y se despliegan todas las otras formas de violencia, pues, como lo advirtiera Segato, el patriarcado es la primera pedagogía de poder y expropiación de valor, es decir, es la primera lección de jerarquía, aunque la estructura de esa jerarquía haya ido mutando en la historia[740].

Se trata de entonces de una tendencia universalista (universalismo dominante) que surge inevitablemente de un tipo de imperialismo moral e intelectual ("las capacidades humanas ejercen una reivindicación moral que debe desarrollarse"), de una forma de ordenamiento del mundo y de la sociedad que procede genealógicamente de un marco normativo totalizante, que se impone así mismo como universal, en este caso transcultural, y que se presume como "fin de la historia" (realización necesaria y unívoca de la razón humana), olvidando que las "condiciones materiales" que reclama para el desarrollo de las capacidades son en sí mismas *históricas* y *transitorias*.

Adicionalmente, encontramos que una lectura o un enfoque feminista de este tipo corre el riesgo de restringir la discusión del problema del reconocimiento a un asunto jurídico, normativo, más que político, expresado por ejemplo en cierto reduccionismo de la cuestión del género a un problema de "justicia" (de género), "teoría parcial de la justicia". Siguiendo la hipótesis de Amy Allen (que se alinea y se acerca a los postulados del feminismo decolonial[741]), podemos decir, de entrada, que esta limitación lleva al

[740] R. L. SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, cit., p. 16.

[741] Existe importante literatura que aporta elementos ilustrativos y relevantes en materia del feminismo decolonial latinoamericano, por lo cual vale la pena señalar al menos algunos trabajos relevantes en esta línea, además de los ya citados en secciones anteriores: Cf. Y. ESPINOSA-MIÑOSO, «Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica», *El Cotidiano*, 184, 2014, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco. Cf. Y. ESPINOSA-MIÑOSO; D. GÓMEZ-CORREAL; K. OCHOA MUÑOZ (EDS.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Universidad del Cauca, Popayán, 2014. Cf. X. LEYVA SOLANO; R. ICAZA (EDS.), *En tiempos de*

colapso de una mera *filosofía normativa*. Para Allen, la teoría crítica feminista necesita elementos de lo que ella denomina "diagnóstico explicativo", no solo de *utopía anticipatoria* (esto es, la dimensión propiamente normativa, que concierne a un futuro anticipado desde el cual se establece el ideal de la sociedad emancipada o de la sociedad buena). Para evitar dicho colapso (autoritarismo) en una simple filosofía normativa[742], así como para ser verdaderamente crítica y feminista, falta una dimensión que tome en cuenta las intersecciones entre género, raza, clase, sexualidad e imperio (y no vaya más allá de ellas[743]), es decir, el análisis de las relaciones de poder en toda su profundidad y complejidad, las relaciones de dominación y opresión que oprimen a los seres humanos e impiden la emancipación, generan crisis y patologías sociales[744].

El problema de limitar las posibilidades emancipatorias (decolonizadoras, en nuestro caso) a un referente único normativo (utopía anticipatoria) que esconde la pretensión del ideal de una sociedad buena (por ejemplo, libre de conflicto, que respeta la "dignidad humana" y que potencia las capacidades de las personas a través de las cuales llegan a ser "realmente humanos"), no es solamente que invisibiliza otros referentes normativos o concepciones diversas sobre el bien, sino además que tiene en su base la creencia implícita (ingenua y hasta peligrosa, en la medida en que muy a menudo estas visiones de lo bueno confraternizan con fundamentalismos) de que la liberación o

muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias. Tomo IV, CLACSO - Cooperativa Editorial Retos - ISS, Buenos Aires -San Cristóbal de las Casas, 2019. Cf. C. WALSH, «Sobre el género y su modo-muy-otro», *Cadernos de Estudos Culturais*, vol. 2, 20, 2018. Cf. R. ICAZA, "Decolonial feminist and global politics: Border thinking and vulnerability as a knowing otherwise", en Marc Woons, Sebastian Weier (eds.) *Critical epistemologies of global politics*, E-International Relations Publishing, Bristol, 2017. Cf. R. L. SEGATO, «Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial», en Karina Bidaseca, Vanesa Vazquez (eds.) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Ediciones Godot, Buenos Aires, 2011. Cf. O. CURIEL, «Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista», *Nómadas*, 26, 2007; Cf. W. HARCOURT; R. ICAZA, «Going Beyond the Comfort Zone: Reflections on the ISS Sexuality Research Initiative Interculture Dialogue on Sexuality, Reproductive Health, and Rights in Development», *Gender, Technology and Development*, vol. 18, 1, 2014.

742 Este tipo de expresiones las encontramos, por ejemplo, en los planteamientos de Nussbaum, traducido en formulaciones como la siguiente: "el objetivo de mi proyecto como un todo es proveer las bases filosóficas para un recuento de los principios constitucionales básicos que los gobiernos de todas las naciones deberían respetar e implementar como el mínimo básico de lo que requiere el respeto de la dignidad humana". M. C. NUSSBAUM, *Women and Human Development*, cit., p. 5.

743 De nuevo volviendo a Nussbaum para ilustrar el argumento: "Un feminismo internacional que vaya a tener algún efecto se verá rápidamente involucrado en la formulación de recomendaciones normativas que traspasen las fronteras de la cultura, la nación, la religión, la raza y la clase. Por lo tanto, tendrá que encontrar conceptos descriptivos y normativos adecuados para esa tarea". *Ibid.*, p. 34.

744 A. ALLEN, «Emancipation without Utopia: Subjection, Modernity, and the Normative Claims of Feminist Critical Theory», *Hypatia*, vol. 30, 3, 2015, pp. 515-516.

emancipación de un estado de dominación lleva necesariamente a la consecución de una sociedad libre de relaciones de poder y conflictividad. Leído desde la perspectiva de las capacidades, diríamos que el ideal normativo (transcultural) de "un ser humano digno y libre", así como una sociedad equitativa, desarrollada, promovida incluso mediante mecanismos como el de la justicia de género, no necesariamente desbloquea la dominación de género (fundado en el orden político patriarcal); mucho menos elimina el problema del subdesarrollo o la inequidad y, por tanto, resulta insuficiente para comprender dicho estado de dominación en sociedades donde la violencia de género se entrecruza con diversas relaciones de poder y donde a su vez es vivida a través de formas más sutiles, flexibles, culturales y simbólicas. Adicionalmente, es necesario entender que no hay algo así como una parte exterior del poder, un "afuera del poder", lo cual no necesariamente deviene siempre en un estado de dominación o, por el contrario, en idea de sociedad libre, buena, emancipada.

Para reducir la posibilidad de este riesgo, Allen llama la atención sobre la necesidad de un análisis preciso y específico de la dominación que aclare las estructuras de género, sexualidad y raza que se cruzan y traslapan con aquellas relacionadas con la clase, la cultura y el imperialismo poscolonial, teorizadas en un marco amplio. Así mismo, esta autora reconoce que los estudios académicos que se han producido en los últimos 20 años en la intersección de la teoría feminista y poscolonial han logrado grandes avances en este proyecto (análisis preciso de las estructuras de género, sexualidad y raza)[745]. Esta resulta ser precisamente una de las principales intuiciones que han motivado la presente investigación.

Así las cosas, y en sintonía con el propósito de discurrir en torno a la cuestión sobre la operatividad del poder colonial en "clave ontológica", este capítulo se dirigirá a indagar, en primera instancia, lo que significa el anclaje del género como eje constituyente del poder colonial, es decir, lo que se podría entender por un estado de dominación basado en el género como estrategia para el despliegue de relaciones coloniales de poder. Es importante anotar aquí que de Foucault hemos aprendido que un estado de dominación consiste en una condición que ocurre cuando un individuo o grupo social, a través e instrumentos que pueden ser tanto económicos como políticos o militares, llega a bloquear

[745] *Ibid.*, pp. 524-525.

un campo de relaciones de poder, inmovilizándolas y evitando cualquier reversibilidad de movimiento[746] (lo que anteriormente también hemos leído como anulación de la resistencia ontológica). En este sentido, nuestra hipótesis de lectura será que la empresa colonial logra capturar una serie de relaciones de poder mediante el mecanismo del género (orden político patriarcal), funcionales al despliegue desarrollista, a través de diferentes estrategias (como la feminización del sujeto colonial), relaciones que constituyen, a su vez, la matriz ontológica de poder colonial (diferencia ontológica colonial). Por otro lado, asumimos que dicho orden patriarcal (estado de dominación) puede ser revertido (de hecho, lo viene siendo) en un campo de relaciones móviles e inestables. En términos de una teoría política feminista decolonial, esto significa que, para desplazar un estado de dominación como el género (expresado en formas como la inequidad de las mujeres, la violencia doméstica, el acoso sexual, entre otras formas), hace falta primero transformarlo en un campo de relaciones de poder móvil y reversible (histórico y contingente), y para esto es necesario un trabajo político de desobediencia ontológica (que desde el capítulo anterior hemos descrito como *contra-poéticas* de la resistencia desde el nivel del afecto, o como estéticas de la *re-existencia*) que represente, impugne y revierta dicho estado de dominación en clave de desprendimiento y apertura (tal como lo hacen ya proyectos políticos feministas y movimientos sociales en diferentes partes del mundo).

Lo anterior nos permite vislumbrar algunos de los elementos que pretendemos cuestionar en el presente apartado. Hablamos, en primera instancia, de la intrínseca relación que parece tener el lenguaje del desarrollo y los derechos humanos, especialmente como garantes de la "dignidad humana". Este nivel de conexión viene dado por la centralidad del género en la constitución de la matriz ontológica colonial, el cual, a través de estrategias como la feminización del sujeto colonizado, inscribe una serie de disposiciones y relaciones de poder en el plano de la diferencia ontológica colonial, expresada también como diferencia sexual, para el caso de la violencia basada en el género. De otro lado, nos interesa introducirnos en la discusión alrededor del orden político patriarcal, para reconocer su profundidad histórica, las complejidades y riesgos al momento de analizar la construcción y naturaleza de los estados de dominación fundados

[746] Ver la entrevista realizada por H. Becker, R. Fornet-Betancourt y A. Gómez-Müller a Michel Foucault en 1984, publicada bajo el título *L´étique du soici de soi comme practique de la liberté*. M. FOUCAULT, *Dits et écrits II (1976-1988)*, Quarto-Gallimard, Paris, 2001, p. 1530.

sobre la estructura jerárquica y simbólica desplegada sobre dicho orden. Finalmente, la investigación nos lleva a plantearnos la pregunta en torno al *cómo* (praxis) decolonial y el papel fundamental del feminismo decolonial en la movilización (trabajo político) de alternativas a la matriz ontológica de dominación y exclusión.

5.1. Sobre la centralidad del género en la matriz ontológica colonial. Desarrollo, dignidad humana y violencia sexual

5.1.1. Diferencia sexual como diferencia ontológica colonial: del ego conquiro *al* ego fálico

La idea del ser humano como "ser digno y libre", que se esconde detrás de discursos desarrollistas, tal como lo notamos en el enfoque de las capacidades, presume la imagen de un ser humano "capaz" de desenvolver y ejercitar sus facultades humanas, a diferencia de otros seres vivos, tal como los animales. Esto tiene al menos dos implicaciones analíticas: por un lado, el hecho de que *hay ciertas funciones particularmente centrales en la vida humana*; por otro, el supuesto de que *hay algo que hace llevar a cabo estas funciones en una forma verdaderamente humana, no de una manera animal*[747]. Este tipo de supuestos parten de una cierta naturaleza humana, excepcional, que funciona como una imagen de sí, auto-proyección del sujeto occidental-moderno, no propiamente como negatividad, como género opuesto a otro, sino como afirmación de sí, para sí, como una conciencia afirmativa. En tal imagen, el hombre es libre de darse a sí mismo y a su entorno circundante una forma de razón, de sentido. En función de este acto primario de donación, que es lo que aparecería como lo que el hombre tiene propiamente de humano (libertad y razón), él mismo se ubica fuera de las condiciones y turbulencias del mundo y de la historia, puesto que el hombre aparece como lugar en que el mundo y la historia comparecen.

Lo que denominamos implicaciones analíticas o derivados del imaginario del ser humano "digno y libre" alberga una lógica binaria que radicaliza el dualismo ontológico al entrar en contacto con diferentes fuerzas políticas, económicas e incluso morales. El problema aquí no es propiamente el dualismo, pues, después de todo, muchas sociedades se han estructurado alrededor de dualidades, sino el grado de radicalidad e

[747] Cf. M. C. NUSSBAUM, *Women and Human Development*, cit., pp. 71-72.

inconmensurabilidad del binarismo, no solo en los planos del ser, sino en los agentes que conformarían la estructura ontológica de la matriz moderno-colonial. Dicho de otra manera, la estructura dualista se reconfigura por el *binarismo colonial* que se impone violentamente. Se trata de un proceso dicotómico y jerárquico a partir del cual se constituye la matriz ontológica colonial, que procede disectando, separando, atomizando, substrayendo los elementos del tejido común al que pertenecen[748].

Leído en términos de nuestra pesquisa, diríamos que de la creencia en la centralidad de ciertas funciones en la vida humana sobre las cuales se despliegan las posibilidades de racionalidad y libertad (en contraposición a funciones de carácter extensivo, accidental o material), se desprende el hecho de que, para efectuarlas, sea necesario un "modo de acción" propiamente humano que dignifica la condición humana y se aleja de otras formas de actuar de otro tipo de entes, de formas de vida e incluso de acciones humanas que no cumplen con este criterio dignificante[749].

Como hemos dicho en líneas anteriores, para que este modo de acción se lleve a cabo, hace falta un ideal normativo (utopía anticipatoria) de una sociedad buena que supone, a manera de privilegios, los criterios (capacidades) bajo los cuales el ser humano llega a ser realmente tal, digno: no es suficiente nacer como ser humano, hace falta llegar a serlo. Ciertamente, a partir del acto constituyente de donación de su afirmación, el ser humano despliega históricamente un ensamble de presupuestos con pretensión universalista, de cierta forma "autoritaria", que lo sitúan en un estado de superioridad (excepcional) de otras formas de vida como la vida animal y la vegetal, e incluso de otras formas de vida humana, que no dignificarían en sí misma la condición humana, o que no despliegan el "momento afirmativo de la humanidad"[750]. Si bien este movimiento se

[748] A esto Lugones lo llama "separación categorial" que distorsiona los seres y fenómenos sociales que existen en la intersección de las diferentes formas de violencia y opresión contra las mujeres. M. LUGONES, «Colonialidad y Género», cit., p. 82.

[749] Sobre este aspecto encontramos las siguientes palabras de Nussbaum: "Pensamos, con bastante frecuencia, que una vida se ha visto tan empobrecida que no merece la dignidad del ser humano, que es una vida en la que se continúa viviendo, pero más o menos como un animal, sin ser capaz de desarrollar y ejercitar las facultades humanas" M. C. NUSSBAUM, *Women and Human Development*, cit., p. 72.

[750] Este carácter autoritario de perspectivas como la de Nussbaum y que hemos descrito en líneas anteriores es reconocido también por Rita Segato, para quien las concepciones de una sociedad futura perfecta, a la que una eficaz apropiación del Estado y control administrativo deberían conducirnos triunfalmente, nunca han dejado de tornarse autoritarias. Según la pensadora argentina, la utopía no puede evitar un efecto autoritario; por eso lo mejor es retirar los ojos de la abstracción utópica, evolucionista y eurocéntrica proyectada en un futuro cuya real indeterminación e incerteza se presume pasible de control.

encuentra presente en el proyecto civilizatorio occidental y toma especial dinamismo en su versión erudita humanista, es gracias al evento fundante, constituyente de la conquista de América y con el despliegue de la diferencia ontológica colonial, que esta *afirmación de sí* sufre una mutación histórica, que presupone un doble movimiento: el del *ego conquiro* (el mandato colonial racial) y el del *ego fálico* (el mandato patriarcal de masculinidad)[751].

Vale la pena aclarar aquí que esta estructura ontológica no opera como un simple mecanismo de exclusión del otro dado, sino sobre todo de exclusión de la división, de la diferencia: la ontología moderna occidental funciona como una maquinaria de producir esencias. En consonancia con la argumentación de Segato, se puede decir que esta producción de esencias de la que se sirve la modernidad colonial aparece al mismo tiempo como producción de anomalías (desarrollo-subdesarrollo, por ejemplo), que terminan siendo justificadas, tamizadas (veladas, interiorizadas) por la grilla de un referente universal y, en clave multicultural, para luego ser reducidas, tipificadas y clasificadas en términos de identidades políticas iconizadas, y de esta manera ser reintroducidas como sujetos posibles (subjetividades) de la esfera pública. En palabras de la pensadora argentina, todo lo que no se adapte a ese ejercicio *de travestismo adaptativo* a la matriz existente, que opera como una gran digestión, permanecerá como anomalía sin lugar y sufrirá la expulsión y el destierro de la política[752].

Nuestra tesis, en este punto, de la mano del feminismo decolonial, será que el discurso de dignidad humana, que tiene intrínsecas relaciones con Occidente y bajo el cual se configura el imaginario de ciudadanía libre que promueve la razón desarrollista, esconde una estructura ontológica que sufre un doble viraje, una doble mutación con el proceso de conquista y colonización: primero, el hombre con minúscula (de sus tareas y espacio particulares, generalmente domésticos en el mundo tribal), se transforma en el Hombre con mayúscula (sinónimo y paradigma de Humanidad, de la esfera pública

---

Por el contrario, desde la perspectiva de Segato, deberíamos dirigirnos a las experiencias concretas que los pueblos de organización comunitaria y colectiva ponen en práctica para limitar la acumulación descontrolada y cohibir la grieta de desigualdad entre sus miembros. R. L. SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, cit., p. 26.

751 En palabras de Dussel: "El *sujeto* europeo que comienza por ser un 'yo conquisto' y culmina en la 'voluntad de poder' es un sujeto *masculino*. El *ego cogito* es el ego de un varón". E. DUSSEL, *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*, cit., p. 37.

752 R. L. SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, cit., p. 24.

colonial-moderna) y se enmascara bajo la figura del *ego conquiro* (raza); en segundo lugar, que la enunciación de la imagen del Hombre y su relato de dignidad humana remiten en última instancia a un mandato masculino, el sujeto masculino deviene el modelo de lo Humano en el espectro de la figura del *ego fálico* (género):

> La figura que va a establecer la dominación sobre los pueblos americanos es un militar, un ego violento y guerrero, que impone su "individualidad", para someter a otras personas, a otros pueblos, al otro. Dentro de este contexto, la "conquista" es una acción bélica, violenta, práctica que incluye dialécticamente al otro, "excluido", "dominado", obligándolo a incorporarse a la "Totalidad" dominadora como cosa, como ente, como instrumento, como oprimido. A la praxis guerrera y violenta de sometimiento, se une la praxis sexual del dominio de los cuerpos por el machismo de la cultura occidental. El conquistador, un "ego violento", "guerrero", era además un "ego fálico"[753].

Ya en el tercer capítulo habíamos señalado también dos formas de operación de la matriz ontológica colonial: la de una reducción de la multiplicidad de singularidades históricas a la unidad totalitaria y homogenizante trascendental, simetrización; y la del acto de toma de territorios, cuerpos y vidas humanas y no humanas (*ontologie de la prise*). En el capítulo anterior (cuarto) tratamos de leer la forma como estos dos principios se articulaban en estrategias, tal como la infantilización, para forjar un estado de dominación racial, y cómo, a su vez, tal estado podría ser desplazado y revertido a través de un trabajo político de relacionalidad, desobediencia y re-existencia. En este caso, y en congruencia con el propósito general de hacer visible la manera como la diferencia ontológica colonial despliega determinadas características existenciales fundamentales basadas en los mecanismos de raza y género, para el presente apartado nos permitimos sostener que, para llevar a cabo dicha doble mutación, hace falta una estrategia de feminización del sujeto colonizado que funciona de forma similar, en la medida que se desprende de la misma matriz ontológica, a partir de los principios de simetrización-homogenización y de la captura de cuerpos y territorios (*ontologie de la prise*).

Así las cosas, nos permitimos subrayar que, si la idea de dignidad enmascara un presupuesto de excepcionalidad humana, ésta (la excepcionalidad humana) invisibiliza el problema de la diferencia sexual. Encubrir este problema bajo el supuesto de una identidad femenina, como un asunto de reivindicación de derechos, una cuestión cultural antes que

[753] A. BARBOZA, *Sexo y Conquista*, UNAM, México, 1994, p. 85.

política, buscando un ideal de equidad, de vida buena, libre del antagonismo social y alejado de la lucha emancipatoria, lleva a seguir legitimando la tradicional división del mundo masculino y femenino (esencialismo despolitizador) y no ver la diferencia sexual como diferencia, sino, como lo afirma Alenka Zupančič, como una cuestión de pertenencia a dos mundos separados que, por otro lado, coexisten como partes integrales de un orden cósmico más alto (unidad de mundo), esto es, "partes que conocen su lugar"[754]. Por ello, esta autora sostiene:

> El poder hegemónico de la diferencia sexual consiste en su capacidad de inscribir el problema de la división y la diferencia en el mundo de la homogeneidad en el cual es basada la exclusión… Fundada en el nivel ontológico, la diferencia sexual está fuertemente anclada en el esencialismo: se convierte en un juego combinatorio de las esencias de la masculinidad y la feminidad. De tal manera que, para decirlo en el lenguaje de los estudios de género contemporáneos, la producción social de normas y sus subsiguientes descripciones encuentra una división ontológica prefabricada, lista para esencializar "masculinidad" y "feminidad" de inmediato[755].

Decir que tanto el movimiento del *ego conquiro* como el del *ego fálico* forman parte de una misma matriz hegemónica nos permite aquí agregar que el *ego fálico,* antes que orientarse a una cuestión de la *libido,* se orienta al *poder* y a un mandato de pares masculinos que demanda un reconocimiento y pertenencia a la colectividad. Por ello, Rita Segato apunta al hecho de que el empleo de términos como el de "violencia sexual" tiende a confundir debido a que, si bien agresiones de este tipo se ejecuten *por medios sexuales*, la finalidad no es del orden de lo sexual (como sería interpretarlo desde el nivel de la pulsión libidinal traducida en deseo de satisfacción sexual), sino del orden del poder, la dominación y la expropiación de valor (*conquistualidad* violadora y expropiadora permanente)[756].

El mismo Dussel, en su *Filosofía de la liberación*, ya presentaba una "dimensión erótica de la dominación colonial", donde se reconoce esta tendencia al poder presente en estrategias de dominación sexual. En consonancia con postulados freudianos (el falo definido como constituyente y activo, y la vagina como pasiva y constituida: objeto

[754] A. ZUPANCIC, *What IS Sex?*, MIT Press, 2017, p. 36.
[755] *Ibid.*, pp. 36-38.
[756] R. L. SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, cit., pp. 18-22.

sexual), el filósofo argentino presenta la cuestión del falo desde una posición de negatividad (el ser es, el no ser no es):

> "El falo es, la castración no es", es decir, la mujer no es; es sólo objeto, como lo era en la política el indio, el africano, el asiático, las naciones pobres, las clases oprimidas, el pobre. Si el yo constituyente es el "ego fálico", el ser del machismo, el fundamento de la totalidad alienante de la sexualidad es la "falicidad" (el falo en tanto falo, en tanto tal)[757].

Al asumirlo como "negatividad", parece ser que lo que realmente le interesa a Dussel no es propiamente el problema del falo, sino los efectos de la castración[758]. Visto el problema desde estas coordenadas, la dominación de la mujer (la mujer como no-ser) no concierne propiamente a un problema de anulación de su alteridad radical, de la desactivación de su resistencia ontológica, sino de la abolición de su condición fálica[759]. Lo problemático de esto es reducir el problema del poder a una relación de tipo amo-súbdito, es decir, a una mera cuestión de autoridad, de subordinación. Aquí se adopta una concepción formal del poder (que, entre otras cosas, es compartida también por tradiciones liberales y marxistas), donde éste es meramente asumido como *dominación*, en otros términos, como algo que unos tienen y lo utilizan contra otros que no lo tienen, como algo que opera solo jerárquicamente y que marca la diferencia entre unos que están arriba (dominadores y explotadores), y otros que están abajo (los dominados y explotados). Tal entendimiento resulta insuficiente para comprender la "violencia sexual" y la "cuestión

---

[757] E. DUSSEL, *Filosofía de la Liberación*, cit., pp. 103-104.

[758] Justamente este punto constituye un de las más grandes discusiones provenientes del psicoanálisis en diálogo con el feminismo. De manera especial, aparecen en este escenario los reparos de Judith Butler a Lacan en torno a la noción de falo como significante privilegiado y al problema de la constitución y transformación de los sujetos de sexo-género-deseo. A los ojos de Butler, Lacan queda atrapado en un gesto negativo-trascendental, al elevar la "falla constitutiva del sujeto", el obstáculo mismo que impide la realización completa del sujeto, a una dimensión (castración simbólica) *a priori* trascendental, con lo cual se ignora o desconoce la contingencia y la apertura del proceso histórico y se inclina más bien por un *núcleo de prohibición fundamental ahistórico*, limitación ahistórica *a priori* que restringe toda lucha política de antemano. Si bien Butler comparte el presupuesto lacaniano que afirma que el *sujeto de lo simbólico* es constituido a partir de la instauración de prohibiciones (negatividad), más bien opta por hacer una lectura crítica del psicoanálisis a partir de la cual propone concebir a las prohibiciones en su carácter productivo, pero ya no como estructuras simbólicas permanentes, sino como *relaciones de poder*. Cf. N. C. SUNIGA, «El falo en disputa. Judith Butler, lectora crítica de Jacques Lacan», *Diferencia(s)*, vol. 1, 1, 2015. Cf. J. BUTLER, *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona, 2007. Cf. J. BUTLER, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*, Paidós, Buenos Aires, 2010.

[759] Así lo expresa Dussel: "La totalidad mundada, entonces, es constituida desde un "ego fálico" y la mujer queda definida como un 'objeto pasivo' delimitado en cuanto no-yo: no-falo o castrada. A la mujer le queda la posición de dominada y reducida al no-ser en o ante la 'Totalidad-masculina'" E. DUSSEL, *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*, cit., p. 50.

del género" en las sociedades capitalistas del occidente contemporáneo, especialmente en el contexto histórico del desarrollo, donde éstas son experimentadas a través de formas más flexibles, culturales y simbólicas. De esta manera, el trabajo político emancipatorio se entiende como un acto de liberación de una condición de esclavitud, servidumbre o autoridad patriarcal (totalidad-exterioridad). En la medida en que se continúe asumiendo un estado tal de esclavitud-opresión (clave de análisis) y que las mujeres "ocupen su lugar", la transgresión de dualidades de género y de normas de género que sistemáticamente devalúan la feminidad se anularía, es decir, no se pondrán en cuestión las relaciones de poder que allí operan (y que son fundamentalmente patriarcales) y éstas seguirán siendo bloqueadas bajo discursos de dignidad humana.

Ciertamente, a través de las relaciones de dominación colonial se produce una reducción de la mujer al plano del no-ser (condición sub-ontológica), movimiento que en esta investigación hemos tratado de interpretar a la luz del concepto de diferencia ontológica colonial. Sin embargo, esto nos ha llevado a plantearnos en este punto que el problema del género (e incluso el problema de la raza) es un asunto central, constituyente de la matriz de poder colonial, no una cuestión accidental derivada de la misma. El fundamento de una tal "totalidad alienante de la sexualidad" no es el "falo" en tanto "falo" (condición biológica fálica, que en el caso de la mujer se expresa como negación, como castración), como dijera Dussel siguiendo a Freud, sino el orden político patriarcal, histórico, que produce esencias, lugares, temporalidades, homogenizaciones basadas en la desigualdad (como significante de la desigualdad misma). Asumirlo de esta manera sería seguir considerando el problema de la diferencia sexual desde una posición esencialista que legitima la división de los mundos masculino y femenino, mundos separados que coexisten como parte de una totalidad (unidad de mundo), pero que, en ella misma, tienen bien definidas sus fronteras.

De aquí que el argumento de feminización del sujeto colonizado tome fuerza en el análisis de la dominación basada en el género. El *ego fálico*, como significante totalizador y alienante de la sexualidad, deshistoriza al sujeto colonizado a través de la toma del cuerpo y del declive feminizador y, con ello, vacía su politicidad, expropia su valor:

> El conquistador utiliza el 'falo' como extensión de su espada para "colonizar" la sexualidad del otro. La colonización o dominio del cuerpo de la mujer indígena es

> parte de una cultura que se basa sobre el dominio del cuerpo del varón. A éste se le explotará por el trabajo[760].

El cuerpo (cuerpo femenino o feminizado) aparece, así, como la *primera colonia*. Con esto no nos referimos a argumentos como el hecho de que las mujeres hayan tendido a ser históricamente reducidas, sometidas, esclavizadas (amo-súbito), sino al acto esencialista, afirmativo (homogenizante) y de captura (cuerpo-territorio) que nos devela la diferencia ontológica colonial[761]. Dijéramos aquí que la lectura dusseliana, entre otras apuestas críticas sobre el papel del género en la reproducción de relaciones coloniales de poder provenientes incluso de autores del pensamiento decolonial[762], se restringe al primer movimiento afirmativo, que hemos señalado anteriormente y que hemos etiquetado bajo la figura del *ego conquiro*, pero no avanza necesariamente a denotar el segundo desplazamiento, a través del cual el Hombre moderno-occidental-masculino deviene modelo de la dignidad humana, apropiador del cuerpo del otro y expropiador de valor, que responde al mandato patriarcal de masculinidad de la humanidad[763].

---

760 A. BARBOZA, *Sexo y Conquista*, cit., p. 96.

761 Cf. R. ICAZA, «Sentipensar los cuerpos cruzados por la diferencia colonial», en Xochitl Leyva Solano, Rosalba Icaza (eds.) *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias. Tomo IV*, CLACSO - Cooperativa Editorial Retos - ISS, Buenos Aires -San Cristóbal de las Casas, 2019. Cf. L. CABNAL, «El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra», en Xochitl Leyva Solano, Rosalba Icaza (eds.) *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias. Tomo IV*, CLACSO - Cooperativa Editorial Retos - ISS, Buenos Aires -San Cristóbal de las Casas, 2019.

762 Ver por ejemplo también las críticas que hace María Lugones a las limitaciones analíticas de posiciones de autores como Aníbal Quijano: "No he encontrado una caracterización del concepto o fenómeno género en lo que he leído de Quijano. Me parece que en su trabajo Quijano implica que la diferencia de género se constituye en las disputas sobre el control del sexo, sus recursos y productos. Las diferencias se configuran a través de la manera en que este control esté organizado. Quijano entiende al sexo como atributos biológicos que llegan a ser elaborados como categorías sociales. Contrasta el sexo como biológico con el fenotipo, el cual no incluye atributos biológicos de diferenciación… Quijano reduce el género a la organización del sexo, sus recursos y productos y parece caer en cierta presuposición respecto a quién controla el acceso y quiénes son constituidos como «recurso». Quijano parece dar por sentado que la disputa por el control del sexo es una disputa entre hombres, sostenida alrededor del control, por parte de los hombres, sobre recursos que son pensados como femeninos. Los hombres tampoco no parecen ser entendidos como «recursos» en los encuentros sexuales. Y no parece, tampoco, que las mujeres disputen ningún control sobre el acceso sexual. Las diferencias se piensan en los mismos términos con los que la sociedad lee la biología reproductiva". M. LUGONES, «Colonialidad y Género», cit., pp. 83-84.

763 Así explica Segato esta idea de mandato: "La idea de mandato hace referencia aquí al imperativo y a la condición necesaria para la reproducción del género como estructura de relaciones entre posiciones marcadas por un diferencial jerárquico e instancia paradigmática de todos los otros órdenes de estatus racial, de clase, entre naciones o regiones". R. L. SEGATO, *Las estructuras elementales de la violencia*, cit., p. 13.

Ya en el segundo y tercer capítulo de esta investigación habíamos advertido, de la mano de Lugones, que una "gramática de la indiferencia" opera tanto en el nivel de la vida cotidiana como en el de la teorización de la opresión y la liberación. No se trata solamente de una cuestión de ceguera epistemológica cuyo origen radica en una separación categorial (de raza, género, clase y sexualidad)[764]; no es una omisión que concierna a cuestiones metodológicas o conceptuales, sino que atañe a la postulación de la diferencia sexual y la violencia basada en el género (a partir de estrategias como la de la feminización del sujeto colonizado) como un problema político, y a situar tal diferencia en el contexto del antagonismo social y de la lucha emancipatoria. Es aquí donde el feminismo decolonial toma partida, no empezando por afirmar una identidad femenina (para reivindicación de los derechos de las mujeres, por ejemplo), sino por develar el hecho de que una buena parte de la raza humana no existía en un sentido político, en un contexto de la conquista de América, así como la paralela formulación de la dignidad humana como principio normativo y, a su vez, mostrando que dicha no existencia, esta invisibilidad política, actualmente funciona como una homogeneidad del espacio político. En palabras de Alenka Zupančič, este trabajo político debe poner en cuestión la "unidad de mundo", basada en una masiva supresión, subordinación y exclusión. Así lo explica la filósofa eslovena:

> Esta exclusión no es una exclusión de la identidad femenina, por el contrario, la mitología de la identidad femenina es precisamente aquello que hace posible la exclusión y lo que la sostiene. El tema de la identidad femenina sostiene la diferencia y la exclusión en el nivel pre-político, en el nivel de pertenencia de los dos mundos diferentes[765].

Lo que nos permite leer el problema del género en el mundo colonial en clave ontológica es la comprensión de que el poder hegemónico de la diferencia ontológica colonial, asumida aquí en términos de diferencia sexual, consiste en inscribir el problema de la división y la diferencia en el plano de la homogeneidad (producción de esencias) en el cual se funda la exclusión. Justamente en esto consiste la estrategia de la feminización del sujeto colonial. A diferencia de la estrategia de infantilización, que aparece presentada por autores como Hegel como un estado transitorio (en la medida en que el niño tarde o

[764] M. LUGONES, «Colonialidad y Género», cit., p. 76.
[765] A. ZUPANCIC, *What IS Sex?*, cit., p. 37.

temprano accederá progresivamente a la edad adulta, como un destino necesario del devenir histórico de la humanidad), el proceso de feminización denota una condición de mayor permanencia[766] (larga duración), puesto que, aun llegando a una etapa adulta, el sujeto feminizado se constituye a través de la sujeción a la tutela, protección y vigilancia, tal como lo hace el esposo sobre su mujer:

> La colonialidad es un orden de cosas que coloca a la gente de color bajo la observación asesina y violadora de un *ego* vigilante. El objeto privilegiado de la violación es la mujer. Pero los hombres de color también son vistos con estos lentes. Ellos son feminizados y se convierten para el *ego conquiro* en sujetos fundamentalmente penetrables... Lo que me interesa hacer claro aquí, por el momento, es que la racialización opera a través de un manejo peculiar del género y el sexo, y que el *ego conquiro* es constitutivamente un *ego fálico* también[767].

Así las cosas, en términos de Maldonado-Torres, el hecho de que se asuma al sujeto colonizado en un "objeto penetrable" reporta al menos tres momentos de significación del movimiento del *ego fálico*: 1) la sexualidad masculina como causa de la agresión; 2) la feminización de enemigos como dominación simbólica; y 3) la dependencia en la explotación del trabajo de la mujer. Para este autor, estos aspectos se articulan y se naturalizan en relación con la idea de la inferioridad intrínseca de sujetos de color, en la idea de raza que comienza a emerger y a propagarse de forma global a partir de la conquista y colonización de las Américas[768].

5.1.2. Feminización del sujeto colonial en la conquista de América

Para llevar a cabo el doble movimiento afirmativo (el del *ego conquiro* y el del *ego fálico*) de proyección de sí, la empresa colonialista despliega un conjunto de artificios, tales como el mismo discurso de dignidad humana que, como hemos dicho, enmascara la diferencia sexual. Este discurso pone de relieve la necesidad del evento "americano" como condición de posibilidad del mundo moderno-colonial, pero además como requisito para

---

[766] Ver por ejemplo la tesis sostenida por Karina Ochoa a este respecto. K. OCHOA MUÑOZ, «El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización», *El Cotidiano*, 184, 2014, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco.

[767] N. MALDONADO-TORRES, «Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto», cit., p. 138.

[768] *Ibid.*, p. 139.

la universalización de los intereses de dominación eurocéntricos. Los debates teológicos-humanistas en torno a los derechos de los indios así lo demuestran:

> Y así, en el comienzo de la modernidad, cuando tiempo después Descartes descubrirá y corroborará irreversiblemente en Europa un espantoso dualismo antropológico, llegan los conquistadores hispánicos a América. La concepción fálica del mundo europeo-medieval viene ahora a sumarse a la sumisión a la que se han visto llevados los indios vencidos. Los "hombres varones" –dice Bartolomé de las Casas– son reducidos "oprimiéndoseles con la más dura, horrible y áspera servidumbre"; pero esto con los que han quedado vivos, porque muchos han muerto; sin embargo, "comúnmente no dejan en las guerras la vida sino los mozos y las *mujeres"*. El conquistador, *ego fálico* armado de caballos, perros, espadas de hierro, mata o domina al varón indio, y se "acuesta" con la india: las indias "quedan amancebadas con los dueños de las casas o estancias u obrajes, o con mestizos o mulatos o negros, gente desalmada[769].

Las disputas entre De Sepúlveda, De Vitoria y De Las Casas, antes que nada, dejan en evidencia una esfera englobante (universal y pública) de la realidad: el sujeto masculino, modelo de lo humano. En sintonía con lo planteado por Karina Ochoa, asumimos esta estrategia de *feminización* del otro-colonizado como un punto de partida (y no como una consecuencia), como un elemento constitutivo de la colonialidad, del sistema mundo-moderno-colonialista y de su *ethos* universalizante[770]. La pregunta que nos planteamos aquí no es por saber si hay o no una justificación patriarcal en el discurso de la dignidad humana, sino: ¿cómo es que el sujeto masculino llega a gozar de tener la capacidad (privilegio, estatus) de apoderarse del ejercicio de la toma de decisiones (dimensión política) que afectan la colectividad (deliberación sobre el bien común) en el mundo colonial? De entrada, podríamos responder que esto se produce a través de la feminización, que se efectúa gracias al *carácter pornográfico* de la mirada colonizadora[771], del *ego fálico*. Para desarrollar esta idea, nos parece importante explorar

---

769 E. DUSSEL, *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*, cit., p. 100.

770 En palabras de la autora: "… Consideramos que hacer visible la *feminización* del *otro/indio* y la *misoginia* inscrita en la violencia genocida, no sólo como "códigos de comportamiento", sino como elementos constitutivos del *ethos* colonial moderno, nos permite una compresión de las relaciones estructuradas por el orden colonial, pues éstas explican la articulación transversal entre la condición de raza y la condición de sexo-género". K. OCHOA MUÑOZ, «El debate sobre las y los amerindios», cit., p. 18.

771 Con esto pensamos en el movimiento de exteriorización del sujeto colonizado, de reducción de su condición de humanidad bajo la observación cosificadora y exotizante del aparato colonialista a una entidad sexualizada, violentable y violable. En palabras de Segato: "Las mujeres y la misma aldea se vuelven ahora parte de una externalidad objetiva para la mirada masculina, contagiada, por contacto y mímesis, del mal de la distancia y exterioridad propias del ejercicio del poder en el mundo de la colonialidad. La posición de los hombres se tornó ahora simultáneamente interior y exterior, con la

la forma como se da en el contexto de la conquista de América, según los términos empleados por Maldonado-Torres, el carácter de significación del *ego fálico*, a saber, la dimensión (simbólica) de la feminización del sujeto colonizado como determinante de la colonización de América.

En conexión con la hipótesis de Joshua Goldstein, el filósofo puertorriqueño reconoce el fenómeno de la conquista como una extensión de la violación y explotación de las mujeres en tiempos de guerra, por lo cual, para comprender lo que pasa con la conquista y la subsecuente colonización (fenómeno colonial), es necesario entender esta *generización* de la guerra (en palabras de Goldstein: *the universal gendering of* war[772]; o en los términos de Maldonado-Torres: no-ética de la guerra), a través de la cual emergen mecanismos de dominación, como el mismo discurso de dignidad humana, que esconden estrategias de exclusión y discriminación, tal como el *escepticismo misantrópico*, al cual hace referencia Maldonado-Torres o, en nuestro caso, la *feminización* del sujeto colonial. Decir que lo que pasa en la conquista de América es una extensión de la violencia contra las mujeres en tiempos de guerra nos lleva a entrever que en esta forma particular hay ciertas condiciones estructurales, que atañen directamente a la diferencia sexual, que incluso preceden a dicho evento, es decir, una dimensión estructural de la violencia donde se funden en un solo andamiaje sexo y poder[773]:

> En las innúmeras invasiones de un pueblo por otro, las hembras del conquistador siempre, o casi siempre, han servido para saciar los apetitos de los vencedores e, inevitablemente, para engendrar en ellas una estirpe mestiza. Mestizos son casi todos los pueblos de Europa y, en mayor o menor grado, todos los del planeta. Lo sorprendente del caso americano, en todo caso, son las proporciones de la miscegenación que acabó creando un mundo nuevo… La conquista de América, en

exterioridad y capacidad objetificadora de *la mirada colonial*, simultáneamente administradora y *pornográfica*… la sexualidad se transforma, introduciéndose una *moralidad antes desconocida*, que reduce a objeto el cuerpo de las mujeres y al mismo tiempo inocula la noción de pecado, crímenes nefandos y todos sus correlatos. Debemos atribuir a la exterioridad colonial moderna –exterioridad de la racionalidad científica, exterioridad administradora, exterioridad expurgadora del otro y de la diferencia… ese *carácter pornográfico de la mirada colonizadora*". Cursivas ajenas al texto. R. L. SEGATO, «Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial», cit., p. 37.

772 Cf. J. GOLDSTEIN, *War and Gender. How Gender Shapes the War System and Vice versa*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

773 Rita Segato irá mucho más lejos y dirá a este respecto que la violencia sexual es la primera escuela de todas las otras formas de violencia. Para ella, la cuestión de género es la piedra angular y eje de gravedad del edificio de todos los poderes. Mas adelante desarrollaremos mejor esta idea. Cf. R. L. SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, cit.

> su conjunto, fue un largo y doloroso proceso donde abundó la brutalidad, el latrocinio, el sometimiento, la esclavización, el desprecio por el otro[774].

Ciertamente, en su estudio, Herren muestra que los vejámenes de guerra y las brutalidades que los conquistadores españoles cometieron con la población indígena en el siglo XVI en el "Nuevo mundo" (como se puede corroborar también en el amplio campo de literatura existente respecto a este tema) emulan en aspectos sustanciales lo que se había hecho en Europa a lo largo de la historia reciente "con la justificación de esa contradictoria ideología caballeresca y del espíritu de Cruzada que solía enmascarar una codicia superlativa y una lujuria descontrolada"[775]. Así, por ejemplo, la idea de Cruzada aparece en este contexto como una *superestructura ideológica* que fue empleada en Europa y luego en América como factor anímico, de prestigio, de estatus, para la guerra y la conquista[776]. En otras palabras, en términos de dominio y control militar, los españoles no introducen algo mayoritariamente novedoso en América. Los usos y las costumbres de la guerra en ese momento desplegada son, en buena parte, un patrimonio del mundo occidental europeo. Así, por ejemplo, entre estos códigos culturales encontramos que las mujeres no solo eran vistas como objetos para satisfacer el deseo sexual y las necesidades de reproducción y crianza de la prole de los hombres, sino también y, sobre todo, una fuerza de trabajo servil o esclava de sobremanera funcional para atender a las necesidades de alimentación, higiene y sanidad de los varones[777].

Ahora bien, como se sabe, la Iglesia Católica tuvo una injerencia directa en la empresa colonizadora, no solo en su labor evangélica, sino también en una particular función política, representada en el despliegue de una férrea moralidad, que entre otras cosas hacía eco en el discurso humanista. Así pues, es en medio de este ambiente codicioso, erótico, lujurioso de la guerra en el que emerge América, sumado al obsesivo acento, la moral y la represión que la fe católica ponía en los pecados de la carne, en el que se producen los debates políticos y jurídicos del "Nuevo Mundo". Esto se convirtió en un caldo de cultivo para una hipererotización de la sociedad colonial y, por supuesto,

---

[774] R. HERREN, *La conquista erótica de las Indias*, Planeta, Buenos Aires, 1991, pp. 13-14.
[775] *Ibid.*, p. 34.
[776] *Ibid.*, p. 36.
[777] *Ibid.*, p. 53.

la feminización del sujeto colonizado[778]. No es de extrañar justamente que, por esta razón, o mejor, por la sinergia de estos factores, se implementaran diversas prácticas que podrían leerse como "violencia sexual", pero que son, ante todo, parte de una estrategia guerrerista de dominación y de exhibición del poder. Una de éstas fue precisamente la violación, entendida en este contexto como un método de conquista, quizás el primero, el más efectivo, el más simbólico (el cuerpo como primera colonia).

Con esto no pretendemos decir que la violación sea una práctica de violencia desplegada exclusivamente en el contexto de la conquista de América; tampoco que este tipo de acciones no se desplegaran en el mundo precolombino. Por el contrario, pensar en términos estructurales este tipo de violencia nos lleva a entender que su anclaje en un orden de poder mucho más amplio y que excede el dominio mismo del mundo colonial fue lo que facilitó no solo la naturalización de la violencia sexual, el despliegue de patrones de género en la organización social, sino además la colonización y la operatividad del poder colonial, así como la emergencia de una nueva sociedad mestiza[779]. Sobre este argumento Segato expresa su posición:

> La conquista misma hubiera sido una empresa imposible sin la preexistencia de ese patriarcado de baja intensidad, que torna a los hombres dóciles al mandato de masculinidad y, por lo tanto, vulnerables a la ejemplaridad de la masculinidad victoriosa; los hombres de los pueblos vencidos irán así a funcionar como pieza

[778] Existe información sobre diversos imaginarios (que pasaban en torno a figuras como la del buen salvaje, del indígena como alguien inocente, hasta mitos de perversión o desvío sexual) que reflejaban este *carácter erótico* de la dominación colonial o sexualización de la sociedad en el naciente "Nuevo Mundo". En términos de Aracely Barboza, "la seducción que el Nuevo Continente ejerció sobre los viajeros se debió a que América desde su invención en la mente de los occidentales fue concebida *como mujer virgen a la que había que desflorar y violentar*, es por lo mismo que tenía un fuerte atractivo sexual para quienes, expuestos a largas travesías marítimas y largos intervalos de abstinencia, llegaban al Nuevo Mundo ávidos de experiencias sexuales". Cursivas ajenas al texto. Cf. A. BARBOZA, *Sexo y Conquista*, cit., p. 73.

[779] La descripción que hace Barboza sobre este fenómeno nos puede dar un ejemplo de la forma como se desplegaron formas de violencia en el contexto de la Conquista sobre la base de prácticas e imaginarios patriarcales que ya en el mundo precolonial: "Los españoles no tuvieron que vencer muchos obstáculos para la mezcla de sangre, pues desde que llegaron a América, fueron recibidos con hospitalidad por los aborígenes quienes en prueba de amistad les ofrecieron a sus mujeres. Otro factor que hizo que les entregasen a sus mujeres fue el que a los tales se les tenía como a dioses y querían que sus mujeres quedaran preñadas para "hacer generación". […] La conquista de México ofrece claros ejemplos de cómo los indígenas fueron quienes en un principio promovieron la mezcla de sangre, mediante el regalo de mujeres ya sea para emparentar con los "dioses", o bien para promover alianzas militares, por parte de los aliados de Cortés, en su afán de rebelarse contra el imperio azteca".*Ibid.*, pp. 82-83.

> bisagra entre dos mundos, divididos entre dos lealtades: a su gente, por un lado, y al mandato de masculinidad, por el otro [780].

Así mismo, considerar esta dimensión estructural de la violencia nos permite leer que formulaciones normativas como la de la *teoría de la guerra* justa de De Vitoria y el *Derecho de gentes* (que referíamos en el tercer capítulo) fueron posibles gracias al movimiento del *ego fálico*, el de la feminización del sujeto colonial. En dicho capítulo advertíamos que para pensadores como Francisco de Vitoria ninguna persona o autoridad previamente establecida puede disponer *per se* de pueblos no-cristianos y de sus tierras[781]. Con esto, se sitúa la cuestión sobre posesión de tierras dentro del ámbito de las leyes humanas. De esta forma, el "descubrimiento del Nuevo mundo" no constituía en sí mismo, en términos de dicho debate jurídico, un título legítimo para la adquisición y toma de la tierra. Esto solo fue posible debido al argumento humanista de la dignidad humana: esto es, el supuesto de "mala fe, a partir del cual se considera que, siendo los indígenas también humanos (aunque sea en su condición de bárbaros), y a pesar de sus "limitadas disposiciones cognitivas, culturales y afectivas", son acreedores de capacidades para efectuar acciones como el despojo de territorios u otro tipo de prácticas bélicas (pretendida neutralidad) y, por tanto, su sumisión a través de la guerra se hace totalmente justa. Entre otras cosas, este supuesto señala que los indígenas tenían capacidad racional, es decir, tienen una cierta igualdad con los españoles, y en general con el modelo de humanidad, por lo cual pueden entender las normas universales (derechos); así mismo, este argumento asumía que se puede esperar de los indígenas el respeto de dichas normas, y al respetarlas también se les respeta a ellos porque es justamente lo que hace posible la "dignidad humana". De esta manera, la guerra justa se hace plausible cuando esas normas que adquieren carácter universal no se respetan. Así las cosas, los criterios para definir esta "igualdad ontológica" (a través de la cual se sustenta la pretendida universalidad del argumento jurídico de la guerra) están formulados dentro de los marcos ontológicos y epistemológicos coloniales, y la negación de la diferencia está en el centro de esta definición de lo humano. En otras palabras, lo que dicho argumento humanista considera

[780] R. L. SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, cit., p. 19.

[781] Cf. F. DE VITORIA, *Reelecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Tercera Edición, Espasa-Calpe, Madrid, 1975.

ser el potencial de los indígenas de convertirse en españoles (humanos) es, al mismo tiempo, aquello a través de lo cual niegan su humanidad[782].

El acto *constitutivo* en el que América pasa a ser condición de posibilidad de la modernidad (resignificación de dinámicas históricas, geopolíticas, etc.) se convierte en un fenómeno *constituyente* en el que prácticas como la "*guerra* justa" contra los indígenas (así como las sistemáticas violaciones, entre otras estrategias de conquista) devienen un acto humanizador, pacificador, moralizador. Con esto, el sujeto colonizado queda relegado a una posición de permanente protección y dependencia, sujeto a la tutela, protección y vigilancia de la mirada pornográfica del *ego fálico*[783], es decir, feminizado a partir de la misoginia inscrita en la violencia genocida, tal como lo plantea Karina Ochoa. El exterminio y la brutalidad de la guerra se canalizan en un referente normativo-moral que tiene efectos ontológicos en la producción de la realidad, las coordenadas de la zona del no-ser[784], en la medida que se asume como un estado esencial, no propiamente transitorio. Hay, pues, en este contexto, una justificación moral, incluso simbólica, que se ancla en el ámbito de los deseos y afectos desde donde se *desprende* la necesidad de dominar y *exhibir* prestigio, estatus. Esto es lo que Rita Segato reconoce como el "mandato moralizador de la masculinidad" (deseo de la guerra como exteriorización del tributo para la pertenencia a la comunidad, en este caso, el "Nuevo Mundo", la modernidad)[785], idea que retomaremos en el próximo apartado. Por ahora, baste decir que este imperativo moralista sucumbe a la mirada pornográfica colonial y con ello la

---

[782] J. SUÁREZ-KRABBE, «¡El emperador está desnudo! Crítica de las prácticas hegemónicas de derechos humanos y desarrollo y alternativas desde el sur global.», cit., p. 83.

[783] En palabras de Segato: "Las presiones que impuso el colonizador sobre las diversas formas de la sexualidad que encontró en el incanato han sido relevadas por Giuseppe Campuzano en crónicas y documentos del siglo XVI y XVII... En ellas se constata la presión ejercida por las normas y las amenazas punitivas introducidas para capturar las prácticas en la matriz heterosexual binaria del conquistador, que impone nociones de pecado extrañas al mundo aquí encontrado y propaga su *mirada pornográfica*". Cursivas ajenas al texto. R. L. SEGATO, «Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial», cit., p. 43.

[784] Así lo expresa Julia Suárez-Krabbe: "En otras palabras, los procesos de exterminio estaban íntimamente relacionados con el desarrollo del derecho, incluyendo el legislativo, el judicial y sus demás instrumentos, tal y como lo conocemos hoy. Todos ellos tuvieron *efectos ontológicos* fundamentales; generaron una realidad que estableció la *zona del no-ser.* Estos procesos de exterminio en los que la blancura comenzó a emerger como sobredeterminación y sobrerrepresentación, como el despliegue de una forma específica de poder hegemónico, son parte del poder colonial. En esta sobrerrepresentación y sobredeterminación reside no sólo el derecho, sino también la propia noción de desarrollo, incluyendo su correspondiente temporalidad". Cursivas ajenas al texto. J. SUÁREZ-KRABBE, *Race, Rights and Rebels. Alternatives to Human Rights and Development from the Global South*, cit., p. 52.

[785] Cf. R. L. SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, cit.

violencia sexual, sistemáticamente ejecutada como estrategia de guerra en la conquista y colonización de las Américas, pasa desapercibida, queda encubierta y de alguna manera legitimada en el discurso colonial de la dignidad humana y, sobre todo, por el modelo de masculinidad allí reivindicado: "el mandato de masculinidad, si no legitima, definitivamente ampara y encubre todas las otras formas de dominación y abuso, que en su caldo se cultivan y de allí proliferan"[786].

Como lo muestra Barboza, el mismo fray Bartolomé de las Casas evidenció un cierto "perfil moral", a partir del cual ponía de relieve la vileza de los protagonistas de la conquista, de los hombres que se ufanaron de poseer la suficiente autoridad moral para ir a "redimir" a los paganos[787]. El punto aquí es que las diversas justificaciones que toman lugar para el empleo de este tipo de violencia, bien sea de carácter religioso, étnico, humanista, etc., eluden (ocultan) la primordial discriminación y opresión que ha sufrido una amplia parte de la humanidad, aquella que ha sido objeto de la estrategia de feminización, reproduciendo incluso otro tipo de discursos imperialistas[788], y que queda en evidencia de forma cínica, es decir, queda puesta al descubierto en su extrema crueldad, en las guerras de conquista: "En este sentido, se puede argumentar que se ha constituido

[786] *Ibid.*, p. 21.

[787] En palabras de fray Bartolomé de las Casas: "Los indios no tienen más que una mujer conforme a la necesidad que les inspiró su naturaleza: los españoles usan de muchas libre y públicamente, hasta el exceso de haber hombres con catorce concubinas conocidas. ¿Predicarán bien la castidad a los indios? Los indios han sido favorecidos por la naturaleza en complexión templada (...) los españoles seglares son orgullosos, coléricos, soberbios, roban, matan, y hacen mal con fiereza, crueldad, y mil señas de inhumanidad: ¿predicarán bien las virtudes morales? (...) ¿Cómo podrá esperarse que tales hombres cuiden bien de la religión y de la moral de los indios?". B. DE LAS CASAS, *Coleccion de las obras del venerable obispo de Chiapa, don Bartolomé de las Casas, defensor de la libertad de los americanos*, Moreau, Paris, 1822, p. 269. Citado por A. BARBOZA, *Sexo y Conquista*, cit., p. 91.

[788] Sugerimos ver, por ejemplo, el trabajo de Daniel Castro a este respecto, quien, a partir de una relectura de la obra de fray Bartolomé de las Casas, muestra que, más allá de la mitología tejida en torno a la defensa de la causa indígena por parte del clérigo, la realidad histórica evidencia que su labor era en gran medida una extensión del imperialismo español. Desde este punto de vista, De las Casas simplemente ofreció a los nativos otra cara del imperio: un imperialismo paternalista, eclesiástico, revestido de un humanismo doble-moralista. A partir de una revisión exhaustiva de los escritos de este consagrado humanista, así como de una amplia literatura histórica, Castro evidencia que, a pesar de los muchos años en las Américas, el fraile pasó muy poco tiempo entre los pueblos indígenas y prácticamente no hizo ningún esfuerzo por aprender sus idiomas. En su labor y discurso se vio a sí mismo (afirmación de sí) como un emisario de una cultura superior con el mandato divino de promover (imponer) un conjunto de ideas, dogmas e imaginarios a los colonizados. Cf. D. CASTRO, *Another Face of Empire: Bartolomé de Las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism*, Duke University Press, Durham, 2007.

como una 'tradición' histórica, en el proceso de expansión bélica de las sociedades patriarcales, el abuso sexual de lo masculino sobre lo femenino"[789].

Así mismo, la violencia sexual queda excluida de todo debate, de toda deliberación sobre asuntos como el bien común y las cuestiones que afectan al colectivo. De este modo, se produce un cambio de paradigma respecto de los espacios en la vida comunal, de forma que las mujeres que en el mundo precolombiano tenían algún tipo de participación activa en la vida de la comunidad, con el movimiento afirmativo del *ego fálico* y la mirada pornográfica, ahora quedan identificadas con el espacio doméstico, como un lugar estático, prefijado y cerrado, lo cual conlleva su consecuente despolitización, pues, además de cumplir funciones sexuales y reproductivas, su aporte se concentró fundamentalmente en el trabajo doméstico y del cuidado. De esta forma, en este cambio de registro, lo doméstico se vincula con lo femenino y lo público con lo masculino, al tiempo que lo doméstico con lo reproductivo y lo público con lo político:

> A partir de esa mutación histórica de la estructura de género, al mismo tiempo que el sujeto masculino se torna modelo de lo humano y sujeto de enunciación paradigmático de la esfera pública, es decir, de todo cuanto sea dotado de politicidad, interés general y valor universal, el espacio de las mujeres, todo lo relacionado con la escena doméstica, se vacía de su politicidad y vínculos corporados de que gozaba en la vida comunal y se transforma en margen y resto de la política[790].

De esta manera, el poder y la carga simbólica como proyección de superioridad sobre el Otro, otorgada a esta condición *fálica* en el juego de relaciones coloniales de poder, dotan al orden patriarcal de una *profundidad histórica* tal que exacerba los niveles de violencia basada en el género, que incluso pudiesen existir antes de la llegada misma de los españoles, es decir, se produce un recrudecimiento de la violencia, que no solo tiende a la proliferación y sofisticación de la violencia sexual (restringida a una cuestión libidinal, pulsional, erótica), sino además al establecimiento de los fundamentos de las condiciones mismas de operación, desigualdad y dominación de la sociedad en general. Concierne a una estructura que difícilmente puede ser observada o captada por la sensibilidad del sujeto colonizado y que es favorecida por la moral (prejuicios morales), la "costumbre" y la "tradición". Anteriormente hemos hecho alusión a esta forma de

[789] A. BARBOZA, *Sexo y Conquista*, cit., p. 97.
[790] R. L. SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, cit., p. 20.

invisibilizacion bajo ideas como la de la *hybris del punto cero*, presentada por Castro-Gómez (la posición del "punto cero": observa, pero no puede ser observada); la figura del *velo*, elaborada por Du Bois, e incluso con la ilustración del relato del *traje nuevo del emperador*, utilizada por Julia Suárez-Krabbe, quien precisamente explica que la fuerza del discurso colonial radica en las formas bajo las cuales logra ocultar, establecer y naturalizar perspectivas ontológicas y epistemológicas y prácticas políticas que funcionan para proteger su poder[791].

Así las cosas, a partir de este doble viraje, los hombres (género masculino) gozan, de forma naturalizada e incuestionable (invisible), de la posibilidad y la capacidad de participar en el espacio público donde se ambienta la palestra política, pero también donde se produce el reparto de lo sensible. Como hemos dicho, inscribir el problema de la diferencia sexual en el plano ontológico nos permite entender que el problema de la violencia sexual no solo fue una terrorífica estrategia de guerra que permitía, entre otras cosas, tomar a las mujeres como recompensa o pago de dichas acciones (botín de guerra), prendas de trueque o dádivas para sellar lazos de alianza y amistad, sino el hecho de que una parte importante de la humanidad queda expropiada de su valor político y que la sociedad en su conjunto queda organizada bajo patrones de desigualdad.

5.2. El orden político patriarcal: entre la estructura jerárquica-simbólica y el mandato moral de la masculinidad

5.2.1. Tensiones feministas en la comprensión de la profundidad histórica del patriarcado

Decir que la estrategia de la feminización, a diferencia de la infantilización, explicita un mecanismo de dominación de mayor permanencia, mucho más complejo, nos pone, en efecto, frente al reto de pensar en torno a la profundidad histórica de la estructura política que sostiene esta fuerza, su potencia, que, como hemos dicho, se entrecruza con la raza, para dar forma al *proyecto de muerte* que supone la colonialidad. Sin embargo, al mismo tiempo nos remite a la necesidad de pensar el *cómo decolonial*, es decir, la forma, el camino para *aproximarnos* a este fenómeno (que anteriormente hemos referido como

[791] J. SUÁREZ-KRABBE, *Race, Rights and Rebels. Alternatives to Human Rights and Development from the Global South*, cit., p. 1.

realismo histórico decolonial). A pesar de que tanto la raza como el género se articulan y se superponen en una misma matriz en un momento dado de la historia, las pretensiones y los órdenes de poder subyacentes a dichas líneas operan y emergen de formas distintas y, por tanto, hay que tomarlos en su especificidad[792]. Si bien apostamos metodológica y políticamente por *intersectar* estos ejes, ello no excluye que, para su comprensión, podamos ponerlos eventualmente entre paréntesis, para formular, al menos parcialmente, un análisis de los patrones, las estructuras que los blindan y que, a su vez, legitiman las condiciones de desigualdad fundadas a partir de ellos.

La centralidad del género en el análisis de relaciones de poder, pero especialmente en la constitución de la matriz ontológica de poder colonial, radica en situar sus operaciones, tales como la feminización del sujeto colonialidad, en una *temporalidad* que tiende a confundirse con el tiempo de la evolución de la humanidad. Se trata de un orden, antes que cronológico, político en sí mismo, jerárquico y simbólico, rastreable históricamente[793]. De aquí que, con respecto a la pregunta que podríamos formularnos,

---

[792] Así, por ejemplo, una de las hipótesis fuertes de Balibar en torno a las relaciones entre el racismo y el sexismo es que, si bien son fenómenos que se encuentra intrínsecamente conectados, tienen formas estratégicas de proceder distintas. En sus términos, mientras que el racismo tiende a la exclusión y segregación de las singularidades en el plano político, el sexismo tiende sobre todo a la inclusión. É. BALIBAR, «Racisme, sexisme, universalisme», en *Des Universels. Essais et conférences*, Éditions Galilée, Paris, 2016, p. 22.

[793] Nos parece importante precisar aquí algunos elementos en torno a la pregunta sobre lo que podría significar la necesidad o tarea de "rastrear históricamente" el fenómeno del patriarcado. La respuesta a esta cuestión pasa, en primera instancia, por reconocer la *profundidad histórica* de este orden de poder. De esta forma, "rastrear" aquí no significa de ninguna manera buscar el "origen", es decir, no es una pregunta por el "origen del patriarcado". Como nos lo recuerda Foucault, a propósito de su lectura sobre Nietzsche, perseguir el origen (*Ursprung*) sería caer en la búsqueda de las esencialidades que no existen, o mejor, que son construcciones en sí mismas históricas. Aquí perseguir el origen es intentar encontrar lo ya dado, lo que está naturalizado sin ser puesto en cuestionamiento o discusión, lo que en sí mismo está más allá de la historia. Es intentar descifrar las esencialidades e identidades de las cosas. El autor francés explica que esta preocupación por el origen se esfuerza por recoger la esencia exacta de la cosa en su más pura posibilidad, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma. Por ello se trata de remontar el tiempo para restablecer una gran continuidad por encima de la dispersión del olvido. M. FOUCAULT, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire. Texte n°84 (1971)», cit., p. 1006.

Pensamos más bien, con Foucault, pero también con Segato, que se trataría de un ejercicio genealógico crítico que se dirigiría a develar las formas como dicho orden se manifiesta (procedencia y emergencia), no como proveniente del azar, pero tampoco como un destino o finalidad predestinada a mostrarse. Dicho de otra manera, siguiendo la jerga foucaultiana (y nitzscheana), rastrear históricamente el patriarcado significaría mostrar, por un lado, la *procedencia,* a través de la cual se forman o se pactan las condiciones de pertenencia a la masculinidad, no como algo dado de forma *a priori* por una cierta condición biológica, sino como algo que debe ser desnaturalizado (un mandato de pares o cofrades masculinos que exige una prueba de pertenencia al grupo). Pues, como diría el filósofo francés, la búsqueda de la procedencia no funda, no supone, no universaliza, al contrario: remueve aquello que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de aquello que se imaginaba conforme a sí mismo. Por otro lado, tendría que vérselas con reconocer la *emergencia,* por medio de la cual entran

utilizando los términos de Foucault, en torno a la forma como el patriarcado logra bloquear una serie de relaciones de poder para generar un estado de dominación basado en el género, tendríamos que advertir que esto se produce logrando una *profundidad histórica* tal que deviene en un esquema sobre el cual se sostienen otras formas de poder. A esto Rita Segato lo denomina proyecto histórico de las cosas[794]. En palabras de Segato, el género (dijéramos también: el cimiento patriarcal) aparece precisamente como la forma o *configuración histórica* elemental de todo poder y, por lo tanto, de toda violencia, ya que todo poder es resultado de una expropiación inevitablemente violenta[795].

No compartimos la idea que reduce la figura del poder a la de *dominación*, como hemos dicho antes, que subyace a una concepción puramente formal, unilateral del poder. Por el contrario, nos parece que el poder también tiene un valor *contra-fáctico*, no solamente jerárquico, sino también heterárquico, no solo como subordinación (sumisión), sino también como gobierno, no solo como estados de dominación, sino también como relaciones móviles e inestables. Lo que consideramos verdaderamente destacable en este punto es que el patriarcado, ciertamente, funda estados de dominación basados en el género, gracias a lo cual se constituye en un orden político, que genera múltiples formas de violencia, por sí mismo, así como al entrar en contacto con otros patrones normativos o jerarquías[796], al mismo tiempo que bloquea diversas relaciones de poder,

---

en escena una serie de fuerzas que se amalgaman, superponen en momentos dados, mostrar los entronques, los intersticios donde se producen las articulaciones de esas fuerzas (sistema relacional de fuerzas), que se circunscriben alrededor de imaginarios de desigualdad y jerarquías basadas en el género, las cuales, en palabras de Segato, tornan a los hombres dóciles al mandato de masculinidad y, por lo tanto, vulnerables a la ejemplaridad de la masculinidad. Esta condición de sumisión, de cierta confraternidad perpetuada por el mandato de masculinidad, hace que la pertenencia al colectivo sea sellada a través de un pacto de silencio entre pares. De aquí que, para esta autora, etnografiar el poder patriarcal no es una tarea que pasa por la observación o descripción de una cosa en sí, pues su forma de proceder se caracteriza precisamente su turbiedad y su grado de invisibilización. Por ello, nos dice esta autora, solo podemos conocerlo por la *regularidad de algunos de sus efectos*, que nos permiten orientarnos hacia el desciframiento de adónde se dirige su proyecto histórico. Aquí la palabra clave es *repetición*: "La pedagogía masculina y su mandato se transforman en pedagogía de la crueldad, funcional a la codicia expropiadora, porque la *repetición* de la escena violenta produce un efecto de normalización de un pasaje de crueldad y, con esto, promueve en la gente los bajos umbrales de empatía indispensables para la empresa predadora". Cursivas ajenas al texto R. L. SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, cit., pp. 16-20.

794 Cf. R. L. SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, cit.

795 *Ibid.*, p. 19.

796 Cf. Y. ESPINOSA-MIÑOSO, «Superando el análisis fragmentado de la dominación: una revisión feminista decolonial de la perspectiva de la interseccionalidad», en Xochitl Leyva Solano, Rosalba Icaza (eds.) *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias. Tomo IV*, CLACSO - Cooperativa Editorial Retos - ISS, Buenos Aires -San Cristóbal de las Casas, 2019.

constituyéndose en una empresa histórica sin precedentes en el decurso de la humanidad, esto es, el orden político patriarcal, lo cual queda especialmente en evidencia en el contexto de la modernidad/colonial.

Poner este problema en los términos de "orden" nos permite pensar ciertamente la cuestión del género y del patriarcado como asuntos políticos y ontológicos desde un punto de vista matricial. De aquí que es importante asumir dicho valor *contra-fáctico*, contrahegemónico del poder, más allá de la visión formalista de la dominación. Es decir, al asumirlos de tal forma, pueden ser leídos como cuestiones que son disputables, desplazables, hegemonizables. Así mismo, esto nos permite entender la dimensión estructural de la violencia, no solo aquella basada en el género, sino también de otros tipos que, de igual forma, convergen y toman lugar dentro de la matriz colonial. Con esto, evitamos el riesgo, en el que podrían caer algunas posiciones feministas esencialistas, de construir *a priori* a los hombres (sujeto masculino) como el enemigo "natural" por derrocar. Por ello, anteriormente habíamos dicho que el cuerpo feminizado y en general la feminización de enemigos, del otro-colonizado, son parte de una amplia estrategia de dominación simbólica, que también estaba presente en formas de violencia y explotación (guerra) efectuadas incluso antes de la invasión colonial en América.

De allí que, en su momento, nos pareciera problemática la lectura que hace Kusch a este respecto, la cual asume que la distinción entre lo masculino y lo femenino se produce con anterioridad a la división de lo dado (en sus términos, anterior a la "división entre cielo y tierra")[797]. Dijéramos aquí, a propósito del diálogo con este autor, que la radicalidad de una "región ontológica otra", como la del "estar", es decir, una región pensada fuera del orden de dominación al que conduce el "ser", considerado bajo las coordenadas de la matriz moderno-colonial, no debe llevarnos a continuar el juego de la esencialización, expresado en la dinámica binaria (binarismo) producida por el género y,

[797] Recuérdese aquí, por ejemplo, el abordaje que hemos hecho en el tercer capítulo de la conceptualización que hace Rodolfo Kusch con respecto al "mundo del estar", en donde se anotaba que una de sus características era precisamente el hecho de que sea "pasivo y femenino". Para este autor, el mundo del estar, de las culturas precolombinas (América profunda) es esencialmente agrario, asume una actitud pasiva del rito, del estatismo, y hereda el carácter femenino del cuidado, de la fecundación y de la tierra. Recordamos que, para este filósofo argentino, la división entre lo masculino y lo femenino parece darse con anterioridad a la división entre cielo y tierra. En su observación de las culturas precolombinas, Kusch descubre que tal dicotomía se manifiesta en todo lo que existe. La prueba está, dice Kusch, en que el cielo se suele vincular a la idea de macho y la tierra, a la de hembra. R. KUSCH, *América Profunda*, cit., p. 149.

por tanto, a la reducción efectuada por las políticas de identidad funcionales al orden patriarcal. Por su parte, al ser un asunto también político, que funciona como criterio de organización y de jerarquía social, puede ser encarnado también por mujeres, e incluso por otras subjetividades que se movilizan, por ejemplo, más allá de esquemas normativos privilegiados (por ejemplo, la heteronormatividad, entre otros). Por ello, el objetivo de la lucha feminista decolonial podría leerse ante todo como un trabajo en contra de dicho orden patriarcal, no contra un cierto tipo de sujetos o de un sector particular de la sociedad.

Ahora bien, en tanto jerárquico y simbólico, este orden político del patriarcado promueve una estructura traumática, que ha ido mutando en la historia y que, por lo mismo, alberga una *profundidad histórica* que se confunde con el tiempo de la especie. Se trata de un movimiento de pretendida *ontologización*, de larga duración, permanencia, de una potencia tal que lo hace ser muy resistente al cambio. Sin embargo, aunque se haga especialmente patente en el contexto moderno colonial, debido a sus altos niveles de letalidad y espectacularidad, este orden puede ser rastreado incluso mucho antes que la empresa colonialista moderna tuviera lugar:

> También son reconocibles, en el mundo pre-intrusión, las dimensiones de una construcción de la masculinidad que ha acompañado a la humanidad a lo largo de todo el tiempo de la especie, en lo que he llamado "pre-historia patriarcal de la humanidad", caracterizada por una temporalidad lentísima, es decir, de una *longue-durée* que se confunde con el tiempo evolutivo[798].

La mayor implicación analítica de este argumento tal vez sea el hecho mismo de reconocer que incluso antes de la expansión moderna-colonial ya existían estructuras jerárquicas de género que operaban como criterios de clasificación y de desigualdad en las sociedades del mundo *pre-moderno*. Es este, precisamente, uno de los puntos de mayor divergencia entre las posiciones feministas, incluso dentro del mismo feminismo decolonial. Así las cosas, se pueden considerar al menos tres grandes perspectivas que intervienen en este debate, tal como lo esquematiza Segato. En primera instancia, aparecería lo que sería una suerte de feminismo eurocéntrico, a partir del cual se tiende a tomar en consideración que el problema del género y la dominación patriarcal es universal en la medida en que todas las mujeres del mundo se encuentran sometidas sin distinción

[798] R. L. SEGATO, «Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial», cit., p. 33.

a este orden. Con esto se da por sentado que todas las mujeres se encuentran atravesadas, constituidas por las mismas relaciones de poder. Aquí, por ejemplo, identificamos la posición de Nussbaum, que hemos presentado en líneas anteriores. Desde perspectivas como la de esta filósofa estadounidense, en la medida en que las mujeres han sido tratadas históricamente como quienes apoyan los fines de otros, sus problemas se integran *de facto* en el marco de una agenda política internacional que reclama principios de justicia y dignidad para el individuo, en supuesta igualdad de condiciones para todos. De hecho, este tipo de posiciones reconoce que los esfuerzos por recurrir al "lenguaje universal de la justicia" pueden ser objetos de acusaciones en torno a tendencias *occidentalizadoras* y coloniales, aunque incluso estos reclamos y proposiciones sean llevados a cabo por feministas provenientes de contextos "subdesarrollados".

Al decir de Lugones, idea que también comparten los trabajos de autoras como Yuderkys Espinosa y Ochy Curiel[799], bajo la bandera de "todas somos mujeres", este tipo de feminismo (blanco, liberal, racista y colonial) enmascara ciertamente las pretensiones del género como categoría universal y deshistoriza las relaciones de poder en el mundo colonial al separar el género de la raza[800]. Aquí no solo se reproducirían condiciones occidentales y coloniales, sino además raciales y patriarcales o, dicho en otros términos, se promueve y se responde al imperativo colonial del blanqueamiento, en la medida en que reafirma a la mujer blanca como el paradigma de toda mujer.

Así pues, este tipo de perspectivas no nos permite avanzar en la comprensión del fenómeno del patriarcado porque sustenta una posición de superioridad (racial) de las mujeres eurocentradas, ya que identifica la categoría de género con los privilegios de las mujeres blancas de clase media y alta de las sociedades del norte global; asimismo, porque desconoce las posiciones del patriarcado no occidental, que ejerce niveles de violencia que, aunque jerárquicos y simbólicos, son en sí mismos distintos y guardan su propia especificidad. A este respecto nos dice Lugones:

---

[799] Cf. Y. ESPINOSA-MIÑOSO, «Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos Latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional», *Revista venezolana de estudios de la mujer*, vol. 14, 33, 2009, Centro de Estudios de la Mujer; Cf. «Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica», cit. Cf. O. CURIEL, «Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista», cit.

[800] Cf. M. LUGONES, «Hacia un feminismo descolonial», cit.

> … Por lo tanto es necesario que tengamos mucho cuidado con el uso de los términos *mujer* y *hombre* y que los pongamos entre corchetes cuando sea necesario tejer la lógica del *locus* fracturado, sin causar la desaparición de las fuentes sociales que se tejen en las respuestas de resistencia. Si solamente tejemos mujer y hombre en el tejido mismo que constituye al sí mismo en relación con el acto de resistir, borraremos la resistencia misma. Solamente al ponerlos entre corchetes [ ] podemos apreciar la lógica diferente que organiza lo social en la respuesta resistente.

Un proyecto teórico o político no es feminista solo por hacer uso de la categoría "mujer", uso que se suele dar en este primer grupo de perspectivas de forma *acrítica* y *deshistorizada*. En respuesta a los planteamientos de Nussbaum, diríamos que reconocer lo anterior tampoco es parte de un reclamo "trasnochado" (resentido, hostil), producto de una imagen nostálgica de una cultura plena y armoniosa; mucho menos se trata de olvidar que para garantizar los derechos de las mujeres y, más aún, la lucha contra el orden político patriarcal se requieren condiciones materiales, incluso transformaciones históricas para el ejercicio de estos. Al no problematizar la categoría "mujer", este tipo de feminismo tiende a naturalizar y universalizar las experiencias de las mujeres blancas occidentales de clases sociales privilegiadas y centradas en marcos normativos sobre el género legitimados *a priori*, invisibilizando la experiencia de las comunidades que fueron incorporadas violentamente por la colonización europea y por las mujeres miembros de estas comunidades, que ya padecían formas específicas de dominación de género, incluso de violencia sexual, y que continúan sufriendo en las periferias coloniales, en los lugares de frontera, en las grandes urbes metropolitanas, como es el caso de las mujeres negras, migrantes, entre otras[801]. Lo universal de este feminismo se identifica con los privilegios trascendentales de una particularidad, es decir: lo que vale solo para las mujeres blancas heterosexuales se hace valer para todas las mujeres. Sin embargo, hay que anotar que la universalidad aquí no se da a través de dicha particularidad, sino que existe con anterioridad a ella. Al tomar como punto de partida el individuo, que supone la bandera misma del "todas somos mujeres", este tipo de feminismo y las luchas o movimientos que de aquí se desprenden[802] propenden por una cierta ficción de unidad, que se justifica al

[801] Cf. M. LUGONES, *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalitions Against Multiple Oppressions*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2003.

[802] Pensamos aquí por ejemplo en el movimiento del "#Metoo". Con esto no queremos desconocer o deslegitimar la movilización social feminista. Solo pretendemos reconocer los intersticios en los que se cuelan y se siguen reproduciendo condiciones coloniales de poder, incluso en los brotes de resistencia. Así, por ejemplo, Segato reconoce algunas diferencias entre este movimiento del #metoo, proveniente del norte global y el de "Ni una menos" de Argentina. Para esta autora, mientras que el primero parte una concepción individualista (la posición del Uno legitimada por el binarismo de la matriz ontológica

afirmar que el "ser mujer" tiene que vérselas con la naturaleza o la biología. La consecuencia de esto es que, por un lado, se ocultan los privilegios de ciertas mujeres pertenecientes a circuitos sociales que históricamente han estado en la parte alta de la pirámide y, por otro, se legitima la continua operación de una indebida universalización hegemónica de la idea de "mujer" y de los intereses patriarcales. El talante universal de esta posición queda establecido por los *contenidos de verdad* que una particularidad (en este caso, mujeres blancas heterosexuales) define.

De esta manera, la potencia explicativa del feminismo decolonial nos permite entender y desenmascarar las pretensiones universalistas de aquellos programas internacionales, agendas de cooperación, visiones desarrollistas e iniciativas destinadas a promover asuntos como la igualdad de género, la justicia y la equidad, entre otros, en comunidades del "tercer mundo", donde los esfuerzos por conceptualizar estas categorías nada tienen que ver con la experiencia vivida de otro tipo de personas, o particularidades, tales como las mujeres racializadas, entre otras.

La segunda posición en este debate, como ya se puede entrever, es la representada por Lugones y un sector importante del feminismo decolonial antirracista. Inspiradas principalmente en el feminismo chicano de Estados Unidos (con autoras como Gloria Anzaldúa, Cherrie Moraga, Norma Alarcón, Emma Pérez, Chela Sandoval, entre otras[803]), así como el feminismo afroamericano (principalmente de Kimberlé Crenshaw, Angela Davis y Oyeronke Oyewumi[804]), estas autoras hacen una relectura desde la perspectiva

---

moderna-colonial), en donde el punto de partida es el "yo" que se suma a un grupo; el segundo parte del colectivo y la relación. Cf. R. L. SEGATO, «Rita Laura Segato: Nous voyons en Amérique latine l'émergence d'une politisation féminine», 2020, fecha de consulta en https://www.lemonde.fr/international/article/2020/01/17/rita-laura-segato-nous-voyons-en-amerique-latine-l-emergence-d-une-politisation-feminine_6026239_3210.html.

Hay diferentes posiciones a este respecto y queda abierto el debate de si los movimientos #metoo y #niunamenos, tras la correspondiente difusión y transformaciones, pueden ser considerados hoy como pertenecientes al mismo conglomerado de movimientos feministas, a pesar de compartir a veces objetivos y estrategias similares.

803 Cf. G. ANZALDÚA, *Borderlands/la Frontera: The New Mestiza*, cit. Para ver un compendio de los aportes del pensamiento chicano sugerimos el siguiente trabajo: Cf. C. NORIEGA; E. AVILA; K. DAVALOS; C. SANDOVAL; R. PÉREZ-TORRES (EDS.), *The chicano studies reader. An anthology of Aztlán, 1970-2015*, Third edition, UCLA Chicano Studies Research Center Press, Los Angeles, 2016.

804 Cf. K. CRENSHAW, «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color», *Stanford Law Review*, vol. 43, 6, 1991. Cf. Á. DAVIS, *Women, Race & Class*, cit.; Cf. O. OYEWUMI, *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997. Cf. *Ibid.*

del género, sobre todo alrededor de claves como el "pensamiento de frontera" y la "interseccionalidad" respectivamente, a la obra de autores como Aníbal Quijano o Mignolo y en general de los fundamentos mismos de ideas como la *colonialidad del poder* o la *diferencia colonial,* así como de las implicaciones analíticas de dichos conceptos. Diríamos de entrada que uno de los grandes aprendizajes heredados de tales fuentes es, ciertamente, la manera de asumir categorías como género, etnia, clase, raza o sexualidad, de forma intersectada, interconectada, es decir, no como fenómenos separados. De esta forma, acercarse a la comprensión del patriarcado es acercarse al mismo tiempo a una cadena múltiple de opresiones y relaciones de poder que forman un circuito que debe ser leído como un sistema relacional de fuerzas en el que se inscriben las diferentes particularidades que intervienen en la matriz. Así lo explica Lugones:

> A pesar de que en la modernidad eurocentrada capitalista, todos/as somos racializados y asignados a un género, no todos/ as somos dominados o victimizados por ese proceso. El proceso es binario, dicotómico y jerárquico. Kimberlé Crenshaw y otras mujeres de color feministas hemos argumentado que las categorías han sido entendidas como homogéneas y que seleccionan al dominante, en el grupo, como su norma; por lo tanto, "mujer" selecciona como norma a las hembras burguesas blancas heterosexuales, "hombre" selecciona a machos burgueses blancos heterosexuales, "negro" selecciona a machos heterosexuales negros y, así, sucesivamente. Entonces, se vuelve lógicamente claro que la lógica de separación categorial distorsiona los seres y fenómenos sociales que existen en la intersección, como la violencia contra las mujeres de color... En la intersección entre "mujer" y "negro" hay una ausencia donde debería estar la mujer negra precisamente porque ni "mujer" ni "negro" la incluyen. La intersección nos muestra un vacío. Por eso, una vez que la interseccionalidad nos muestra lo que se pierde, nos queda por delante la tarea de reconceptualizar la lógica de la intersección para, de ese modo, evitar la separabilidad de las categorías dadas y el pensamiento categorial[805].

Desde esta perspectiva, la intersección nos muestra al menos dos grandes elementos a la hora de entender el régimen patriarcal: en primer lugar, pone de relieve un vacío, que incluso se encuentra presente en la teorización que hace Quijano del género, al decir de Lugones. Se trata de una pérdida en la que el género parece estar limitado al ámbito básico de la existencia que sería el sexo y, por tanto, a su dimensión biologicista. Con ello, la disputa por este ámbito de la existencia, el sexo (así como de sus recursos y productos), sigue sucumbiendo al mandato masculino, es una disputa entre hombres, del dominio del *ego fálico,* sostenida alrededor del control, por parte de los hombres, sobre recursos que

[805] M. LUGONES, «Colonialidad y Género», cit., p. 82.

son pensados como femeninos[806]. Por otro lado, al mismo tiempo que muestra un vacío, la intersección también devela un sistema relacional de fuerzas a partir del cual se permite visibilizar las distintas formas de opresión que experimentan las mujeres y comprender el carácter sistemático y estructural de la injusticia sobre ellas.

Sobre la conjunción de estos dos tópicos, el vacío y el entrecruce que se constituye sobre el ensamblaje de relaciones de poder colonial, Lugones avanza en radicalizar la teoría de la colonialidad del poder y formula la idea de la *colonialidad del género*. Esta radicalización consiste, en primera instancia, en mostrar que la exclusión y las diferentes formas de dominación que sufren las mujeres de color (mujeres latinas de Estados Unidos, asiáticas, chicanas, afroamericanas, o indígenas) en el sistema legal de los Estados Unidos no son una estrategia particular del Estado norteamericano, sino que es la forma típica de operación del conocimiento moderno, es la forma básica en la que la modernidad occidental produce conocimientos, construye categorías, dicotomías, atomizando, dividiendo, jerarquizando, separando los elementos de las relaciones históricas que lo han hecho posible y del tejido común al que pertenecen[807].

En segunda instancia, y como consecuencia de lo anterior, dicha radicalización significa que categorías tales como raza, clase, género y sexualidad deben ser tomadas

---

[806] *Ibid.*, p. 84.

[807] Así lo expresa esta autora: "Una observación más sobre la relación entre la interseccionalidad y la pureza categorial: la interseccionalidad se ha vuelto básica en los feminismos de mujeres de color en Estados Unidos. Como dije antes, una no puede ver, ubicar o dirigirse a mujeres de color (mujeres latinas de Estados Unidos, asiáticas, chicanas, afroamericanas, o indígenas de Estados Unidos) dentro del sistema legal ni en gran parte de la vida institucionalizada de ese país. Cuando una considera las categorías dominantes, entre ellas "mujer", "negra" y "pobre", ve que no están articuladas de manera que incluya a personas que son mujeres, negras y pobres. La intersección entre "mujer" y "negra" revela la ausencia de las mujeres negras en vez de su presencia. Esto se debe a que la *lógica categorial moderna* construye las categorías como términos atómicos, separables, y construidos dicotómicamente. Esa construcción procede a partir de la presencia generalizada de dicotomías jerárquicas en la lógica de la modernidad y de las instituciones modernas. La relación entre la pureza categorial y las dicotomías jerárquicas funciona de la manera siguiente: cada categoría homogénea, separable, atómica, se caracteriza en términos del miembro superior de la dicotomía. De este modo, "mujer" quiere decir mujeres blancas. La mención de la raza nos remite a los hombres negros. Cuando una trata de entender a las mujeres en la intersección entre raza, clase, y género, las mujeres no blancas, negras, mestizas o indígenas son seres imposibles. Son imposibles porque no son ni mujeres burguesas europeas, ni varones indígenas. La interseccionalidad es importante cuando se están mostrando la no inclusión en las instituciones de la discriminación o la opresión que sufren las mujeres de color. Pero aquí quiero ser capaz de pensar en su presencia como seres tanto oprimidos como resistentes. De este modo, he cambiado a la *colonialidad del género* y de la *diferencia colonial* para poder percibir y comprender el locus fracturado de las mujeres colonizadas y de los/las agentes que conocen y emplean las culturas nativas con fluidez". Cursivas ajenas al texto. M. LUGONES, «Hacia un feminismo descolonial», cit., p. 111.

como imposiciones ligadas a una epistemología occidental, en la que el objeto de conocimiento debe ser dividido en partes, en lugar de ser comprendido como partes de una sensibilidad compartida, como expresión de una totalidad a la que pertenecen. Por esta razón, según Lugones, la categoría mujer funciona como una categoría que fortalece el racismo colonial, porque la mujer negra, india, mestiza, para poder pensarse como mujer, tiene que hacerlo como mujer blanca, ya que "mujer" solo habla de las mujeres blancas. La categoría "mujer" es racista y colonial, puesto que obliga a las mujeres de color a pensarse como blancas, a verse a sí mismas en el espejo de la mujer blanca occidental moderna. De otro lado, si se pensase como sujeto racializado, el sistema referencial en el que se sitúan las mujeres de color remitiría a los hombres negros. Esto le permite mostrar a Lugones el vacío que dejan las "mujeres de color" y lo problemático que resulta ser el nivel de violencia que emerge a la hora de representar y significar su experiencia vivida, sus luchas, sus procesos de resistencia.

Aunque estas lecturas han gozado de bastante acogida en círculos académicos y políticos entre intelectuales y movimientos sociales en Latinoamericana, Estados Unidos y Europa, lo cierto es que corren el riesgo, y sucumben a él de forma bastante frecuente, de caer en una suerte de *culturalismo esencialista,* que suele derivar en inconsistencias metodológicas similares a las que intenta combatir: convertir en universal aquello que solo es particular, o mejor poner como referente normativo universal una particularidad ligada a una historia específica y que vale solo para una determinada colectividad; con ello, *deshistorizan* las relaciones de poder. Dicho sistema relacional de fuerzas que hace visible la interseccionalidad, desde la perspectiva de la colonialidad del poder y de la diferencia colonial (referente discursivo), suele ser tomado como una inconmensurabilidad de tipo cultural entre europeos y no europeos y, no precisamente, como un campo dinámico de relaciones, móviles e inestables.

La fuente de esta dificultad, en términos de Segato, radicaría en considerar la inexistencia del género en el mundo pre-colonial[808]. La investigación de Oyeronke Oyewumi, en su famoso libro *La invención de las mujeres* (*The Invention of Women*), hace una lectura de los "patrones de género" en la civilización yoruba, apuntando al hecho

[808] R. L. SEGATO, «Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial», cit., p. 31.

de que en ese contexto no podrían identificarse jerarquías o roles definidos socialmente que respondieran a los esquemas de género tal como se efectúan a partir de la modernidad-colonial[809]. Esta posición sostiene que el género es una categoría que solo aplica al sistema de raza-género, inaugurado por el sistema mundo-moderno colonial que emerge con la conquista de América: "La sugerencia es no buscar una construcción no-colonizada del género en las organizaciones indígenas de lo social. No existe tal cosa: "género" no se escapa de la modernidad colonial"[810].

En extensión a este argumento, Lugones apunta a señalar que en las sociedades de *Abya Yala*, tampoco podría reconocerse este orden jerárquico basado en estructuras de género, con lo cual se permite afirmar que no existiría algo así como una categoría para referirse a la "mujer colonizada", no existiría la idea de "mujer colonizada": "La consecuencia semántica de la colonialidad del género es que "mujer colonizada" es una categoría vacía: ninguna hembra colonizada es una mujer"[811]. Al ser el género, entonces, una construcción netamente colonial, desde el proceder metodológico de la interseccionalidad, se deduciría que no existen en sentido estricto mujeres colonizadas, porque, por definición, ninguna mujer perteneciente a una comunidad colonizada es mujer, pues no responde al referente normativo que allí se juega. Así las cosas, el género y su concomitante orden patriarcal son tomados en este contexto como instrumentos de dominación colonial sobre todos aquellos pueblos sometidos durante la expansión imperial europea desde el siglo XVI. Así las cosas, con la introducción de la categoría de género se destruyen las instituciones sociales de las comunidades colonizadas y se transforman en dependientes de las instituciones occidentales para su supervivencia.

Uno de los reparos a esta posición, sobre todo al peligro que implica el tomar una particularidad ligada a una historia específica y que vale solo para una determinada colectividad, para entender la universalidad de la exclusión basada en el género y de la dominación colonial, viene de parte de la feminista hondureña y profesora la Universidad

[809] En palabras de Lugones: "… comprendo tanto el género como el sexo como imposiciones coloniales. Es decir, que la organización de lo social en términos de género es jerárquica y dicotómica, y la organización de lo social en términos del sexo es bimórfica y relaciona al varón con el hombre inclusive para marcar una falta. Lo mismo es cierto de la hembra". M. LUGONES, «Hacia un feminismo descolonial», cit., p. 111.

[810] *Ibid.*, p. 109.

[811] *Ibid.*

Estatal de California, Breny Mendoza. Para esta autora, una de las dificultades a las cuales se enfrenta el feminismo latinoamericano, en el que inscribimos también un sector importante del feminismo decolonial, tiene que ver con el hecho precisamente de la ausencia de referencias a autoras feministas latinoamericanas. Si bien Mendoza no pasa por alto el valor de las variantes feministas del sudeste asiático, norteamericanas y africanas, sí apunta a la necesidad de promover una teoría feminista latinoamericana que profundice en su propia experiencia particular, colonial. En sus términos, el pensamiento feminista chicano no puede suplantar la teoría feminista latinoamericana, tal como lo hace Lugones, pues esta nos devuelve una imagen de América Latina "doblada" y "subtitulada"[812]:

> Pero la escritura de 'lo latinoamericano' en inglés, aunque esparcido de español y náhuatle, tiene el efecto de cambiar su contenido. Por más latinoamericana que aparezca la teoría feminista chicana no puede ella aprehender la experiencia vivida de las latinoamericanas que no migran hacia el norte. No puede pasar por teoría feminista latinoamericana. […] Sin duda, el lugar desde donde se concibe la teoría es importante más aún si consideramos las vicisitudes recientes de la colonialidad de género que se dan en contextos de la guerra contra el terrorismo y la economía global[813].

En nuestro caso, diremos que el problema no recae simplemente en el lugar de enunciación de las fuentes. A lo largo de este trabajo hemos recurrido a diferentes tradiciones de pensamiento para entender la forma en la que opera el poder colonial en América Latina, especialmente en el marco de los discursos desarrollistas. Y aunque hemos apelado a autores que han teorizado sus experiencias coloniales particulares, no nos hemos restringido a estas experiencias (africanas, caribeñas, norteamericanas, etc.); como tampoco lo hemos hecho con la tradición latinoamericana, que remite a otra dificultad bastante presente en sus círculos académicos (creer que solo hay que recurrir a autores o conceptos provenientes de América Latina para entender la especificidad de los fenómenos que le atañen). Por el contrario, nos parece que el problema radica precisamente en cierto *modo ahistórico* o *deshistorizado* del uso de categorías. Por eso, al inicio de esta sección advertíamos que, si bien tanto la raza y el género se articulan y se

[812] B. MENDOZA, «La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano», en Yuderkys Espinosa-Miñoso, Diana Gómez-Correal, Karina Ochoa Muñoz (eds.) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Universidad del Cauca, Popayán, 2014, p. 101.

[813] *Ibid.*

superponen en una misma matriz en un momento dado de la historia, las pretensiones y los órdenes de poder subyacentes a dichas líneas (como es el orden patriarcal, para el caso del género) operan y emergen de formas distintas y, por tanto, hay que leerlos en su especificidad (*realismo histórico decolonial*).

5.2.2. Construcción de masculinidad y entronque patriarcal: notas sobre la violencia expresiva de género, el multiculturalismo desarrollista y el retorno conservador del discurso moral

La tercera posición en este debate, que valga decir sigue abierto, ya la hemos anunciado con antelación. Se trata de la presentada principalmente por Rita Segato, pero podríamos incluir también aquí autoras como Catherine Walsh y Julieta Paredes, entre otras feministas. Con esto no solo queremos acentuar la necesidad de reconocer estructuras de género en el mundo precolonial[814], sino ante todo asumir el género como una categoría histórica, es decir, otorgarle al género un contenido histórico. En términos de la comprensión del orden patriarcal (como evento político), diríamos entonces que aceptar dicho contenido histórico nos permitiría una visión mucho más amplia del fenómeno del patriarcado, ya que aceptar la existencia de jerarquías sociales basadas en el género en diferentes sociedades y contextos, más allá de la misma matriz colonial, dejaría ver la profundidad histórica de dicho orden, pero además agregaría elementos importantes para entender las condiciones de posibilidad y de operatividad del poder colonial-moderno.

---

[814] Otro argumento en esta línea se puede reconocer también en el trabajo de Alfredo López Austin derivado de sus investigaciones sobre las diversas concepciones del cuerpo humano, especialmente aquellas que tomaron lugar en Mesoamérica y particularmente en los pueblos nahuas de la época anterior a la Conquista. A partir de estudios sobre todo filológicos y lingüísticos, López muestra una cantidad de vocablos y un amplio léxico presentes en dichas sociedades que daban cuenta, a su entender, de la forma como se *sexuaba* y *generizaba* el cuerpo antes de la llegada de los españoles: "Las concepciones del organismo humano guiaron y justificaron el comportamiento práctico de los distintos componentes de la sociedad, dirigiéndolo a la satisfacción de las aspiraciones e intereses de los particulares grupos sociales, y haciéndolo servir frecuentemente como medio para la reproducción de las relaciones sociales. Las diferencias entre sexos, edades, grupos sociales, las relaciones de gobierno, la división y distribución del trabajo, los valores morales o el fundamento del control social, descansaron, en buena medida, en una particular concepción del cuerpo humano que hacía físicamente distintos a esclavos y a libres, a malos y a buenos, a nobles y a plebeyos, a jóvenes y a viejos o a hombres y mujeres, reforzando las reglas de distribución de las funciones sociales de cada hombre. Por ello es útil el estudio de estas concepciones y el de los factores materiales que determinaron su existencia". A. LÓPEZ AUSTIN, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 2004, p. 9.

De esta manera, por ejemplo, para Catherine Walsh la interseccionalidad como analítica para el estudio del poder colonial es necesaria, pero no suficiente para entender, sobre todo, el fenómeno de la colonialidad del género y, en nuestro caso, de la forma como opera esta matriz. Para esta autora, como para un sector importante del feminismo comunitario de América Latina (Julieta Paredes, Lorena Cabnal, entre otras), no basta solo con entender el vínculo histórico entre el sexo (aquel designado al nacer) y la raza a partir de la constitución del sistema mundo moderno-colonial, sino que es necesario revisar también lo que ocurría antes de la llegada de los europeos, en términos de los roles de género y de la organización patriarcal:

> Las feministas indígenas comunitarias del *Abya Yala* cuestionan, similarmente, el etnocentrismo y la homogeneidad de las categorías de género y patriarcado. También cuestionan la idea de que el patriarcado comenzó con la invasión colonial. Estas feministas hablan de las estructuras históricas de opresión creadas por patriarcas, en plural; esto es, un "entronque" –un vínculo, una relación, una yuxtaposición– de patriarcados de origen ancestral y del occidental… De este modo, el orden colonial/moderno existente genera y generiza una matriz de poder mucho más compleja que no sólo imbrica al género como la limitada y particularizada esfera de la mujer y el hombre, sino al género como el campo relacional que cruza la totalidad de la estructura social y todos los aspectos de la vida social y de la vida[815].

En nuestros términos diremos que, ciertamente, es fundamental el hecho de avanzar en vislumbrar aquellos elementos que prevalecían a dicha formación, que facilitaron su instalación o emergencia y que, por tanto, actúan como condiciones de posibilidad de la violencia patriarcal, pero también es importante comprender la naturaleza histórica de la articulación entre raza y género para formar una matriz constituyente de poder colonial y con ello dar paso a la emergencia del capitalismo y su concomitante lado desarrollista. Dicho de otra manera, desde la perspectiva genealógica que aludíamos líneas atrás, se advierte la necesidad de analizar el talante milenario e histórico del patriarcado en clave decolonial, toda vez que los procesos de construcción histórica y los elementos políticos que se desprenden de un cierto tipo de violencia, es decir, de la violencia patriarcal que subyace y constituye los discursos desarrollistas, instauran un orden de poder a escala global y organizan desigualitariamente la sociedad en general. Por otro lado, aunque este carácter milenario nos arroja elementos para entender jerarquías y formas de dominación, de violencia basada en el género, se hace igual o más importante entender el proceso de

[815] C. WALSH, «Sobre el género y su modo-muy-otro», cit., pp. 31-34.

transformación, de mutación del orden patriarcal, alterado letalmente por la matriz moderna-colonial. Por ende, la potencia teórica y política del feminismo decolonial en este punto radica sobre todo en proporcionar pistas para entender el contenido histórico del patriarcado, la transformación o mutación de este orden al entrar en confluencia con otra serie de relaciones de poder, es decir, en la medida en la que el talante ancestral del patriarcado, el colonialismo, el racismo, el capitalismo y la modernidad convergen en una misma matriz de poder colonial, que produce un nivel de violencia y de desigualdad a nivel global.

Anteriormente hemos dicho que la centralidad del género en el despliegue de las relaciones de poder consiste ciertamente en substraer el contenido de múltiples historias para reducirlo a un solo registro histórico. Se trata de un movimiento expropiador de valor, despojador de *politicidad*, de dominio sobre los cuerpos y los territorios. Con Segato aludíamos que la violencia sexual es la primera escuela de todas las otras formas de violencia, pues, según esta autora, la cuestión de género es la piedra angular y eje de gravedad del edificio de todos los poderes.

En concordancia con el argumento de Walsh y del trabajo especialmente del feminismo comunitario, habría que reconocer, entonces, que incluso en los pueblos indígenas de *Abya Yala* existía el género y, por tanto, el patriarcado, si bien operando de forma distinta a como lo hace en el mundo occidental. Ello no quiere decir que no impacte el tejido social y mucho menos que no tenga una función explícita en la constitución de otro tipo de poderes y violencias. Lo que se pone aquí en cuestión es la idea de que el patriarcado comenzó con la invasión colonial[816]. Para autoras como Julieta Paredes

[816] Para hacer estas demostraciones y darle contenido empírico a su argumento, Walsh recurre a los trabajos de Michael Horswell, quien en su estudio de las complejidades de la cultura andina del género detalla el rol simbólico y performativo de lo femenino y de lo andrógino, y del "posicionamiento-intermedio" de lo que él denomina como ritualistas del tercer género. *Ibid.*, p. 36. Cf. M. HORSWELL, *Decolonizing the Sodomite*, University of Texas Press, Austin, 2005.

De manera similar, Segato presenta un sustento para demostrar este argumento. A partir de datos documentales, históricos, arqueológicos y etnográficos del mundo tribal yoruba (especialmente desde la religión yoruba en Brasil), así como de fuentes como las de Giuseppe Campuzano, Lorand Matory, entre otros, esta autora muestra la existencia de nomenclaturas de género, así como de estructuras reconocibles de diferencia, semejantes a lo que se denomina como relaciones de género en la modernidad, conteniendo jerarquías claras de prestigio entre la masculinidad y la feminidad, representados por figuras que pueden ser entendidas como hombres y mujeres. Ver al respecto Cf. R. L. SEGATO, «Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba», *Estudos Afro-Asiáticos*, vol. 25, 2003, Universidade Cândido Mendes. Ver también los siguientes trabajos citados por la misma Segato: Cf. G.

(feminista aymara boliviana), esta disyuntiva hay que pensarla en clave de lo que ella denomina "entronque", entendido como un vínculo, una relación, una yuxtaposición de patriarcados de origen ancestral y del occidental:

> Tenemos que reconocer que hubo históricamente un entronque patriarcal entre el patriarcado precolonial y el occidental... la opresión de género no sólo vino con los colonizadores españoles, sino que también había una propia versión de la opresión de género en las culturas y sociedades precoloniales, y que cuando llegaron los españoles se juntaron ambas visiones para desgracia de las mujeres que habitamos Bolivia. Este es el entronque patriarcal del que hablamos[817].

De esta manera, lo que se produjo en 1492 no fue la imposición de género, como dice Lugones, sino el "entronque de patriarcados", en consonancia con el término de Paredes, es decir, la articulación entre el patriarcado original o ancestral y el patriarcado colonial europeo, de modo que las mujeres indígenas, tal como lo denuncia el feminismo comunitario, son todavía hoy víctimas de este entronque patriarcal, que permanece aún invisible frente a conceptualizaciones y perspectivas soportadas, e incluso limitadas a menudo por la interseccionalidad (interseccionalidad de identidades). De esta forma, reconocer esta profundidad histórica del patriarcado nos conduce a "hilar fino" y avanzar en la consideración de la existencia de condiciones previas, presentes en los pueblos originarios de América Latina, que permitieron al patriarcado occidental reconfigurarse y fortalecerse a sí mismo, alcanzando altos niveles de peligrosidad y violencia[818].

Ahora bien, hay que precisar que, a pesar de que el patriarcado indígena (originario ancestral) existía antes de la llegada del patriarcado europeo, este funcionaba de manera distinta y se regía por normas diferentes. Sin embargo, lo que comparten o tienen de común, y por lo cual lo pensamos en términos de "orden patriarcal", es, como dice Segato,

---

CAMPUZANO, «Reclaiming Travesti Histories», *IDS Bulletin*, vol. 37, 5, 2006. Cf. L. MATORY, *Sex and the Empire that is no more*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994.

817 J. PAREDES, *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, cit., pp. 71-72.

818 En palabras de Lorena Cabnal (feminista comunitaria, indígena maya-xinka, de Guatemala): "Con esto afirmamos que el patriarcado originario ancestral se refuncionaliza con toda la penetración del patriarcado occidental, y en esa coyuntura histórica se contextualizan, y van configurando manifestaciones y expresiones propias que son cuna para que se manifieste el nacimiento de la perversidad del racismo, luego el capitalismo, neoliberalismo, globalización y más. Con esto afirmo también que existieron condiciones previas en nuestras culturas originarias para que ese patriarcado occidental se fortaleciera y arremetiera". L. CABNAL, «Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala», *Feminista siempre. Feminismos diversos: el feminismo comunitario. ACSUR-Las Segovias*, 2010, p. 15.

la "construcción de la masculinidad" que ha acompañado la humanidad a lo largo de la historia y se caracteriza por una temporalidad al extremo lenta, tanto que tiende a confundirse con el tiempo evolutivo de la especie. De aquí justamente que haya que entender estas construcciones como fenómenos políticos, justamente como lo hacen las luchas feministas comunitarias, para el caso del desplazamiento del patriarcado originario o ancestral que aún pervive en sus entornos. En una tónica similar a como lo hace Segato, estas feministas nos enseñan que la violencia patriarcal es la primera escuela de todas las otras formas de violencia y, por tanto, el patriarcado es la materia prima sobre la cual se levantan las demás formas de subordinación, explotación y opresión:

> Para las feministas comunitarias el concepto de patriarcado, si quisiéramos nombrarlo como un sistema de opresión universal presente en todas las culturas del mundo, lo plantearíamos desde la concepción: "el patriarcado es el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, como un sistema históricamente construido sobre el cuerpo sexuado de las mujeres"[819].

Estas construcciones son ante todo históricas –insistimos en esto–y pueden darse de formas diversas, por ejemplo, de formas dinámicas, fluidas y abiertas o, por el contrario, de maneras más o menos estáticas, cerradas y lentas, pero en todos los casos siempre se efectúan de forma jerárquica y simbólica. Las construcciones del primer grupo son leídas por Segato como expresiones de un "patriarcado de baja intensidad" y las del segundo, como partes de un "patriarcado de alta intensidad". Lo que sucede con la invasión colonial, desde la lectura que aquí hacemos, no es la suplantación del uno por el otro. Por el contrario, pensado en términos de "entronque": precisamente lo que pasa es que estas formas se amalgaman, se complejizan y, con ello, bloquean una mayor serie de relaciones de poder, dando lugar a un estado de dominación basado en el género de altísima letalidad y violencia. Esto es lo que esta autora argentina denomina "mutación colonial de la estructura patriarcal":

> Esto indica, por un lado, que el género existe, pero lo hace de una forma diferente que en la modernidad. Y por el otro, que cuando esa colonial/modernidad se le aproxima al género de la aldea, lo modifica peligrosamente. Interviene la estructura de relaciones de la aldea, las captura y las reorganiza desde dentro, manteniendo la apariencia de continuidad, pero transformando los sentidos, al introducir un orden ahora regido por normas diferentes… las nomenclaturas permanecen, pero son

[819] *Ibid.*, pp. 15-16.

> reinterpretadas a la luz del nuevo orden moderno. Este cruce es realmente fatal, porque un idioma que era jerárquico, en contacto con el discurso igualitario de la modernidad, se transforma en un orden súper-jerárquico[820].

El problema de este "nuevo orden" no es solamente su naturaleza jerárquica (o súper-jerárquica), es decir, la cuestión no gira simplemente en torno a las posiciones de desigualdad que ocupan las subjetividades que son adheridas a dicha matriz de poder (posicionamiento o condición sub-ontológica, como advertíamos al inicio de esta investigación), sino el hecho de instaurar un *esquema sensible* que sobredetermina la modernidad-colonial misma, al anclarse en una estructura arcaica que no es desarticulada por la modernidad (sus promesas de emancipación, igualdad y libertad), sino que, por el contrario, es inscrita en el registro de lo simbólico (del cual se desprende el sentido de homogeneidad en el cual es basada la desigualdad y la exclusión) del "nuevo mundo". Ahora bien, debemos decir que el uso de este concepto en esta investigación ha tenido al menos dos acepciones, que en principio parecerían dirigirse a escenarios distintos, pero que, llegados a este punto, evidencian su conexión. Aquí tomamos lo simbólico, no como oposición a lo material o fáctico, sino como orden de sujeción, afección, adhesión a la norma y, al mismo tiempo, como perfomatividad o espectacularidad (por ejemplo, para ilustrar la violencia expresiva, la necesidad de dominar y *exhibir* prestigio).

Con relación al primer uso, podríamos decir con Segato que, en tanto simbólico, el patriarcado se trata de una estructura inconsciente, conectada con el nivel de los deseos y afectos (conduce los afectos y deseos), que distribuye los valores asignados a cada miembro de la comunidad atendiendo al género. Dentro de este orden, la posición del patriarca es una posición en el campo simbólico que funciona como norma que preside y organiza la comunidad en materia de las prácticas, es una estructura profunda que difícilmente puede ser observada o captada en un nivel etnográfico[821]. Alenka Zupančič

---

[820] R. L. SEGATO, «Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial», cit., p. 34.

[821] R. L. SEGATO, *Las estructuras elementales de la violencia*, cit., p. 14.

Hace falta precisar este argumento. Anteriormente hemos dicho que el orden patriarcal puede ser rastreado históricamente. Aludíamos con esto a la necesidad de un ejercicio genealógico crítico. Un ejemplo de este tipo de labor lo encontramos en Segato, especialmente en sus investigaciones en torno a la violencia y los asesinatos de mujeres en Ciudad Juárez. Sobre el ejercicio metodológico que subyace a dicha pesquisa, la autora nos proporciona algunas pistas que son relevantes para tener en cuenta llegados a este punto: "Yo no puedo afirmar que la hipótesis que propongo en el ensayo *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez* haya sido comprobada por los hechos. No puedo afirmarlo porque el poder se caracteriza por no ser observable. La estrategia principal del poder es la

entiende este problema en términos de la diferencia sexual que, fortificada en el nivel ontológico, se encuentra fuertemente arraigada en el esencialismo. De allí justamente el hecho de que la producción social de normas y sus subsiguientes descripciones encuentren una división ontológica prefabricada (heteronormativa)[822]. Esta filósofa eslovena explica que nada preexiste a las prácticas sociosimbólicas, pues éstas, a través de diferentes discursos y sus antagonismos, crean las mismas "esencias" o fenómenos que regulan[823]. De igual forma, el patriarcado, como orden simbólico, dispone estas esencias, traducidas en términos de "políticas de identidad"[824].

Por otro lado, con relación a la segunda acepción de este nivel simbólico, y ligado al primer sentido, diríamos que el carácter performativo de lo simbólico en el patriarcado se expresa a través de las acciones que crean dichas esencias que se inscriben en tal orden (patriarcal). Así lo expresa Zupančič:

> No es que el gesto performativo cree una nueva realidad inmediatamente, es decir, en el acto mismo de ser realizado (como el enunciado performativo "Declaro esta sesión abierta"); más bien, se refiere a un proceso en el que las construcciones sociosimbólicas, a fuerza de repetición y reiteración, se vuelven naturaleza[825].

De esta forma, el tiempo y la dinámica de *repetición* condicionan violentamente y conducen las posibilidades de libertad, las posibilidades políticas. Por ello, lo que aparece aquí como "natural", en el campo de la opresión de género, no es más que la sedimentación (bloqueo) de una serie de relaciones de poder que convergen en una matriz perteneciente o soportada por el patriarcado, que no solo modela las cosas, sino que también crea las

---

opacidad y el encubrimiento, y los códigos y acuerdos entre aquellos que comparten sus privilegios carecen de transparencia, no pueden ser vistos, comprobados y mucho menos 'etnografiados'. La forma en que el poder pacta y decide es inaccesible por los ajenos a su estrecho círculo. Pero lo que uno sí puede hacer son apuestas acerca de lo que debe estar por detrás de una gran cantidad de episodios, de una gran cantidad de eventos dispersos, que sí son observables, que se difunden en los periódicos y en otros medios, y que las personas cuentan. He llamado a estas evidencias 'epifenómenos', en el sentido de efectos de las decisiones del poder". R. L. SEGATO, *Contra-pedagogías de la crueldad*, cit., p. 68.

822 A. ZUPANCIC, *What IS Sex?*, cit., p. 38.

823 *Ibid.*, p. 40.

824 Segato subraya en este tipo de políticas de la identidad, de la diferencia o del reconocimiento un costado perverso. En sus términos, se trata del congelamiento de las identidades que plasma fundamentalismos y, a su vez, agrega esta autora argentina, los fundamentalismos son antihistóricos, nativistas, culturalistas e inevitablemente conservadores por basase en construcciones de lo que se supone haber sido el pasado cultural y su transformación forzada en realidad permanente. R. L. SEGATO, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2013, p. 233.

825 A. ZUPANCIC, *What IS Sex?*, cit., p. 40.

cosas que modela[826]. Así pues, esta sedimentación (asentamiento), que se ha producido de manera lenta y repetitiva (profundidad histórica), da forma a diferentes expresiones de la tradición, la moral o la costumbre. Por ello, muchos de los estigmas morales y prejuicios tradicionales, que pululan en las sociedades latinoamericanas (tales como el racismo, el machismo, la misoginia, la homofobia, etc.), se convierten en costumbres que adoptan los pueblos y que son difícilmente desplazables o reemplazables y, lo peor, que dan lugar prácticas que, siendo repudiables, son aceptadas y naturalizadas social, institucional y, de alguna manera, jurídicamente (segregación, feminicidios, deforestación, corrupción, etc.).

Aquello que se presenta entonces como "natural" en este contexto nunca es neutro (o simplemente asumido como mecanismo de diferenciación), sino que es en sí mismo asimétrico y conflictivo; esta idea de lo "natural" en problemática porque con ella se le asigna una existencia previa, a-histórica a las identidades de género. No se trata de una neutralidad objetiva, sino que representa un peligro político que posteriormente deriva en una gramática de la indiferencia. Ya nos decía Gramsci que "la indiferencia es apatía, es parasitismo, es cobardía, no es vida"[827]. A lo cual podríamos agregar: la indiferencia es el mar donde se ahogan los entusiasmos de imaginar escenarios alternativos y posibilidades de vida en medio de miseria, la corrupción, la muerte.

Esta indiferencia o pretendida neutralidad no es solo un gesto inocente, sin pretensiones de poder, como también ya advertíamos con Lugones. Se trata ante todo de un pacto entre miembros de una fraternidad, miembros de una colectividad. Un pacto entre iguales, los miembros pertenecientes un cuerpo colectivo en el que prima el silencio. Esto se da en parte porque los intereses que son defendidos dentro de estos sectores generan regalías o retribuciones entre sus miembros. Esta pretendida neutralidad y naturalidad responde pues al "mandato moral de la masculinidad". Este pacto, si no legitima, por lo menos ampara y encubre diferentes formas de dominación, violencia y abuso, que en diferentes formas de moral y costumbre se cultivan y proliferan, gracias al silencio de la indiferencia. El problema de este pacto es que dicha igualdad es apenas parcial, momentánea, ilusoria. Esto se produce, según Segato, justamente gracias al hecho de que la evolución social de la especie humana solo fue posible a través del establecimiento de

[826] *Ibid.*
[827] Cf. A. GRAMSCI, *Odio a los indiferentes*, cit.

jerarquías de poder, centradas en el *prestigio* y el *estatus* en comunidades dominadas por hombres: "Es en la capacidad de dominar y de exhibir prestigio donde se asienta la subjetividad de los hombres y es en esa posición jerárquica, que llamamos 'masculinidad', donde su sentido de identidad y humanidad se encuentran entramados"[828]. De aquí justamente que el patriarcado sea una estructura de la cual es difícil ver su reproducción, que es favorecida por el peso de la moral y la costumbre y que construye su poder sobre una idea de "naturaleza" que no se puede discutir por su condición de hallarse "por fuera de la cultura", que se constituye como previa a toda formación social. Es, por tanto, una *economía simbólica*, como dijera esta pensadora argentina, que sostiene las demás jerarquías que dominan el mundo hoy, lo cual significa que el patriarcado es una estructura jerárquica arcaica, que funcionaliza todas las demás estructuras de dominación.

Al ser simbólico y, por tanto, al instalarse en el ámbito de los deseos y los afectos, así como al propagar una violencia performativa, el orden patriarcal encuentra en el desarrollismo un escenario propicio para seguir originando sus transformaciones a escala global. Apropiarse de estos espacios sociales y culturales en los que se produce (y reproduce) el contenido simbólico de este orden hegemónico (que anteriormente habíamos referido como sentido común) es justamente una de las grandes pretensiones de este proyecto histórico, que Segato denomina "proyecto histórico de las cosas" o también "proyecto histórico del capital"[829]. Dicho de otra manera, si bien las perspectivas multi o transculturalistas, que emergen especialmente en el contexto desarrollista de la segunda mitad de siglo XX, se quedaron cortas en su intento de acabar con las desenfrenadas medidas de desigualdad e inequidad y con ello en erosionar las bases del capitalismo, en

[828] R. L. SEGATO, *Las estructuras elementales de la violencia*, cit., p. 145.

[829] Frente a éste, Segato plantea el reto de pensar otro tipo de proyecto histórico: el de los vínculos, el del arraigo relacional, que, a nuestro modo de ver, tiene conceptual y políticamente mucha resonancia con ideas como la de desobediencia ontológica, las ontologías relacionales y la poética de la relación, asuntos que hemos abordado anteriormente: "Este flujo pulsional hacia el mundo de las cosas de sujetos desgajados de territorios en que los vínculos perdieron su oferta y magnetismo exhibe la forma en que el deseo es producido por un exceso que se presenta como fetiche, es decir, mistificado y potente. Es así que (*sic*) el deseo de las cosas produce individuos, mientras el deseo del arraigo relacional produce comunidad. Este último es disfuncional al proyecto histórico del capital, pues el investimento en los vínculos como forma de felicidad blinda los lazos de reciprocidad y el arraigo comunal y torna a los sujetos menos vulnerables al magnetismo de las cosas. Solo con sujetos desgajados y vulnerables, el mundo de las cosas se impone: las lecciones de las cosas, la naturaleza cosa, el cuerpo cosa, las personas cosas, y su pedagogía de la crueldad que va imponiendo la estructura psicopática, de pulsión no vincular sino instrumental, como personalidad modal de nuestro tiempo". R. L. SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, cit., p. 30.

lo que sí han tenido verdaderamente éxito es en convertirse en piezas funcionales para la apropiación de este registro simbólico del orden patriarcal y con ello expropiar, substraer el valor de las mujeres (su espacio-cuerpo) de proyectos políticos radicalmente transformadores, pues la materialidad del cuerpo de la mujer no es lo único que se domina y comercia en las relaciones capitalistas, sino que especialmente se transa la funcionalidad (simbólica) de las relaciones de género (orden patriarcal) en el sostenimiento del pacto del poder[830].

5.3. La crítica de la colonialidad del género y el trabajo político del feminismo decolonial. Repolitizar la economía en clave feminista

5.3.1. Desafíos de la colonialidad del género en torno al trabajo decolonial. Apuntes para una cartografía otra de la universalidad

Uno de los aportes conceptuales más importantes del feminismo decolonial en la comprensión de la forma como opera el poder colonial y de las intersecciones que se tejen en este circuito con mecanismos como la raza y el género, es sin duda el haber propuesto la categoría de "colonialidad del género" como parte de lo que sería, parafraseando a Segato, la búsqueda de claves de lectura y de un vocabulario estratégico para la lucha decolonial[831]. Sin embargo, tenemos que precisar que, en sintonía con lo anunciado en las últimas líneas del tercer capítulo alrededor de la idea de *desobediencia ontológica* y, sobre todo, con lo señalado por Walsh sobre el ejercicio o *praxis* decolonial, nuestro interés aquí no se dirige particularmente a preguntar por el *qué*, el *por qué* o el *para qué* de aquello que denotaría la colonialidad del género[832]. Por ello, más allá de dirigirnos a visibilizar

[830] *Ibid.*, p. 22.

[831] Cf. R. L. SEGATO, «Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial», cit.

[832] Este debate de alguna manera lo hemos sintetizado en la sección anterior, cuando hemos discutido con Lugones y Segato la existencia o no existencia de estructuras jerárquicas del género en el mundo pre-moderno. Puesto en otros términos, esta discusión apuntaría a señalar si, por un lado, la colonialidad del género (o las relaciones coloniales de género) es una imposición meramente colonial que aparece como producto de una violencia desatada con el fenómeno de la conquista y como consecuencia de la episteme moderna occidental, de lo cual se desprende la idea de la inexistencia del género en el mundo precolonial. Por otro lado, el debate continuaría con la posición a partir de la cual se reconocerían estructuras jerárquicas y simbólicas de género en comunidades originarias o precolombinas, postura a partir de la cual la colonialidad del género tendría que vérselas entonces con las modificaciones, mutaciones o transformaciones históricas de las relaciones de género (patriarcado), particularmente con aquellas efectuadas por el colonialismo y la episteme de la colonialidad (mutación colonial de la estructura patriarcal), que exacerban el patrón jerárquico originario del patriarcado y que producen un orden de alta

propiamente la necesidad de explorar la intersección de categorías como raza, clase, género y sexualidad (que, por supuesto, es una condición necesaria para la lucha decolonial, pero no suficiente), nos interesa sobre todo el *cómo* decolonial. Esto lo traducimos en tres direcciones: 1) en una indagación de la manera como la colonialidad del género se inscribe en lo que hemos denominado la dimensión ontológica del poder colonial o *diferencia ontológica colonial* (nivel teórico); 2) a apuntar al "con quién"; y, finalmente, 3) al "desde dónde" (nivel metodológico). Es decir, ¿*con quién* llevar a cabo la tarea decolonizadora en materia del género?, o digamos también: ¿*cómo dar* un paso más allá de la comprensión de la interseccionalidad de las identidades (o categorías) a la interseccionalidad de las luchas? Así mismo, nos preguntamos: ¿*desde qué espacios* políticos?, ¿*cómo repolitizar* aquellos espacios (como el espacio doméstico) que han sido captados-bloqueados por las dinámicas efectuadas precisamente por la colonialidad del género y las estructuras patriarcales de poder? Son preguntas que nos interpelan, llegados a esta parte de la investigación, y que al menos esperamos dejar esbozadas.

De entrada, cabe advertir que el trabajo del feminismo decolonial, de cara al desafío teórico de la comprensión de la *colonialidad del género*, tendría que vérselas (como lo muestran las propias feministas decoloniales) con hacer visible la forma como ésta, en tanto que mecanismo reproductor de la opresión de género racializada y capitalista[833], se inscribe en un escenario ontológico de la diferencia sexual, determinado por el esencialismo universalista sobre el que se construye una idea general de ser humano y de dignidad humana y que confiere a esta misma idea una función normativa. De aquí justamente que hayamos advertido con anterioridad que el feminismo decolonial pone de manifiesto aquellas pretensiones universalistas de los modelos de desarrollo y de cooperación en el contexto latinoamericano, que se benefician al asumir una cierta perspectiva de género o feminista, para continuar extendiendo a gran escala sus lazos de poder. Por otra parte, concierne entonces a la urgencia de poner en cuestión las

letalidad en el marco del proceso de conquista y colonización. Si bien el debate continua abierto, aquí nos inclinamos por considerar que no es posible pensar el bloqueo de las relaciones de poder que se tejen alrededor de la colonialidad del género, con independencia de la matriz civilizatoria que la antecede propia del mundo occidental, que incluye por su puesto el orden patriarcal (pero también ideas como la de Occidente y progreso, las cuales hemos abordado anteriormente) y que se constituyen en engranajes que forjan las condiciones de posibilidad y aceptabilidad de roles de género en la sociedad y en general en criterios de organización desigual de la sociedad.

833 M. LUGONES, «Hacia un feminismo descolonial», cit., p. 110.

condiciones de posibilidad que legitiman y fundan una supuesta unidad de mundo, basada en una fuerte supresión, subordinación y exclusión, es decir, poner en cuestión, en palabras de Balibar, la función de naturalización normativa de las diferencias ligadas a diferentes expresiones de lo universal[834]. Estas condiciones, a nuestro juicio, atañen a una concepción particular de la universalidad y de aquello que es tomado propiamente como "universal". Un rechazo correcto de un modelo de universalismo y, por tanto, de un *ethos* universalizante, no debe conducir al proyecto político del feminismo decolonial a un rechazo sin más de la *universalidad* como gesto de insurrección y resistencia, fundamental de la política emancipatoria.

Por esto mismo, la cuestión del universalismo y de la enunciación de lo universal ha sido una de las piedras angulares de los estudios de género, del trabajo del feminismo y en general del pensamiento crítico de izquierdas[835]. El problema aquí es que, debido a la dificultad que reviste en sí mismo interpretar esta cuestión (la expresión de lo universal, la relación de los individuos con un lenguaje común), se puede incurrir fácilmente en entender el problema de la opresión de género bajo *coordenadas* similares a las que se intenta cuestionar, esto es, con una cierta perspectiva universalista ingenua, asumiendo y utilizando de forma ahistórica las categorías de análisis y, por tanto, deshistorizando la lucha feminista. Por ello, en palabras de Diana Gómez-Correal, uno de los grandes retos del feminismo de cara a la modernidad tiene que ver precisamente con la manera como tratamos la *diferencia*, pues en ella suele ocultarse una ilusión universal de igualdad. Para esta autora, el sentido de universalidad que se emplea como principio de los Estados-nación está relacionado con las pretensiones de constitución de un mundo *monocéntrico*. Esto significa el posicionamiento de un modelo único de sociedad y un entendimiento específico de la realidad. Como ella misma explica, para el sentido moderno ilustrado, que es desde donde suele promoverse precisamente la idea de dignidad humana, este universalismo fue entendido a partir de una noción de totalidad orgánica y desde un punto

834 É. BALIBAR, «Racisme, sexisme, universalisme», cit., p. 16.

835 Así lo expresa, por ejemplo, Judith Butler: "La cuestión de la universalidad ha emergido tal vez más críticamente en aquellos discursos de la izquierda que advirtieron el uso de la doctrina de la universalidad al servicio del colonialismo y el imperialismo. El temor, por supuesto, es que lo que es nombrado como universal es la propiedad parroquial de la cultura dominante, *y* que 'universalibilidad' es indisociable de expansión imperialista". J. BUTLER, «Reescinificación de lo universal: hegemonía y límites del formalismo», en *Contingencia, Hegemonía y Universalidad: Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2004, p. 21.

de vista estructural-funcionalista[836]. Se trata, entonces, en los términos de Gómez-Correal, de un camino unívoco, universal, lineal y progresivo para la humanidad, un único futuro posible en el que los imaginarios políticos y de vida de los subalternizados han sido descartados. Esta aproximación sobre la universalidad y la totalidad significa que todos "somos lo mismo" (de donde se desprende la premisa feminista-eurocéntrica, ahistórica, de todas "somos mujeres"), o debemos ser lo mismo si queremos *ser*[837].

Por eso, precisamente lo que está en juego aquí es el *tratamiento de las diferencias*[838], las cuales, desde este paradigma de la universalidad (universalidad abstracta), suelen ser reducidas, integradas, incorporadas a modelos de desarrollo multicultural o transcultural, como ya hemos advertido. Lo que queda en evidencia, ciertamente, es la necesidad de asumir esta dimensión universal, especialmente para el tratamiento de la *diferencia ontológica colonial*, fuera del libreto de dicha univocidad; también es evidente la pertinencia de poner en cuestión su función de naturalización normativa de las diferencias en el mundo colonial, puesto que, como explicara Balibar, la noción de universal no es una noción unívoca y no debe serlo, debido al carácter esencialmente *paradoxal* de la idea misma de universalidad, su equivocidad. Por el contrario, se trata de una noción que debe ser asumida críticamente, es decir, pluralizada y diferenciada (radicalizar la universalidad), lo cual significa, en los términos de este filósofo francés, por lo menos dos cosas que a nuestro juicio tienen mucha resonancia con las reflexiones de Eduard Glissant y de Castro-Gómez alrededor de la idea de "universalidad concreta": 1. Toda noción del universal (por ejemplo, la "dignidad humana" "los derechos humanos", el "desarrollo") es producida en un marco *geográfico* e *histórico* que la afecta en su forma y en su contenido. 2. La enunciación del universal no es un factor de unificación de seres humanos, sino un factor de *conflicto entre ellos* y *con ellos* mismos[839].

---

[836] D. GÓMEZ-CORREAL, «Feminismo y modernidad/colonialidad: entre retos de mundos posibles y otras palabras», en Yuderkys Espinosa-Miñoso, Diana Gómez-Correal, Karina Ochoa Muñoz (eds.) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Universidad del Cauca, Popayán, 2014, p. 361.

[837] *Ibid.*, p. 362.

[838] Cf. J. W. SCOTT, «Deconstructing Equality-versus-Difference: Or, the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism», *Feminist Studies*, vol. 14, 1, 1988, Feminist Studies, Inc.

[839] É. BALIBAR, «Racisme, sexisme, universalisme», cit., p. 9.

De esta manera, la crítica de la *colonialidad del género* se inserta en este debate como una crítica radical al desarrollismo[840], puesto que su principal disputa es por el contenido de significación y hegemonía política de lo "universal" (su pluralización y diferenciación), dijéramos también su *concreción* que, a partir del universalismo abstracto y totalizante de la matriz moderna-colonial, ha sido dado (dicho contenido) de forma *a priori* sobre criterios raciales y patriarcales, los cuales son puestos precisamente de relieve y de forma intersectada por el feminismo decolonial, al mismo tiempo en que presenta formas "otras", creativas para la redifinición del contenido (significantes, en plural) de lo universal, así como un escenario radicalmente crítico para el tratamiento de las diferencias.

Sobre este punto Castro-Gómez argumenta que la hegemonía (que en los términos aquí expuestos tendría que vérselas entonces con la posibilidad de intervención en función de la pluralización y diferenciación del contenido de lo universal) aparece cuando una cadena de equivalencias es capaz de articular simbólicamente las demandas a través de un significante vacío que no encarna las pretensiones de ningún grupo en particular de la cadena, sino que representa los intereses universales de la misma. De esta manera, explica el filósofo colombiano a manera de ilustración, las feministas no requieren abandonar los reclamos propiamente diferenciales del feminismo al entrar en una cadena de equivalencias con el movimiento obrero, por ejemplo, o con los movimientos indígenas y negros. Las diferencias se mantienen, pero vinculadas ahora con los reclamos y el lenguaje propios de la cadena de equivalencias, sin pensarse como algo separado de la misma (particularismo)[841]. Este movimiento estratégico es el que precisamente con antelación hemos reconocido como la "universalización del punto de exclusión", la "radicalización de la universalidad".

Pero aquí lo relevante es entender cómo la apuesta crítica que subyace a la *colonialidad del género* logra significar, construir los contenidos o significantes de la *universalidad concreta,* que desafía las construcciones de lo universal, sea dada como

[840] Cf. R. ICAZA; R. VÁZQUEZ, «The Coloniality of Gender as a Radical Critique of Developmentalism.», cit. Cf. M. AGUINAGA; M. LANG; D. MOKRANI; A. SANTILLANA, «Pensar desde el feminismo: Críticas y alternativas al desarrollo», en Miriam Lang, Dunia Mokrani (eds.) *Más Allá del Desarrollo*, Ediciones Abya-Yala - Fundación Rosa Luxemburg, Quito, 2011.

[841] S. CASTRO-GÓMEZ, *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y crítica historicismo postmoderno*, cit., pp. 291-295.

"totalidad orgánica" o como una "estructura funcionalista". La interpelación pasa también por visibilizar la manera en la que el feminismo decolonial logra expresar y disputar dicho nivel de *concreción*. Ya hemos advertido en capítulos anteriores que una tal "universalidad concreta" emerge como *producto del trauma*, del síntoma, incluso del miedo, es decir, a partir de aquellas experiencias *abismales* dadas en un contexto geográfico e histórico específico y que constituyen un espacio conflictivo, movilizador del tránsito de la resistencia a la agencia política (desobediencia ontológica), en últimas, un lugar de lucha. De esta forma, la universalidad aparece también como insurrección emancipadora, no como un instrumento (recurso estructural-funcionalista) de inclusión o integración de singularidades, de minorías excluidas u oprimidas a un espacio cultural libre de conflictos.

El feminismo decolonial ha puesto en evidencia que para este trabajo de intervención política no basta con asumir que "todas son mujeres", pues no todas tienen las mismas posibilidades o privilegios históricos, hace falta ponerle *rostro* a la lucha feminista (un *con quién*). Esto se debe no precisamente a que haya que particularizarla o abstraerla de otras demandas, en procura de los reclamos propiamente diferenciales del feminismo[842]; sino al hecho de que la violencia de género (dijéramos también: la violencia sexual que, como hemos dejado en claro anteriormente, a pesar de que se ejecute por medios sexuales, no tiene por finalidad el orden de lo sexual, sino el orden del poder, la dominación y la expropiación de valor) es ante todo un acto comunicativo (expresivo), una gramática que comprende códigos y acuerdos entre aquellos que comparten los privilegios, pero que se caracteriza por su capacidad de opacidad y encubrimiento, es decir, porque no pueden ser vistos, comprobados ni etnografiados[843].

Estos códigos o señales que expresan la experiencia traumática son a menudo inscripciones hechas en el cuerpo feminizado, como explica Segato. El cuerpo aparece, así, como territorio de inscripción de un lenguaje de violencia expresiva, pero al mismo

[842] A este respecto nos dice Rita Segato: "En concordancia con esta propuesta está mi permanente insistencia en que los feminismos, así como todos los otros frentes del movimiento social cometen un gran equívoco tanto político como epistemológico o, en otras palabras, un error teórico-político de inestimables consecuencias negativas al guetificar sus temas y compartimentalizar lo que entienden como 'el problema de la mujer', tanto en el campo del análisis como en el campo de la acción". R. L. SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, cit., p. 92.

[843] R. L. SEGATO, *Contra-pedagogías de la crueldad*, cit., p. 68.

tiempo, como nos enseñan autoras como Wendy Harcourt y Rosalba Icaza[844], entre otras potentes feministas, se convierte en el primer lugar (*desde dónde)* para la disputa de la dimensión universal de la lucha feminista con relación especialmente a disputas sobre el territorio, la economía y el medio ambiente (política de lugar[845]). Desde esta perspectiva, la universalidad concreta surge cuando el feminismo logra transformar el trauma en *potencia* emancipadora. Pero para esto, hace falta primero un trabajo de decodificación, de comprensión del tipo del lenguaje de violencia que allí se captura y que, por tanto, llena de significación la universalidad abstracta. Por ello, en esta dirección, Segato insiste en la necesidad de mostrar los asesinatos, los feminicidios y otras expresiones de violencia patriarcal, sexista, como parte de un complejo entramado o sistema comunicativo que, entre otras cosas, es funcional a la acumulación global y al proyecto desarrollista[846]:

> Es precisamente al cumplir este último papel que los asesinatos pasan a comportarse como un sistema de comunicación. Si escuchamos con atención los mensajes que allí circulan, podremos acceder al rostro del sujeto que en ellos habla. Solamente después de comprender lo que dice, a quién y para qué, podremos localizar la posición desde la cual emite su discurso. Es por eso mismo que debemos insistir en que, cada vez que el lema del móvil sexual se repite con liviandad antes de analizar minuciosamente lo 'dicho' en estos actos de interlocución, perdemos la oportunidad de seguirle el rastro a quien se esconde detrás del texto sangriento. En otras palabras, los feminicidios son mensajes emanados de un sujeto autor que solo puede ser identificado, localizado, perfilado, mediante una 'escucha' rigurosa de estos crímenes como actos comunicativos. Es en su discurso que encontramos al sujeto que habla,

---

844 Cf. W. HARCOURT, «The Body politic in global development discourse: A women and the Politics of Place perspective», en Wendy Harcourt, Arturo Escobar (eds.) *Women and the Politics of Place*, Kumarian Press, Bloomfield, 2005. Cf. W. HARCOURT; R. ICAZA; V. VARGAS, «Exploring embodiment and intersectionality in transnational feminist activist research», en Kees Biekart, Wendy Harcourt, Peter Knorringa (eds.) *Exploring Civic Innovation for Social and Economic Transformation*, Routledge, London, 2016. Cf. R. ICAZA, «Decolonial feminist and global politics: Border thinking and vulnerability as a knowing otherwise», cit.

845 Tomamos aquí este concepto del marco categorial promovido por autores y autoras como J. K. Gibson-Graham, Wendy Harcourt y Arturo Escobar a partir de la perspectiva denominada "Women and the Politics of Place" (WPP). Como explicaran Escobar y Harcourt, este marco se dirige a analizar las interrelaciones creadas en las luchas de las mujeres entre el cuerpo, el medio ambiente y las economías a partir de todas sus diversidades (diversas corporalidades, diversas ecologías, diversas economías). En sus términos, se trata de políticas de transformación que pueden implicar acciones de resistencia, así como de reapropiación, reconstrucción, reinvención, incluso relocalización de lugares y de prácticas basadas en el lugar; al mismo tiempo, la creación de nuevas posibilidades de estar-en-lugar y estar-en-redes con otros humanos y no humanas formas de ser. W. HARCOURT; A. ESCOBAR (EDS.), *Women and the Politics of Place*, Kumarian Press, Bloomfield, 2005, pp. 2-3. Ver también, Cf. J. K. GIBSON-GRAHAM, «Building Community Economies: Women and the Politics of Place», en Wendy Harcourt, Arturo Escobar (eds.) *Women and the Politics of Place*, Kumarian Press, Bloomfield, 2005.

846 Cf. B. R. LOZANO LERMA, «Asesinato de mujeres y acumulación global. El caso del bello puerto del mar, mi Buenaventura», en Xochitl Leyva Solano, Rosalba Icaza (eds.) *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias. Tomo IV*, CLACSO - Cooperativa Editorial Retos - ISS, Buenos Aires -San Cristóbal de las Casas, 2019.

> es en su discurso que la realidad de este sujeto se inscribe como identidad y subjetividad y, por lo tanto, se vuelve rastreable y reconocible. Así mismo, en su enunciado, podemos encontrar el rastro de su interlocutor, su impronta, como un negativo[847].

Esta condición de significatividad inscribe las diferentes formas de violencia de género en el tejido inconsciente colectivo, las tradicionaliza, las vuelve costumbre, las convierte en un lenguaje cotidiano (*pedagogías de la crueldad*[848]), pues la "repetición de la violencia produce un efecto de normalización de un paisaje de crueldad"[849]. Así las cosas, este fenómeno, que responde a una trama *genérica* y *generizada*, es al mismo tiempo un acto traumático, así como un acto comunicativo, lo cual permite ciertamente que pueda ser compartida su *inteligibilidad*, en la medida en que los interlocutores que allí intervienen logran acceder al mensaje implantado, a manera de un 'negativo'[850] que revela el trauma, la experiencia del sufrimiento, del dolor, es decir, las condiciones de la propia emergencia traumática. Por ello, cuando Rita Segato dice que en su visita en 2004 a Ciudad Juárez sintió miedo, *no es una mera casualidad*:

> … en Ciudad Juárez no parece haber coincidencias y […] todo parece formar parte de una gran máquina comunicativa cuyos mensajes se vuelven inteligibles solamente para quien, por una u otra razón, se adentró en el código. Es por eso que el primer problema que los horrendos crímenes de Ciudad Juárez presentan al forastero, a las audiencias distantes, es un problema de inteligibilidad. Y es justamente en su

---

[847] R. L. SEGATO, *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*, Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires, 2013, pp. 30-31.

[848] Por *pedagogías de la crueldad* esta autora argentina entiende todos los actos y prácticas que enseñan, habitúan y programan a los sujetos a transmutar lo vivo y su vitalidad en cosas, es decir, la sujeción de las personas a la condición de mercancía (cuerpo-cosa). En ese sentido, esta pedagogía enseña algo que va mucho más allá del matar, enseña a matar de una muerte desritualizada, de una muerte que deja apenas residuos en el lugar del difunto. R. L. SEGATO, *Contra-pedagogías de la crueldad*, cit., p. 11.

[849] *Ibid.*

[850] Utilizamos aquí este recurso expresado a su vez por Rita Segato. Sin embargo, quisiéramos aclarar que se utiliza a manera de una metáfora proveniente del lenguaje de la fotografía, para expresar aquellas imágenes poco visibles, que aparecen en tonos oscuros, pero que actúan al mismo tiempo como una suerte de repositorios de la realidad, como testigos de lo acontecido. En términos de la Real Academia Española (RAE): "Dicho de una imagen fotográfica: Reproducida con los claros y oscuros de manera contraria a como se ven en la realidad, o con sus colores complementarios". RAE, «Negativo», *Diccionario de la Lengua Española*.

> ininteligibilidad que los asesinos se refugian, como en un tenebroso código de guerra…[851].

Se trata entonces, como advertíamos en el tercer capítulo, de una serie de conexiones remisionales, un plexo significativo que transmite el sentido compartido de la experiencia, en este caso del miedo, para lo cual es necesario adentrarse en dicha estructura traumática, en la decodificación de los signos y mensajes que comunica a través del cuerpo feminizado, es decir, una vivencia particular que deviene o encuadra en una significación compartida (universalidad concreta) gracias al trabajo por medio del cual se disputa la inteligibilidad (*contra-pedagogías de la crueldad*) de la maquinaria comunicativa de la violencia expresiva reproducida por la colonialidad del género[852]. Al hacerse inteligible el plexo significativo, el miedo queda expuesto, sale de su resguardo subjetivo y se ubica en el escenario colectivo; allí es donde el *movimiento social feminista*[853] (*con quién*) y su horizonte organizativo toman vital importancia como un sector estratégico en función de la *pluralización* y *diferenciación* del contenido de lo universal, de su concreción geográfica e histórica, de su dinamización conflictual, de la decolonización del género.

---

[851] R. L. SEGATO, *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*, cit., pp. 12-13.

[852] Recordamos aquí las palabras de Lugones, quien, a nuestro juicio, coincide en esta labor con Segato: "Descolonizar el género es necesariamente una tarea práxica. Es entablar una crítica de la opresión de género racializada, colonial y capitalista, heterosexualista, como una transformación vivida de lo social. Como tal ubica a quien teoriza en medio de personas, en una comprensión histórica, subjetiva/intersubjetiva de la relación oprimir→←resistir en la intersección de sistemas complejos de opresión. En gran medida tiene que estar de acuerdo con las subjetividades e intersubjetividades que parcialmente construyen y en parte son construidas por 'la situación'. Debe incluir 'prender' sobre pueblos. Además, el feminismo no sólo suministra un relato de la opresión de las mujeres. Va más allá de la opresión al proveer materiales que les permiten a las mujeres comprender su situación sin sucumbir a ella. Aquí comienzo a proveer una manera de comprender la opresión de mujeres que han sido subalternizadas a través de procesos combinados de racialización, colonización, explotación capitalista, y heterosexualismo. Mi intención es enfocar los resortes subjetivos-intersubjetivos de la agencia de las mujeres colonizadas. Le llamo al análisis de la opresión de género racializada y capitalista, 'la colonialidad del género'. Le llamo a la posibilidad de vencer la colonialidad del género 'feminismo descolonial'". M. LUGONES, «Hacia un feminismo descolonial», cit., p. 110.

[853] Cf. J. FLÓREZ-FLÓREZ, *Lecturas emergentes: Volumen I: El Giro Decolonial En Los Movimientos Sociales*, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Bogotá, 2014. Cf. J. FLÓREZ-FLÓREZ, «Los movimientos sociales y la crisis del desarrollismo. Una aproximación teórica desde Latinoamérica», *Documentos del Sur. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO*, vol. 5, 2009, (Documentos de trabajo). Cf. J. FLÓREZ-FLÓREZ Y OTROS, «Paz y posdesarrollo en la sabana de Bogotá: acciones colectivas de la Asociación Herrera en torno a los bienes comunes», en Jhon Jairo Losada Cubillos (ed.) *Lecturas Críticas del Desarrollo: Perspectivas Latinoamericanas*, Universidad de San Buenaventura, Bogotá, 2014.

El miedo de Rita es el miedo de quien se adentra en la experiencia y comprende el código: "La sombra siniestra que cubre la ciudad y el miedo constante que sentí durante cada día y cada noche de la semana que allí estuve me acompañan hasta hoy"[854]. Pero es este miedo el que al mismo tiempo se convierte en motor de búsqueda, es decir, el que conduce al pensar, a hacer inteligible tanto el trauma como el complejo de significaciones y relaciones que lo sostienen:

> Allí se muestra la relación directa que existe entre capital y muerte, entre acumulación y concentración desreguladas y el sacrificio de mujeres pobres, morenas, mestizas, devoradas por la hendija donde se articulan economía monetaria y economía simbólica, control de recursos y poder de muerte[855].

Por ello, esta autora hace hincapié en que lo que pasa en Ciudad Juárez, particularmente con los feminicidios, pero que se hace extensivo a otras formas de violencia basada en el género, no es un fenómeno accidental o, dicho también en términos de la *diferencia ontológica*, no es una cuestión "óntica", pues se trata de ataques que se dirigen a una categoría, no a un sujeto específico:

> Mi problema aquí es que la exposición no puede más que ser hecha en forma de listado. Sin embargo, los temas desplegados forman una esfera de sentido; no una sucesión lineal de ítems sucesivos sino una unidad significativa: el mundo de Ciudad Juárez. Y es por eso que no es preciso que los hechos formen parte de una conciencia discursiva por parte de los autores, ya que son, fundamentalmente, acciones constitutivas de su mundo. Hablar de causas y efectos no me parece adecuado. Hablar de un universo de sentidos entrelazados y motivaciones inteligibles, sí[856].

Concierne entonces a crímenes en contra de un sujeto despersonalizado, extraído de su individualidad y generizado en la medida en que se hace predominar en él la categoría a la cual pertenece en tanto feminizado. Al responder a agresiones genéricas y generizadas, en las que confluye ciertamente una serie de "sentidos entrelazados y motivaciones inteligibles", Segato (al igual que otras feministas como Raquel Gutiérrez Aguilar y Verónica Gago[857], entre otras) entiende que lo que allí se mata es precisamente a una mujer

---

[854] R. L. SEGATO, *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*, cit., p. 11.

[855] *Ibid.*

[856] *Ibid.*, p. 26.

[857] Cf. R. GUTIÉRREZ AGUILAR, «La lucha de las mujeres contra todas las violencias en México: reunir fragmentos para hallar sentido», en *8M Constelación feminista. ¿Cuál es tu huelga? ¿Cuál es tu lucha?*, Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires, 2018. Cf. V. GAGO, «"#Nosotras paramos": notas hacia una teoría

genérica, un cuerpo feminizado, generizado (cuerpo-cosa) y, por tanto, se hace necesaria la siguiente pregunta que formulan estas feministas, para entender lo que allí sucede: "¿qué se mataba también en nosotras cuando se mataba a una de las trabajadoras que hicieron famosa Ciudad Juárez por concentrar allíí una verdadera 'máquina feminicida'?[858].

Ya ante habíamos estudiado este carácter *generizador* y totalizante del poder colonial, en el caso de la estrategia de *infantilización* y más recientemente de la *feminización*. Hemos advertido e insistimos aquí en este punto: radicalizar la exclusión racial (capítulo cuarto) y de género (capítulo quinto) significa entender que este movimiento estratégico de dominación no le pertenece exclusivamente a la representación o vivencia particular del *negro* (como lo hemos aprendido con autores como Fanón, Glissant, entre otros) o la *mujer* (como nos lo enseñan las feministas decoloniales) en cuanto tales, sino a la forma como opera el mismo poder colonial (la matriz constituyente de poder colonial) sobre el sujeto colonizado, a través de aquellos significantes históricos que se imponen como referentes normativos universalmente válidos y a partir de la cual se siguen encubriendo las condiciones para la reproducción y violencia colonial-racial-patriarcal[859].

5.3.2. Trazos de la potencia del feminismo decolonial: más allá de las políticas de identidad

Decir que "hay algo que se mata en cada mujer, cuando se mataba a cada una de las trabajadoras en Ciudad Juárez" supone entonces un trabajo de inteligibilidad, es decir, una labor a través de la cual se hacen visibles aquellos códigos que descifran los movimientos

política de la huelga feminista», en *8M Constelación feminista. ¿Cuál es tu huelga? ¿Cuál es tu lucha?*, Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires, 2018.

858 V. GAGO, «"#Nosotras paramos": notas hacia una teoría política de la huelga feminista», cit., p. 7.

859 Así también lo reconoce la misma Rita Segato, quien lejos de un movimiento esencialista, manifiesta la importancia de dirigirse a leer cuestiones como las del racismo y el patriarcado como parte de una red amplia de "sentidos entrelazados" y "motivaciones inteligibles" que reproducen y encubren las diferentes formas de dominación y violencia producto de la matriz constituyente de poder colonial: "También el problema del racismo es un problema de todos y no sólo de los que lo sufren. 'El problema del racismo es de ustedes, los blancos, que lo producen' me dijeron en una ocasión. Y quien ve pasar a su lado la marcha de su reproducción, creyendo que no le afecta, tiene un alto precio a pagar. Mientras que, en su sufrimiento, la víctima tiene una oportunidad para la lucidez y la conciencia regeneradora, es la humanidad del supuestamente 'no afectado' la que se deteriora sin noción y sin remedio, y se sume en una decadencia inexorable". R. L. SEGATO, *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*, cit., p. 45.

estratégicos y las significaciones de la violencia colonial; esto es, en palabras de las feministas decoloniales, de movimientos y manifestaciones feministas en América Latina como el de *Ni Una Menos*, "Algo que nos habla a todas". Por ello, es común encontrar en las manifestaciones y marchas, frente a este tipo de crímenes feminicidas, la consigna *¡Si tocan a una, nos tocan a todas!* Esto, traducido a los términos del trabajo político del feminismo decolonial, atañe a una forma de resonancia e implicación colectiva, producto de la composición de un cuerpo común, es decir, de *una política que hace del cuerpo de una el cuerpo de todas*[860]. Una política que no diluye el rostro, el nombre de cada una de las mujeres asesinadas en mundos como el de Ciudad Juárez (o también el de Buenaventura en Colombia[861]), es decir, que no obvia el hecho de que hay un predominio de mujeres jóvenes, estudiantes, obreras, niñas, indígenas, afrodescendientes y en general todas ellas económicamente marginales y que a pesar de sus particularidades hay algo allí que moviliza el valor compartido de la experiencia traumática (universalidad concreta).

Con respecto a esto pensamos también en el reciente Informe Final (julio 2022) entregado por la Comisión de la Verdad en Colombia, particularmente el volumen dedicado a las violencias de género, denominado *Mi cuerpo es la verdad. Experiencias de mujeres y de personas LGBTIQ+ en el conflicto armado*, el cual se reconoce como "una invitación a mirar de frente, como quien se mira al espejo, y dar nombre a las heridas que dejarán marcas para siempre, no solo en los cuerpos y en las vidas individuales, sino también en los territorios…"[862]. Este "mirarse en el otro", este "nombrar" han sido parte fundamental para el trabajo testimonial y de escucha de la Comisión, lo cual abre la posibilidad para la comprensión de los "significados y magnitudes de lo que sucedió" en medio de un escenario de guerra y violencia, particularmente a entender por qué los cuerpos feminizados son un factor decisivo en las prácticas desplegadas por parte de los actores armados en el marco de un conflicto armado como el colombiano[863].

---

[860] V. GAGO, *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*, Traficantes de sueños, Madrid, 2019, p. 31.

[861] Cf. B. R. LOZANO LERMA, «Asesinato de mujeres y acumulación global. El caso del bello puerto del mar, mi Buenaventura», cit.

[862] COMISIÓN PARA EL ESCLARECIMIENTO DE LA VERDAD, LA CONVIVENCIA Y LA NO REPETICIÓN, *Informe Final. Hay Futuro si hay verdad*, Bogotá, 2022, p. 14, fecha de consulta 25 agosto 2022, en https://www.comisiondelaverdad.co/mi-cuerpo-es-la-verdad.

[863] El Informe agrega muchos elementos importantes que vale la pena explorar, pero aparece justo en el momento final de esta investigación. Sin embargo, no hemos querido dejar pasar la oportunidad de

Si en el lenguaje del sistema de comunicación que legitima y encubre agresiones como la feminicida, se utiliza el significante "cuerpo femenino" (cuerpo-cosa) como territorio de inscripción de la violencia patriarcal, expresiva; en la lengua de la insurrección, de la desobediencia, de la lucha, el cuerpo se convierte en la condición de posibilidad para transformar el trauma en *potencia* política, aquello que permite resignificar el pensar y actuar. Tomamos esta idea de la feminista argentina Verónica Gago, para quien la *potencia feminista* es precisamente potencia del cuerpo, no un cuerpo abstracto, sino un cuerpo singularizado, es decir, individual y colectivo. En palabras de Gago, este concepto de *potencia feminista* significa reivindicar la indeterminación de lo que se puede, es decir "no sabemos lo que podemos hasta que experimentamos el desplazamiento de los límites que nos hicieron creer y obedecer"[864]. *Potencia* aquí es entendida, entonces, como el despliegue de un contrapoder, incluso de un doble-poder[865]. Por ello, nos parece que antes que un trabajo racional o intelectual, esta tarea de hacer inteligible la red de significaciones que se agrupa en torno a la *colonialidad del género*, implica una labor por supuesto política, pero al mismo tiempo estética (*aesthesis* decolonial), creativa, afectiva que asume como guía la corporalidad, que expone, exterioriza el *miedo* y lo sitúa en un plano en el que la colectividad, el deseo, la sensibilidad, toman lugar.

Debido a esto mismo, consideramos pertinente agregar que el feminismo, antes que un modelo teórico, es sobre todo un movimiento político. En tanto movimiento, concierne

---

incluir el documento como parte de los recursos de esta pesquisa y estamos seguros de que será un camino que esperamos seguir a partir del trabajo que hemos propuesto en estas líneas. Esto pues, allí se incluyen otros factores como la confrontación armada y el narcotráfico como variables que aumentan el riesgo de violencia patriarcal. De manera especial, el Informe entiende que "dañar a las mujeres era, muchas veces, una estrategia contra el enemigo, pues debilitaba las relaciones comunitarias y ayudaba a disciplinar moralmente el territorio". A partir de esto, el Informe se da a la tarea de mostrar cómo se instaló la guerra en los territorios, y para ello explica la forma en la que los diferentes actores armados se aseguraban el control social y territorial mediante el control de la vida y el cuerpo de las mujeres. En este sentido, realiza además un trabajo riguroso de hacer visible el orden patriarcal (dimensiones del patriarcado) como la lógica que subyace a los hechos de violencia del conflicto armado, como un sistema que oprime, subordina, discrimina a las mujeres, y que se exacerba en la guerra. Para este trabajo expone tres dimensiones del patriarcado: el *contínuum* de las violencias, las masculinidades guerreras y su relación con la militarización, y la desprotección por parte del Estado. Con estas explicaciones, se dan luces para entender por qué se presentó la violencia diferencial y agudizada contra las mujeres y el impacto desproporcionado sobre las víctimas. COMISIÓN PARA EL ESCLARECIMIENTO DE LA VERDAD, LA CONVIVENCIA Y LA NO REPETICIÓN, *Informe Final. Hay Futuro si hay verdad*, Bogotá, 2022, pp. 16-17, fecha de consulta, 25 de agosto de 2022 en https://www.comisiondelaverdad.co/mi-cuerpo-es-la-verdad.

[864] V. GAGO, *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*, cit., p. 13.

[865] *Ibid.* Nos parece que esta idea tiene directa relación con el concepto de *contra-poética* de Glissant.

a un *espacio de conflicto* que no empieza afirmando una "identidad femenina" (políticas de identidad), pues ésta es precisamente aquello que hace posible la exclusión y lo que la sostiene, o como dijera Alenka Zupančič, la mitología de la *identidad femenina* sostiene la diferencia y la exclusión en el *nivel prepolítico*, en el nivel de pertenencia de los dos mundos diferentes[866]. De esta manera, el movimiento *dinamiza* la conflictividad social, esto es, traduce las diferentes gramáticas de explotación y exclusión en nuevas gramáticas de *conflictividad abierta*. Este trabajo es definido por Lugones como la apuesta misma del feminismo decolonial:

> …la tarea de la feminista descolonial comienza por ver la diferencia colonial, enfáticamente resistiendo su propio hábito epistemológico de borrarla. Al verla, ella ve el mundo con nuevos ojos, y entonces debe abandonar su encantamiento con "mujer", con el universal, y comenzar a aprender acerca de otros y otras que también se resisten ante la diferencia colonial… Al pensar el punto de partida como coalicional debido a que el locus fracturado es común, las historias de resistencia a la diferencia colonial son el sitio donde debemos fijarnos, aprendiendo unas de otros y otras… A partir del locus fracturado, el movimiento logra retener modos creativos de pensar, de conducirse, de relacionarse, que son antitéticas a la lógica del capital. El sujeto, las relaciones, el terreno y las posibilidades son transformados continuamente, encarnando un tejido desde el locus fracturado que constituye una recreación creativa… Quiero ver la multiplicidad en la fractura del locus: tanto la puesta en juego de la colonialidad del género como la respuesta de resistencia desde un sentido de sí de subalterna, de lo social, del sí-misma-en-relación, del cosmos, todos afianzados en una memoria de pueblo. Sin la tensa multiplicidad, solamente vemos o bien la colonialidad del género como un logro, o una memoria congelada, una comprensión del sí-misma osificada en relación con un sentido precolonial de lo social[867].

Nos permitimos pensar aquí en diferentes expresiones artísticas, estéticas y políticas de los movimientos sociales feministas en América Latina, especialmente, que luchan y se manifiestan en contra de la violencia hacia las mujeres. Ya hemos mencionado el de *Ni Una Menos* (Argentina), pero también es importante destacar el de *Vivas nos queremos* (México), así como el de *Las Tesis*, con el *performance* denominado *Un violador en tu camino* (Chile). Sin embargo, para los efectos de lo que hemos venido discutiendo aquí, nos parece ilustrativo el recurso de la canción denominada "*Canción sin miedo*", de la cantautora mexicana Vivir Quintana, entre otras cosas porque pone en el centro del trabajo artístico y del mensaje que difunde, la cuestión del *miedo*. En su letra se alberga la potencia

[866] A. ZUPANCIC, *What IS Sex?*, cit., p. 36.
[867] M. LUGONES, «Hacia un feminismo descolonial», cit., p. 115.

feminista que abre paso a una transformación de la función paralizadora (despolitizadora) a la fuerza movilizadora de la estructura traumática: "*Nos sembraron miedo, nos crecieron alas*".

Nos resulta pertinente detenernos un momento en la letra de esta tonada, para ilustrar la forma en que los movimientos feministas latinoamericanos transforman el trauma en potencia emancipadora y, con ello, posibilita la emergencia de la universalidad concreta, aspecto clave para el trabajo político decolonial. En primera instancia, tendríamos que decir que, aunque es una canción que surge en un contexto geográfico e histórico particular (el tema se estrenó en el Zócalo de la Ciudad de México en el concierto del 7 de marzo de 2020 denominado "Tiempo de mujeres", interpretado por la misma Vivir Quintana, en conjunto con la cantante chilena Mon Laferte y el coro de mujeres El Palomar, y se ha convertido en un símbolo de lucha y de unión entre mujeres de toda América Latina y del mundo), avanza hacia la universalización del gesto de exclusión y violencia contra las mujeres. Así lo explica esta artista al definir la canción: "es un objeto de estudio sobre cómo realmente nos hermana tanto el dolor, nos conecta muchísimo a las mujeres no solo de México, sino de Latinoamérica y del mundo. Es como un oxímoron de dulce alegría, pero también amarga dulzura"[868].

De otro lado, la significación de su contenido transmite un mensaje *potente*, sobre todo de la forma como el miedo puede ser asumido de otra manera, como reclamo, como contestación, como grito de batalla, si se quiere, como espacio de politización, a través de un sentir y un pensar situado, concreto, histórico.

Que tiemble el Estado, los cielos, las calles
Que tiemblen los jueces y los judiciales…

En las palabras de Verónica Gago, no existe la potencia en abstracto, por ende, no pueden existir demandas o luchas abstractas. Para esta autora, la potencia feminista es antes que nada capacidad deseante, lo cual implica que el deseo no es lo contrario de lo posible, sino la fuerza que empuja lo que es percibido colectivamente y en cada cuerpo como posible[869]. Se trata entonces de un recurso, antes que de un individuo, de una

[868] V. QUINTANA, «"Canción sin miedo", un año dando voz al dolor de millones de mujeres», 2021, fecha de consulta 8 junio 2022, en https://www.efe.com/efe/usa/cultura/cancion-sin-miedo-un-ano-dando-voz-al-dolor-de-millones-mujeres/50000109-4480944.

[869] V. GAGO, *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*, cit., p. 14.

colectividad que pone en cuestión la función de naturalización normativa de la *diferencia*, en procura de una supuesta unidad de mundo, y el aparato institucional que sobre dicho orden patriarcal se cimienta. Esto es precisamente lo que Lugones denomina el *locus fracturado*, que abre paso a la multiplicidad. El movimiento aparece entonces como *sujeto político* frente a la estrategia reduccionista y sistemática que minimiza el dolor, banaliza el trauma a partir de una posición de víctima que debe ser reparada, generalmente por el Estado. Sin embargo, como apuntara Gago, en esta posición de víctima se requiere fe estatal y demanda redentores[870].

Hoy a las mujeres nos quitan la calma
Nos sembraron miedo, nos crecieron alas…

"Canción sin miedo", entonces, puede ser asumida como una forma en la que el movimiento feminista, en tanto experiencia histórica, actualiza de manera creativa la noción misma de *potencia*, como capacidad deseante (#NosMueveElDeseo) y como un mecanismo de politización de las violencias contra las mujeres y los cuerpos feminizados. Dicho de otra manera, el movimiento fractura el lugar, descentra la experiencia del dolor, la estructura traumática de su anclaje en el "congelamiento de identidades".

En este punto hay que "hilar fino" porque, como reconoce Rita Segato, ciertas formas de identidad emergen *a posteriori* de una consciencia de sufrimiento compartido (historia de víctimas) y no propiamente como producto de una experiencia histórica o una perspectiva colectiva (agencia), lo cual conduce al riesgo de los fundamentalismos antihistóricos, nativistas y culturalistas, que se escudan, como lo distingue la misma Segato, a veces en relaciones de género percibidas y construidas como "tradicionales", es decir, como parte de un relativismo cultural, pernicioso, en el que los poderes internos de los grupos sociales que sustentan la identidad abogan por la intocabilidad, incuestionabilidad de las costumbres, que se convierten entonces, en privilegios[871]. Para esto, desde la postura de esta autora, hace falta un ejercicio que ella define como *pluralismo histórico*, que se conecta directamente como el ejercicio de pluralización que hemos venido describiendo en líneas anteriores. Así lo explica Sagato: "La perspectiva del 'pluralismo histórico' no deja de ser un tipo de relativismo, solo que, en lugar de

[870] *Ibid.*, p. 25.

[871] R. L. SEGATO, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, cit., p. 233.

colocar la cultura como referente de identidad fijo, inerte, inmune al tiempo, coloca el proyecto histórico de un pueblo como vector central de la diferencia"[872].

A nuestro entender, el movimiento exterioriza (pluraliza) entonces el nivel de concreción temporal de la violencia de género, fracturada no como una "mera posibilidad", sino asumida como una amenaza latente que habita en los cuerpos en el presente, es decir, como algo que está pasando aquí y ahora.

A cada minuto, de cada semana
Nos roban amigas, nos matan hermanas
Destrozan sus cuerpos, los desaparecen
No olvide sus nombres, por favor, señor presidente…

El movimiento feminista desafía la temporalidad del mundo de significaciones. A su vez produce su propio tiempo (el tiempo de las mujeres), pero también demanda otras condiciones existenciales (¡nos crecieron alas!). No es solamente una cuestión discursiva. Los nombres que se reclama recordar no son solo números, son historias, son vínculos, son vida (amigas, hermanas, hijas, esposas). Desde esta perspectiva, la movilización social feminista a través de este tipo de expresiones, producto de la *potencia* y la *capacidad deseante*, desborda los imaginarios de unidad y promueve otras espacialidades y temporalidades al mismo tiempo que tiende puentes y las conecta entre ellas. Excede la homogenización espacio-temporal de las identidades fijas, congeladas, que impiden el mundo en plural. Se trata de una práctica política que no es utópica, sino tópica (basada en el lugar) y cotidiana, resultado del proceso y no del producto (mercancía). En los términos de Gibson-Graham, diríamos que se trata de una "política de lugar" que se encuentra localmente arraigada, pero al mismo tiempo globalmente extendida.

A partir de una visión del movimiento basado en el lugar, este tipo de proyectos basados en el lugar, antes que "esperar la revolución" para transformar una economía global y un sistema de gobernanza a escala mundial, se comprometen a transformar economías locales aquí y ahora, en una práctica ética y política cotidiana. Este talante de localidad u *obicuidad*, más que ser un factor de unidad u homogeneidad, es la base para articular, establecer relaciones o puentes, entre, como dicen estas autoras, un vasto conjunto de "lugares" desarticulados –hogares, comunidades sociales, ecosistemas,

[872] *Ibid.*, pp. 233-234.

lugares de trabajo, organizaciones, cuerpos, escenarios públicos, espacios urbanos, diásporas, regiones, ocupaciones– relacionados analógica e incluso funcionalmente, más que orgánicamente, y conectados a través de redes de significación[873].

Gago explica este fenómeno a través de la movilización o, particularmente, del paro feminista. Esta autora argumenta que desde el feminismo se reinventa el paro en la medida en que se transforma su sentido histórico, es decir, en tanto que deja de ser una orden emanada desde arriba (por ejemplo, como se hace desde la jerarquía sindical) en la que se sabe simplemente de antemano cómo acatar o adherirse, para convertirse en una tarea de intelegibilidad (sentir-actuar) concreta y situada, en un horizonte organizativo y conflictivo que permite albergar múltiples realidades que resignifican, desafían y actualizan la dinámica misma de la movilización colectiva:

> Este horizonte organizativo, sumergido en tal dinámica de conflictividad abierta, repone en los feminismos la dimensión clasista, anticolonial y masiva, porque las situaciones que revolucionan la herramienta del paro desde adentro son aquellas que se supondría que el paro desprecia si su referencia es solo el trabajo *libre, remunerado, sindicalizado, masculino y con bordes delimitados en sus tareas*[874].

En el argumento de Gago se exponen tres dimensiones de la movilización feminista en la forma del paro que, a nuestro juicio, proporcionan elementos importantes para continuar interpretando la letra de la canción y, por supuesto, la *potencia* del feminismo decolonial. Estas dimensiones nos transmiten claves de análisis para entender la forma en la que se politiza la huelga, la movilización, a través del trabajo de resistencia estética (resistencia poética desde el nivel del afecto), desobediencia ontológica, desplazamientos semánticos y de sensibilidades. En primera instancia, ella reconoce que *el paro se constituye como un proceso y no como un acontecimiento*[875]. En el grito de esta melodía se perciben y reconocen los procesos de lucha que preceden la movilización particular de la cual ella misma es producto; luchas que no solo han sido y siguen siendo criminalizadas, sino además leídas como síntomas de descontentos aislados de ciertos sectores sociales frente a fenómenos, aparentemente desconectados entre sí.

---

873 J. K. GIBSON-GRAHAM, «Building Community Economies: Women and the Politics of Place», cit., p. 131.

874 V. GAGO, *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*, cit., p. 26.

875 *Ibid.*, p. 28.

Por todas las compas marchando en Reforma
Por todas las morras peleando en Sonora
Por las comandantas luchando por Chiapas
Por todas las madres buscando en Tijuana.

Lo interesante es ver cómo los diferentes movimientos feministas en América Latina han hecho suyo este sentir. No solo porque en sus contextos geográficos (países, ciudades, pueblos, etc.) han librado históricamente sus propias luchas, sino porque han sabido y han tenido la capacidad de traducir, de hermanarse en el dolor, en el miedo, para convertirlo en fuerza transformadora, productiva. Vale la pena indicar aquí que la canción a la cual hemos venido haciendo referencia ha sido readaptada e interpretada en diferentes ciudades, países y por diferentes movimientos tanto en América Latina, como también a nivel internacional. Nos parece que este esfuerzo ha implicado un trabajo de traducción, porque no solo se han cambiado nombres de ciudades, personas, casos emblemáticos de feminicidio a los cuales hace referencia la letra, sino además porque se ha entonado en diferentes idiomas e incluso lenguas indígenas. Esto, desde el nivel de la argumentación que hemos venido desarrollando, nos parece que son formas creativas de pluralizar la potencia feminista (como significante universal) y lograr su talante de concreción geográfica e histórica.

Por ello, Gago agrega que la segunda dimensión de este tipo de movilizaciones es que produce la interseccionalidad de las luchas y su conexión transnacional al mismo tiempo que permite involucrar una variable importante de *clase*, ya no asumida como el espacio unitario y privilegiado para la lucha anticapitalista obrera (como lo hemos discutido en el segundo capítulo), sino como un escenario pluralizado, que puede tomar múltiples y diversas formas, dinamizadas por las actividades productivas, domésticas, familiares, entre otras (que en la mayoría de los casos responde al trabajo no asalariado), que despliegan las mujeres en los diferentes lugares en los que participan (incluso aquellos en los que son asesinadas, como las maquilas de Ciudad Juárez). Dicho de otra manera, el feminismo decolonial se abre a una cadena de equivalencias de las luchas, en la que los procesos de *clase* no se limitan a la economía industrial o incluso capitalista[876]. Por el contrario, como explicaran Gibson-Graham, en la medida en que pueden tomar múltiples

[876] Cf. M. LUGONES, «De intersecciones y coaliciones políticas en el feminismo decolonial», en Karina Bidaseca, Marta Sierra (eds.) *El amor como una poética de la relación: discusiones feministas y artivismos descoloniales*, CLACSO, Buenos Aires, 2022.

formas, estos procesos ocurren donde quiera que se produzca, se apropie o distribuya trabajo excedente (el capital). Por ello, desde esta perspectiva, el hogar, el espacio doméstico es, por lo tanto, un lugar importante de los procesos de clase, en los que se pone en juego el valor de uso, de un trabajo no asalariado, que también es apropiado por otros[877].

Con esto, el feminismo latinoamericano decolonial, diverso y conflictivo en sí mismo, avanza más allá del multiculturalismo identitario desarrollista, para conectar la violencia contra las mujeres y los cuerpos feminizados con las formas de explotación laboral, violencia doméstica, la violencia policial y las ofensivas empresariales contra los recursos comunes[878].

Cantamos sin miedo, pedimos justicia
Gritamos por cada desaparecida
Que resuene fuerte "¡nos queremos vivas!"
Que caiga con fuerza el feminicida.

Esta estrofa nos permite conectar con la tercera dimensión presentada por Gago. Para esta autora, la acción de hacer inteligible y narrar lo que ella denomina la *geografía del miedo y del riesgo* (que a su entender funciona como un mapa de alertas que permite hacer inteligibles abusos múltiples y violencias), que *no se traduce necesariamente en victimización, sino más bien en capacidad estratégica*. Se trata de una cartografía otra, amplia, del nivel sensible de las explotaciones que son normalizadas gracias a que se viven cotidianamente en conexión unas con otras, que contribuye especialmente para alimentar maneras radicales de pensar el territorio y en particular el cuerpo como territorio (cuerpo-territorio)[879]. Esta capacidad estratégica no debe entenderse a manera de instrucciones verticales para la práctica emancipatoria; en ello se diferencia justamente la movilización feminista de la huelga obrera tradicional. Por el contrario, se asume como potencia afectiva y organizativa para responder a demandas cotidianas, sobre todo aquellas que

[877] J. K. GIBSON-GRAHAM, *The End of Capitalism (as we knew it). A Feminist Critique of Political Economy*, cit., pp. 58-59.

[878] V. GAGO, *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*, cit., p. 28.

[879] *Ibid.*, p. 29. Ver también Cf. L. CABNAL, «El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra», cit. Cf. V. VARGAS, «El cuerpo político: investigación encarnada con posibilidades rebeldes. Reflexiones australianas / europeas», en Xochitl Leyva Solano, Rosalba Icaza (eds.) *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias. Tomo IV*, CLACSO - Cooperativa Editorial Retos - ISS, Buenos Aires -San Cristóbal de las Casas, 2019.

tienen que ver con el cuidado y la reproducción de la vida[880]. Parte del ejercicio del pluralismo histórico se debe justamente al hecho de que los pueblos, las comunidades, tomen las riendas de su propia historia, de sus proyectos productivos, de transformación, para lo cual no hay recetas ocultas[881].

Yo todo lo incendio, yo todo lo rompo
Si un día algún fulano te apaga los ojos
Ya nada me calla, ya todo me sobra
Si tocan a una, respondemos todas.

Pensar en una política que hace del cuerpo de una el cuerpo de todas no solo lleva a hermanarse con el dolor ajeno, sino en hacerlo propio, es decir, en radicalizar y hacer vida la *relacionalidad*. En ello consiste precisamente la capacidad estratégica, la potencia de agenciamiento político del feminismo decolonial como ontología relacional, como movimiento de desobediencia ontológica. Es decir, el movimiento feminista pone en marcha, activa una "política de la acción colectiva" que no se limita a un plano contestario (la movilización como efecto mediático de un crimen o de una violencia particular, vista como un fenómeno aislado) de acción social, sino avanza hacia lo que Gibson-Graham definen como un "imaginario de la posibilidad", que pretende, antes que producir cosas (mercancía) o individuos, generar comunidad mediante el deseo del arraigo relacional, la reciprocidad[882]. De esta manera, el feminismo decolonial como *lugar* político de

[880] Cf. S. FEDERICI, *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Traficantes de sueños, Madrid, 2013. Cf. P. BOTERO-GÓMEZ, «Revoluciones en la vida cotidiana. Tejiendo entre colectivos, movimientos, subjetividades, pueblos y comunidades en resistencia autonómicas, en plural y en presente.», en Xochitl Leyva Solano, Rosalba Icaza (eds.) *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias. Tomo IV*, CLACSO - Cooperativa Editorial Retos - ISS, Buenos Aires -San Cristóbal de las Casas, 2019. Cf. V. VARGAS, «El cuerpo como categoría política y potencial de lucha desde la diversidad», en Xochitl Leyva Solano, Rosalba Icaza (eds.) *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias. Tomo IV*, CLACSO - Cooperativa Editorial Retos - ISS, Buenos Aires -San Cristóbal de las Casas, 2019.

[881] Así lo sugieren Gibson-Graham, cuando definen lo que ellas denominan el *imaginario político emergente*, que identifican con una política de la posibilidad en el *aquí* y el *ahora*: "Los proyectos específicos de transformación económica no sugieren directrices sobre la forma de proceder cotidianamente. Las intervenciones de los movimientos sociales de base local de todo el mundo ya encarnan muchas de las características del imaginario político que nosotras hemos venido trazando, y construyen un nuevo futuro económico con un compromiso claramente enunciado en la política de la posibilidad". J. K. GIBSON-GRAHAM, *Una política poscapitalista*, cit., p. 47.

[882] Para Gibson-Graham, este "imaginario de posibilidad" demanda un esfuerzo de "reconstrucción ontológica", es decir, supone ciertas formas de ser, de proclamar el poder, modos de agregar y de conectar y caminos de cambio: "Este mundo emergente se sustenta en una reconstrucción ontológica como una técnica de pensamiento. La reestructuración puede crear el sustrato ontológico fértil para una política de la posibilidad, abriendo el campo desde el cual lo inesperado puede emerger, mientras crece nuestro espacio de decisión y el lugar para movernos como sujetos políticos". *Ibid.*, pp. 58-59.

enunciación no solo tiene el potencial para denunciar las múltiples formas de violencia contra las mujeres y cuerpos feminizados (momento necesario para la insurrección emancipatoria, pero no suficiente), sino que al mismo tiempo avanza en un ejercicio de reconstrucción del tejido social, de cuerpos y afectos, de la red de significaciones que dan sentido a los nuevos proyectos políticos y económicos emergentes.

5.3.3. Notas sobre las acciones colectivas y el espacio doméstico. Por una economía del afecto y el cuidado

La pregunta por el *cómo* decolonial nos ha llevado a plantearnos diversos interrogantes que, por supuesto, no agotamos en esta última parte de la investigación. Más bien, se constituye en una de las líneas de trabajo que se desprenden de esta pesquisa. Sin embargo, encontramos en el feminismo decolonial un escenario imprescindible y absolutamente necesario, no solo para entender la forma como opera la diferencia ontológica colonial a través de la violencia basada en el género (colonialidad del género), sino además para avanzar en la consideración de un "con quién" (política de la acción colectiva) y un "desde dónde" (política del lugar), es decir, en aquellos elementos que permiten, por un lado, hacer inteligible aquella gramática de terror y muerte que instala el miedo, tanto en el cuerpo feminizado, como en el tejido social (sentido común); pero, por otro lado, que propician las condiciones (potencia) para disputar el nivel de concreción histórica y la pluralización de la universalidad, no mediante significantes identitarios o esencialistas, sino a través de espacios conflictuales que promueven la radicalización de la exclusión, la producción de vínculos (relaciones) y la articulación de luchas en torno a diferentes mecanismos que sustentan un nivel de violencia a nivel global y la organización desigual de la sociedad.

Se trata de una tarea que parte del cuerpo y se dirige a desbloquear estructuras traumáticas (el miedo) para resignificarlas en *potencia* emancipadora, esto es, una labor en la que los cuerpos genéricos y generizados (feminizados, cuerpo-cosa) devienen cuerpos políticos. Por ello, hemos advertido la importancia del movimiento social feminista y en particular del feminismo decolonial para este trabajo político[883]. Sin

[883] Especialmente reconocemos una doble condición de la que la acción colectiva del movimiento feminista decolonial participa en tanto actor político: por un lado, pone en cuestión las dinámicas de poder (patriarcal, racial, clasista) que sostienen la matriz ontológica colonial y, por tanto, contribuye a imaginar los límites de la modernidad-colonial; por otro lado, ofrece alternativas a la misma para el despliegue de

embargo, al reconocerlo como un espacio de "conflictividad abierta", lo entendemos más allá de una concepción homogeneizadora (eurocéntrica) o romantizadora de los movimientos sociales, incluso del feminismo mismo, pues, como indicábamos respecto a Segato en líneas anteriores, ciertos sectores feministas, así como otros frentes del movimiento social, suelen cometer un equívoco tanto político como epistemológico, un error teórico-político al *guetificar* sus temas y *compartimentalizar* lo que entienden como 'el problema de la mujer', tanto en el campo del análisis como en el campo de la acción[884]. Esto significa, a nuestro entender, asumir el movimiento social feminista latinoamericano-decolonial y las acciones colectivas por fuera de las dinámicas generadas por las políticas de identidad (en las cuales también se escudan ciertos feminismos, como el feminismo blanco eurocéntrico que hemos descrito en líneas anteriores) y, sobre todo, como un escenario heterogéneo (diverso y conflictivo) que no se restringe a la militancia dentro de un colectivo particular, que no obedece a una "marca particularista", sino que más bien es percibido como un lugar de enunciación y como una forma de configurar la sensibilidad y el sentido común, de percibir el mundo[885]. Por el contrario, concierne a un desplazamiento de la concepción misma de la acción colectiva que, al decir de Sonia Álvarez, transita entre el accionar del movimiento feminista en cuanto tal, hasta las prácticas cotidianas[886] de aquellas mujeres, que aun sin pertenecer al colectivo propiamente dicho, contribuyen a revertir estructuras patriarcales de poder y, por tanto, el orden colonial.

Con esto se evita considerar al movimiento feminista como un sujeto privilegiado de la labor política y que recaiga en similares limitaciones eurocéntricas de la lucha

---

la acción colectiva, a través del trabajo creativo de producción de vínculos, afectos y *contra-poéticas*. Pues, como puede percibirse desde una lectura "no eurocéntrica de la acción colectiva" (dijéramos también decolonial), no toda acción colectiva, ni todos los movimientos sociales ponen necesariamente en cuestión la matriz-moderna colonial, ni alcanzan a tener el suficiente potencial para presentar, proponer alternativas a este orden de poder, o para disputar el valor hegemónico de otros actores (movimientos sociales, partidos políticos, el Estado mismo) en su papel privilegiado en la orientación de la acción social. J. FLÓREZ-FLÓREZ, «Lectura no eurocéntrica de los movimientos sociales latinoamericanos. Claves analíticas del programa modernidad/colonialidad», en Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO y Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007, pp. 243-244.

884 R. L. SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, cit., p. 92.

885 L. CADAHIA, «Enlacémonos: Entrevistas en torno al feminismo radical y al transfeminismo. Luciana Cadahia», 2020, fecha de consulta 17 junio 2022, en https://cerosetenta.uniandes.edu.co/enlacemonos-entrevistas-en-torno-al-feminismo-radical-y-al-transfeminismo-luciana-cadahia/.

886 S. E. ÁLVAREZ, «Feminismos en Movimiento, Feminismos en Protesta», *Punto Género*, 11, 2019, p. 87.

proletaria que, como mostramos en el segundo capítulo, asumía una preponderante centralidad en la noción de *clase*. No se trata de cambiar el significante de "clase" por el significante vacío de "todas somos mujeres", para hacerse acreedor de las banderas de la acción colectiva y con ello como sujeto privilegiado de la lucha anti-patriarcal o anti-capitalista. El trabajo decolonial nutrido y fortificado por la potencia feminista pone en juego y propende por la producción de la intersección, la articulación y el cruce entre luchas, e involucra, por tanto, las diferentes demandas, puntos de exclusión, espacios de lucha y actores (sujetos políticos)[887].

Al cambiar las coordenadas para repensar el potencial de las acciones colectivas y el movimiento feminista (ya no como colectividad cerrada, como escenario privilegiado en la orientación de la acción social, sino como espacio de disputa, de conflictividad siempre abierta), se abre la posibilidad de imaginar y ensamblar procesos de politización de aquellos espacios (como el espacio doméstico) que han sido captados por las dinámicas violentas efectuadas precisamente por la colonialidad del género y las estructuras patriarcales de poder, que se encuentran en la base de la constitución de otro tipo de poderes y violencias, es decir, por aquella gramática de terror y muerte que siembra el miedo y el trauma. Frente a este proyecto de muerte que invisibiliza el desarrollismo, la potencia feminista se alza como *contra-poética* de la vida. Dicho de otra manera, una política feminista decolonial se levanta contra un régimen normativo que regula el colectivo desde jerarquías de diferenciación, dominación y exclusión (muerte) y avanza hacia *un proyecto histórico que promueve acciones asociadas con la protección y*

[887] De acuerdo con el planteamiento de Álvarez, se requiere asumir la heterogeneidad de expresiones feministas, una heterogeneidad dinámica y multi-situada, un "feminismo en movimiento". Para ello, es decir, para la comprensión de tal condición heterogénea y para entender las dinámicas cambiantes del activismo feminista, esta autora propone dos claves analíticas: los "campos discursivos de acción" y los "assemblages" o "ensamblajes activistas": "Los discursos y prácticas feministas actuales se multiplican a un ritmo acelerado y las personas que se consideran feministas están involucradas en un extenso y variado abanico de acciones. Por lo tanto, los feminismos de hoy en día no son sólo plurales, sino multi-situados e internamente hiper-heterogéneos… La disputa sobre los parámetros de lo auténticamente feminista fue, a mi modo de ver, constitutiva de los campos feministas de finales del siglo XX. Hoy, indiscutiblemente, esos límites son tan difusos, tan mutables, se mueven tan rápidamente, que se vuelve mucho más complicado disputarlos o contestarlos políticamente (¡lo cual no impide que muchas lo hagamos!). Los múltiples espacios de activismo feminista se combinan y recombinan, chocan entre sí, rebotan, se remontan y se re-ensamblan unos con los otros, muchas veces armando relaciones dinámicas y contingentes a través de las cuales se transforman a sí mismos y a otras actoras en su entorno. El activismo feminista de hoy en día, por lo tanto, no es solo rizomático, sino más bien algo que se parece y se siente más como lo que algunos vienen teorizando como *assemblages* o ensamblajes". *Ibid.*, pp. 79-80.

reproducción de la vida desde el afecto y el cuidado. Pero este tránsito requiere, como hemos dicho antes, desnaturalizar la idea de que el sujeto masculino sea, por un lado, el modelo de humano; por otro lado, el hecho de que se asuma como el sujeto de enunciación predeterminado de la esfera pública, es decir, que a su haber le concierna todo aquello que sea dotado de politicidad, de interés colectivo y de valor universal. Finalmente, cuestionar seriamente el imaginario de que "el espacio de las mujeres" se vincule *per se* al dominio doméstico y, con ello, a la esfera privada (trabajo feminizado).

Proteger y reproducir la vida desde el afecto y el cuidado demanda visibilizar el valor político de la escena doméstica, como una capacidad de generar empatía que se despliega más allá de la lógica de la diferencia[888]. Vale la pena anotar que si bien hay una larga historia de explotación alrededor de tareas destinadas al cuidado y reproducción de la vida (entre las que podemos incluir también de salud, educación, etc.), que ha sido funcional al despliegue del capitalismo gracias a las condiciones que forja el aparato patriarcal y la violencia de género, esto no excluye que este trabajo haya movilizado un sinnúmero de historias de resistencias en los cuerpos y los afectos.

Es bien conocido y estudiado por autoras como Silvia Federici que el hecho de que las mujeres se ocupasen de forma no remunerada (patriarcado del salario) de la crianza de los infantes fue esencial para que la revolución industrial prosperase, porque las fábricas necesitaban gran cantidad de mano de obra, de trabajadores y, por lo tanto, se requería que la natalidad aumentase. Fueron las mujeres las que movilizaron el aparato industrial, y no la industrialización del trabajo, propiciada por el desarrollo del capitalismo, la que "liberó" y movilizó a las mujeres a la esfera pública y productiva[889]. En su libro *Calibán y la bruja*, esta autora expone la forma como en diferentes contextos europeos y mundiales, la persecución de "brujas", el asesinato masivo de parteras, curanderas, mujeres de edad avanzada, trabajadoras del campo, entre otras, permitió el desarrollo de este modelo capitalista.

---

888 K. BIDASECA; M. SIERRA (EDS.), *El amor como una poética de la relación: discusiones feministas y artivismos descoloniales*, CLACSO, Buenos Aires, 2022, p. 19.

889 S. FEDERICI, *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*, Traficantes de sueños, Madrid, 2018, p. 54.

De esta forma, prácticas de violencia basada fundamentalmente en el género, tal como la caza de "brujas", contribuyeron a destruir el poder social de la mujer, a desvalorizarla como sujeto, al mismo tiempo que se convirtieron en dispositivos útiles para atemorizar a las mujeres, infundir miedo entre la población femenina (estructura traumática) que gozaba de "cierta libertad" en contextos rurales, por ejemplo, y encerrar a esas mujeres en sus casas para que se encargasen de la reproducción y el cuidado de sus familias. Con este tipo de violencia las mujeres han quedado confinadas al espacio doméstico[890]. No obstante, aunque haya una tendencia fuerte en la que los medios sociales de producción y de vida se convierten en propiedad privada (se vuelven mercancía), las mujeres han desplegado históricamente toda una serie de labores (además de criar a los niños, cocinar, lavar, hilar y mantener el huerto, cuidar los animales, etc.) que excedían el dominio de la economía de mercado y que lo siguen haciendo, no solo al convertir el espacio doméstico en un lugar de resistencia, sino de acción política transformadora, que amenaza las huestes del sistema económico y del orden patriarcal, que es la base de múltiples formas de violencia y opresión.

La *potencia feminista* se despliega también desde el espacio doméstico, no porque las mujeres estén destinadas naturalmente a movilizarse en dicho espacio, sino porque a partir de ese extenso y variado abanico de escenarios de participación en el que se involucran los proyectos feministas multisituados y heterogéneos (heterárquicos), es decir, a partir de ese horizonte de organización y movilización feminista, convergen múltiples campos de acción, que se amalgaman, se ensamblan, se distancian y se unen al mismo tiempo, conflictúan entre sí y que encuentran en el escenario doméstico un punto fuerte de articulación, un nodo para el ensamblaje. Aún más, esta intervención desde el espacio doméstico para regular la vida social en términos del cuidado no requiere ni propende necesariamente por una legitimación de su carácter público, es decir, no asume la esfera pública como la meta deseable para lograr el estatuto o los niveles de politicidad que se requieren para repotilizar la economía (como si la esfera privada y, con ello, el espacio doméstico fueran un momento pre-político). No se trata de intentar volver público (en tanto espacio históricamente restringido para los hombres) todo lo que se ha dado en

[890] S. FEDERICI, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Traficantes de sueños, Madrid, 2010, p. 146.

llamar doméstico o trabajo feminizado, como lo propusieran desde algunos sectores feministas[891].

Como ejemplo de este tipo de proyectos de ensamblajes que toman como centro la reproducción de la vida y el cuidado, en articulación especial con la lucha anti-racista, pensamos en el trabajo del colectivo "Movilización de Mujeres Afrodescendientes por el Cuidado de la Vida y los Territorios Ancestrales", que surge y se conecta con el Proceso de Comunidades Negras del Pacífico colombiano (PCN), al cual hemos hecho referencia en el capítulo anterior[892]. Así mismo, llamamos la atención sobre declaraciones tales como el Informe "Gritos de mujeres negras por la libertad, la reparación y la memoria", entregado en mayo de 2020 a la Comisión de la Verdad en Colombia por parte de esta colectividad[893]. El informe muestra especialmente ejemplos de resistencia y organización que surgen en los comunidades, a pesar de la existencia de un conflicto armado que ha causado desplazamiento forzado, lo que ha implicado abandono de territorios en beneficio de una economía impuesta de forma violenta, derivando fenómenos como la ruptura de proyectos que las poblaciones desarrollaban en sus territorios, el quiebre en la transmisión de saberes ancestrales de las actividades económicas como la pesca, los cultivos y la minería ancestral, la pérdida de la autonomía económica y la exposición a un racismo estructural en el mercado laboral por parte de mujeres negras dedicadas especialmente a labores domésticas.

En términos de Segato, diríamos que el mayor aporte de estas comunidades no se encuentra tanto en situar lo doméstico en la esfera pública. Más que hacer una traducción

---

[891] Cf. L. CADAHIA, «Enlacémonos», cit.

[892] Habría que agregar también que esta movilización es un espacio liderado y desde el cual se ha efectuado el activismo y el trabajo político, feminista, anti-racista y ambientalista de la actual (2022-2026) vicepresidenta de Colombia, Francia Márquez. Cf. P. C. N. COMUNICACIONES, «Movilización de Mujeres Afrodescendientes por el Cuidado de la Vida y los Territorios Ancestrales», 2015, fecha de consulta 21 junio 2022, en https://renacientes.net/blog/2015/04/27/movilizacion-de-mujeres-afrodescendientes-por-el-cuidado-de-la-vida-y-los-territorios-ancestrales/.

[893] De manera especial participaron en la elaboración y entrega de este Informe movimientos como la Asociación de Mujeres Afrodescendientes del Norte del Cauca (ASOM), la Asociación de Mujeres Afrodescendientes de Yolombó (ASOMUAFROYO), Mujeres Afrosantaneñas del Consejo Comunitario de la Zona Plana del municipio de Miranda -COMZOPLAN, el Palenque Mujer del Consejo Comunitario de El Barranco- Río Guengué y la organización Women's Link Worldwide. Cf. MUJERES AFRODESCENDIENTES POR EL CUIDADO DE LA VIDA Y LOS TERRITORIOS ANCESTRALES, *Gritos de mujeres negras por la libertad, la reparación y la memoria*, Bogotá, 2020, fecha de consulta 25 julio 2022, en https://web.comisiondelaverdad.co/actualidad/noticias/gritos-de-mujeres-negras-por-la-libertad-la-reparacion-y-la-memoria.

de lo doméstico a los términos de lo público, su absorción por los modos de la cosa pública para alcanzar algún grado de politicidad, su contribución estaría en seguir el camino opuesto, es decir, lo que esta autora denomina "domesticar la política", desburocratizarla, humanizarla en clave doméstica, de una domesticidad repolitizada[894].

> Hay que rehacer las formas de vivir, reconstruir comunidad y vínculos fuertes, próximos, al estilo y con las "tecnologías de sociabilidad" que comandan las mujeres en sus dominios, localmente arraigados y consolidados por la densidad simbólica de un cosmos alternativo, disfuncional al capital, propio de los pueblos en su camino político, estratégico e inteligente, que les permitió sobrevivir a lo largo de quinientos años de conquista continua. Hay que hacer la política del día a día, por fuera del Estado: retejer el tejido comunitario, derrumbar los muros que encapsulan los espacios domésticos y restaurar la politicidad de lo doméstico propia de la vida comunal. Es de esta politicidad y de esas tecnologías vinculares que surgirá el formato de la acción política capaz de reorientar la historia en la dirección de una felicidad mayor, pautada por el fin de la prehistoria patriarcal de la humanidad. Es la política de las mujeres la que ahora tiene su vez[895].

Lo doméstico ha sido históricamente un espacio de dominación, pero al mismo tiempo de resistencia. Sin embargo, también puede ser un escenario de agencia política, de acción, de potencia feminista. La idea que sitúa lo doméstico como un ámbito conciliador, pasivo (femenino) y lo público como lo conflictual, activo (masculino) es parte de la misma estrategia que inscribe el problema de la división y la diferencia sexual en el mundo de la homogeneidad en el cual se basa la exclusión. Si bien lo doméstico ha sido uno de los espacios intervenidos en la mutación colonial de la estructura patriarcal, a partir de la cual adquiere las connotaciones de íntimo y privado, abstraído de su politicidad, esto no significa que no pueda tener un valor político, que no se puede disputar su hegemonía y mucho menos que éste no pueda contribuir a forjar un nuevo proyecto histórico. Por ello, la intervención en el campo doméstico, en clave de una "economía del

[894] R. L. SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, cit., p. 25.
[895] *Ibid.*, p. 106.

cuidado"[896], de una "política de los afectos"[897] y de "una ontología relacional"[898] puede desbordar las premisas de una economía de mercado que lo restringe a la producción de cosas (servicios), que asigna un lugar instrumental a las mujeres y construye las barreras de inequidad económica en las mujeres[899], para dirigirse más bien a imaginar y gestionar la producción de relaciones, vínculos y afectos[900].

Pensamos aquí en la idea del *amor como poética de la relación* sugerida por autoras como Karina Bidaseca y Marta Sierra[901], pero también en el término de "afectos positivos" utilizado por Gibson-Graham. Con estas autoras compartimos la idea de que los procesos de transformaciones políticas y económicas, así como la construcción de sujetos para llevar a cabo estos proyectos, no son una tarea fácil ni repentina. En ellos, no se trata tanto de ver y de saber, como de sentir y obrar diferente. Por ello, son iniciativas que generan no solo rechazo, sino a menudo hostilidad e ira, incluso entre aquellos que han sido marginados, lo cual se traduce en un profundo sentido de impotencia. Es decir, suelen ser iniciativas que reactivan ciertas estructuras traumáticas. De esta manera, como lo explican especialmente Gibson-Graham, antes que trabajar con el lenguaje y el discurso para liberar y reorientar el afecto, se requiere apuntalar el trabajo con las comunidades y grupos

---

[896] Cf. N. QUIROGA DIAZ, «Economía del cuidado. Reflexiones para un feminismo decolonial», *Casa de la Mujer*, 20, 2011. Cf. G. LARA VELOZA; P. VELOZA TORRES; J. FLÓREZ-FLÓREZ, «Escuela de Mujeres de Madrid: lugar, corporalidad y trabajos no capitalistas», *Nómadas*, 43, 2015, Universidad Central.

[897] Cf. S. FEDERICI, *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, cit. Cf. L. CADAHIA, *Mediaciones de lo sensible. Hacia una nueva economía crítica de los dispositivos*, cit. Cf. V. SAFATLE, *El circuito de los afectos. Cuerpos políticos, desamparo y el fin del individuo*, Editorial Bonaventuriana, Cali, 2019.

[898] Cf. É. GLISSANT, *Poétique de la relation. Poétique III*, cit. Cf. A. ESCOBAR, *Designs for the pluriverse*, cit. Cf. A. ESCOBAR, *Pluriversal politics: the real and the possible*, Duke University Press, Durham, 2020.

[899] En palabras de Natalia Quiroga: "Una manera de ejemplificar el lugar diferencial de las formas de opresión conlleva a preguntar (*sic*) por las situaciones en las que el trabajo reproductivo y las relaciones patriarcales, al interior de las familias, constituyen un factor determinante para la desigualdad femenina. Sobre todo cuando en la región, para muchas mujeres un escenario principal de inequidad es el mercado de trabajo. El acceso a ingresos exige de extenuantes jornadas laborales y el trabajo de cuidado es visto por muchas mujeres como un espacio fundamental de su realización personal, principalmente cuando la mayor parte de su tiempo está dedicado a la realización de labores extenuantes y con bajos ingresos". N. QUIROGA DIAZ, «Economía del cuidado. Reflexiones para un feminismo decolonial», cit., p. 112.

[900] Federici explica que el "afecto" no significa en este contexto un sentimiento de cariño o amor. Más que eso, agrega esta autora, se refiere a la capacidad para la interacción, la capacidad de movimiento y de ser movidos dentro de un flujo sin fin de intercambios y encuentros que presumiblemente expanden las capacidades, y que demuestra no solo la productividad de por sí infinita de nuestro ser, sino también el carácter transformador y en consecuencia político de la vida cotidiana. S. FEDERICI, *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, cit., p. 191.

[901] Cf. K. BIDASECA; M. SIERRA (EDS.), *El amor como una poética de la relación*, cit.

excluidos hacia prácticas del ser emocionales, cotidianas y corpóreas, con el fin de intervenir en aquello que bloquea la receptividad al cambio, la conectividad y la relacionalidad que se requiere para ir "más allá" de las políticas de identidad y del proyecto de muerte desarrollista. Este "ir más allá" implicaría entonces, en los términos que antes hemos utilizado, un trabajo "senti-pensante" a través del cual se producen y se crean formas diversas de atenuar el pánico y de promover, como dicen Gibson-Graham, el "afecto positivo"[902].

No es solo cuestión de retórica, pues las mujeres están en todos lados, incluso en espacios que les han sido históricamente negados, lugares que se articulan, como hemos dicho, en una "política de lugar", cuyo sustrato ontológico, la ubicuidad, permite movilizar, como lo notan estas autoras, un conjunto de lugares creados, reforzados, defendidos, aumentados o transformados por mujeres[903]. No se trata entonces de un sustrato en sí mismo identitario o anclado en un régimen político de identidad:

> Es como si la categoría de identidad mujer, tuviera que analizarse mediante la contextualización o el emplazamiento, y la pregunta feminista se convirtiera en ¿cómo podría ser una política del emplazamiento? No una política de la identidad *per se*, sino una política de la coproducción de sujetos y lugares. Una política del devenir en el lugar[904].

Las organización y colectivos de mujeres se articulan con el lugar (doméstico) y con las actividades efectuadas en dicho lugar (labores domésticas), no precisamente porque sean "hogareñas", es decir, que su base sea el hogar o estén atadas ahí, sino debido a su rol primigenio, inaugural y continuo en la creación de nuevas políticas, de afectos positivos, del cuidado y reproducción de la vida. De esta forma, despojado de sus connotaciones esencialistas, el lugar, concebido incluso desde el espacio doméstico, puede emerger como sitio de activismo, pluralización histórica, movilización política y transformación social[905]. De esta manera, se trataría de un proyecto histórico, que para nuestro caso se traduciría en la tarea de repolitizar la economía.

---

[902] J. K. GIBSON-GRAHAM, *Una política poscapitalista*, cit., pp. 337-339.

[903] J. K. GIBSON-GRAHAM, «Building Community Economies: Women and the Politics of Place», cit., p. 131.

[904] *Ibid.*

[905] En palabras de Segato, la escena doméstica, gracias a los estilos de negociación, representación y gestión desarrollados y acumulados a través de la experiencia de las mujeres a lo largo de su historia, en su

Leído desde la *potencia feminista*, la política del lugar y la apuesta del feminismo decolonial, en general, el valor contra-fáctico del trabajo doméstico (desobediencia ontológica) debería contribuir, por un lado, a desmontar el binarismo público-privado, lo cual implicaría apostar por la conflictividad, por la disputa del monopolio de la enunciación política por la esfera pública, sin caer en el juego del privilegio y el prestigio del mandato de masculinidad. Por otro lado, a entender también lo doméstico como un espacio de resistencia, pero al mismo tiempo de agencia política, es decir, de un dinamismo que apunta no necesariamente a masas o movimientos o identidades cerradas, pero sí de acción colectiva, abierta, de corporalidades, afectos y de la vida misma. No es una reivindicación de lo doméstico como mendicidad o victimización, ni tampoco pensamos que lo doméstico "tenga" que ganar espacio o legitimarse en la esfera pública para conseguir algún grado de politicidad, sino que produzca, cree y rehabilite sus propias estrategias de politización y sus propios imaginarios de posibilidad económica en los diferentes lugares que son atravesados por este trabajo. Por otro lado, tendría que dirigirse a intervenir lo que Rita Segato denomina las *tecnologías de sociabilidad*[906], o lo que Gibson-Graham entienden también como *técnicas de reconstrucción ontológica*[907], es

condición de grupo diferenciado de la especie, a partir de la división social del trabajo, ofrece las bases para imaginar y llevar a cabo un nuevo proyecto histórico: "No se trata de esencialismo y sí de una idea de historias en plural, de una pluralidad histórica, en la que sociedades de distinto tipo y estructura han construido sus proyectos, dentro de los cuales también las metas de felicidad y bienestar y formas de acción en clave femenina y masculina se han diferenciado. Las mujeres podemos recuperar esa politicidad en clave femenina, y los hombres pueden sumarse y aprender a pensar la política de otra forma. Podría ser el principio de una nueva era, la cual, en realidad, ya está dando señales; la puesta en marcha de un nuevo paradigma de la política, quizás el principio del fin de lo que he llamado en otra parte 'pre-historia patriarcal de la humanidad'". R. L. SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, cit., pp. 25-26. Ver también J. K. GIBSON-GRAHAM, *Take Back the Economy. An Ethical Guide for transforming our communities*, University of Minnesota Press, London, 2013.

[906] Para Segato esta tarea sería expresada de la siguiente forma: "Por eso sugiero que el camino de la historia será el de retejer y afirmar la comunidad y su arraigo vincular. Y por eso creo que la política tendrá que ser a partir de ahora femenina. Tendremos que ir a buscar sus estrategias y estilo remontando el hilo de la memoria y los fragmentos de tecnologías de sociabilidad que están entre nosotros hasta recuperar el tiempo en que el espacio doméstico y sus formas de contacto interpersonal e inter-corporal no habían sido desplazados y clausurados por la emergencia de la esfera pública, de genealogía masculina, que impuso y universalizó su estilo burocrático y gestión distanciada con el advenimiento de la colonial-modernidad". R. L. SEGATO, *La guerra contra las mujeres*, cit., pp. 30-31. Y termina diciéndonos la autora argentina a propósito de la relacionalidad: "Elegir el camino relacional es optar por el proyecto histórico de ser comunidad. Es percibir que, a las tres consignas de la Revolución francesa, igualdad / libertad / fraternidad, les faltaba una cuarta, muy propia de los experimentos de nuestro continente, con su propuesta comunal: la reciprocidad, pues la reciprocidad arraiga, localiza y relaciona de forma concreta. El arraigo y la centralidad de la vida vincular es una alternativa disfuncional al mundo que se orienta por las cosas y obstaculiza el proyecto histórico del capital con su meta colocada en la acumulación y su consecuencia ineludible, la concentración". *Ibid.*, p. 106.

[907] J. K. GIBSON-GRAHAM, *Una política poscapitalista*, cit., pp. 58-61.

decir, estrategias a través de las cuales se reestructuran las formas de vida, se teje comunidad, se producen afectos positivos, vínculos fuertes, mediante el cuidado y la reciprocidad. La producción de emplazamientos, de ensamblajes, y la activación política de la relacionalidad se imponen aquí como tareas perentorias.

CONCLUSIONES

Usos y desusos de la tesis

Las discusiones que han tomado lugar a lo largo de esta investigación giran en torno a preguntas que han interpelado la propia experiencia de vida de quien escribe estas líneas y parten del reconocerse constituido en medio de unas condiciones históricas, fundamentalmente de corte racial y patriarcal, que legitiman y reproducen líneas de poder, imaginarios, costumbres, discursos e instituciones heredadas de y afectadas por el aparato colonialista encarnado y traducido de diversas formas en el despliegue desarrollista y el horizonte de experiencia de subordinación y desigualdad que supone el subdesarrollo. Lejos de acercarse a una suerte de relativismo epistémico o cultural, preferimos pensar esta opción como el punto de partida para la producción de conocimiento geolocalizado, para abrir un esfuerzo de abstracción, discusión teórica y pensar situado, concreto e histórico. Este es el sentido de lo que precisamente hemos asumido en esta investigación como *realismo histórico decolonial* y que nos abre la posibilidad de vías de *proximidad metodológica* para ofrecer debates y cuestionamientos e imaginar posibilidades contra-hegemónicas al orden colonial de poder.

En la medida en que asumimos este derrotero, y en sintonía con lo planteado por Mignolo, nos damos cuenta de que lo que ha suscitado nuestro interés por estos temas no es precisamente la capacidad de asombrarnos o deslumbrarnos frente a fenómenos como el del desarrollo, sino el desconcierto que produce el *horror* ante la muerte, ante una sociedad profundamente desigual y ante el mundo de la deshumanización[908]. Si bien todo esto se exterioriza y de alguna manera se hace patente en contextos como el de América Latina a través de síntomas como la pobreza, el analfabetismo, la desatención en salud, el hambre, el desempleo, etc., lo que nos aboca en el fondo no es precisamente la familiaridad con dichas condiciones de precariedad, sino, como dijera Grant Farred, la extrañeza del sentirse ajeno o foráneo en la propia espontaneidad (*foreign to its own spontaneity*)[909]. Es justamente en este escenario donde surgen interrogantes que se conectan directamente con

[908] Cf. W. MIGNOLO, «Decoloniality and Phenomenology», cit.
[909] Cf. G. FARRED, *Martin Heidegger saved my life*, cit.

el espacio de experiencia de seres humanos atravesados por relaciones coloniales de poder.

En términos fenomenológicos, esto significa tomar el mundo de la vida (el mundo circundante) como punto de partida para la reflexión filosófica, desde donde se trata de exteriorizar el sentido de las vivencias en las cuales cierta realidad se manifiesta a la conciencia que intencionalmente se abre a su comprensión; en nuestro caso, podríamos apropiarlo en el traer a la conciencia la condición del estar arrojado en el mundo de las herencias, las diferencias y las heridas coloniales. Ahora bien, advertimos que este mundo es siempre horizonte, posibilidad y pluralidad, en el cual toma lugar una serie de conexiones remisionales, de significatividad, que hace posible transmitir e inteligir el sentido compartido de la experiencia, el trauma, el dolor, pero también de luchas, formas de resistencia y re-existencia.

Sin embargo, valdría la pena reconocer que no son precisamente cuestiones que hayan tenido un vasto interés en la tradición filosófica occidental. Incluso podría decirse que una buena parte de los postulados filosóficos de la modernidad y la época contemporánea ocultan y reproducen huellas racistas y patriarcales que dinamizan aparatos teóricos, epistemológicos, ontológicos, políticos, éticos e incluso morales. Sin embargo, esto no nos lleva a excluir el ejercicio filosófico, su potencial crítico y los caminos que nos abre para la comprensión de fenómenos sociales. Por el contrario, nos invita a seguir apostando por una instancia de reflexión y abstracción teórica que, aun abandonando el privilegio o pretensión de la *última palabra*, sea capaz de disputar los sentidos y significados que hacen inteligible aquello que es asumido como real en medio de un mundo desigual; así mismo, que pueda entrar en diálogo y nutrirse de otras tradiciones críticas, de otros autores fuera del canon eurocéntrico y, sobre todo, de otras sensibilidades a la hora de encarar problemas que conciernen al espacio de experiencia vital de comunidades históricamente excluidas.

De esta manera, el pensamiento decolonial nos ha abierto la posibilidad de movilizarnos en un espacio de frontera, en un recurso para tender puentes, en un escenario bisagra de ida y vuelta para la crítica social[910]. Como hemos dicho, cuestionar algunas

[910] Cf. M. MAESSCHALCK; A. LOUTE (EDS.), *Nouvelle critique sociale, Europe-Amérique Latine, Aller-Retour*, cit.

ideas alrededor del proyecto civilizatorio occidental, desplazar el sentido intra-europeo de la modernidad, contribuir a visibilizar el eurocentrismo de las ciencias sociales y de la filosofía que se hace especialmente en América Latina, entre otros esfuerzos de este tipo, no nos lleva *per se* a adoptar una posición anti-occidentalista. Por el contrario, la noción misma de "pensamiento de frontera" que adoptamos de la decolonialidad nos permite considerar un escenario otro para pensar el modo en que los recursos, valores y presupuestos emancipatorios de la modernidad pueden ser leídos, traducidos y transformados en función de la decolonización de sus contenidos normativos y de la reapropiación por parte de comunidades que han cargado con el yugo colonial.

Esto nos da a entender al menos dos cosas: de un lado, que lo fronterizo solo tiene sentido aquí en la medida en que se pueda producir una interpelación, una ruptura, una transformación interpretativa que conduzca a promover lazos de reciprocidad y un espíritu crítico acudiendo a diferentes experiencias de opresión y esfuerzos de comprensión de la significación de la experiencia vital en medio de tales condiciones, de forma que se permita promover la disputa por las condiciones de desigualdad de la sociedad entera y no solo de un grupo particular excluido. Por otro lado, lo fronterizo se hace relevante en la medida en que se moviliza hacia el cuestionamiento de fundamentos, contenidos normativos, políticas de identidad, entre otros, no desde una exterioridad radical pensada como un afuera ontológico de la modernidad, sino desde los intersticios[911], entendidos como espacios llenos de discontinuidades constituidas, a su vez, por la colonialidad y por el discurso hegemónico de la modernidad y que se asoman a la impugnación de dichas relaciones de poder desde escenarios geográficos e históricos concretos (universalidad concreta) y que avanzan hacia la transformación de la experiencia de dominación en potencia emancipatoria.

De igual forma, este trabajo también puede ser leído como una introducción crítica a los estudios decoloniales en América Latina, pues, como se evidencia, no solo hay un uso u apropiación de categorías teóricas que vienen de este enfoque (como la colonialidad, el pensamiento de frontera, la pluriversalidad, entre otras), sino además un diálogo permanente con los autores principales que forman parte del colectivo

[911] Cf. S. CASTRO-GÓMEZ Y OTROS (EDS.), *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial*, cit.

Modernidad/Colonialidad y el cuestionamiento a diversas posiciones que a nuestro juicio presentan algunos interrogantes a la hora de pensar especialmente el problema de la experiencia vivida del sujeto colonizado, el ámbito ontológico de la colonialidad, cuestiones alrededor de la raza y el género, los límites de la colonialidad del ser y el problema de la despolitización de la economía vía el proyecto desarrollista. Antes que un cuerpo teórico homogéneo, hemos preferido asumirlo como una perspectiva heterogénea que se aproxima a los fenómenos sociales e históricos, a las configuraciones heterárquicas del poder colonial[912], desde las discontinuidades que se producen en la apertura a múltiples lugares de enunciación, a partir de los cuales se puedan establecer una serie de articulaciones-relaciones conceptuales y políticas de las experiencias subalternas, provenientes del desafío de la diferencia ontológica colonial y de la voluntad histórica de las comunidades colonizadas, racializadas y feminizadas de "habitar la frontera en re-existencia". En efecto, lo anterior ha implicado, más allá de un amplio esfuerzo de recopilación y sistematización de literatura en este campo, un trabajo agudo de proyección y argumentación propositiva en busca de otro tipo de interpretaciones tanto de la forma como opera el poder colonial, como de la búsqueda de alternativas políticas para el trabajo decolonial.

Habría que añadir que el hecho de haber escrito una tesis de filosofía en lengua castellana, en un escenario predominantemente francófono también nos ha permitido asumir algunos desafíos y beneficiarnos de algunas otras posibilidades analíticas. Mas allá de la pertinencia idiomática para el contexto que se piensa esta tesis, asumimos el reto de articular el uso de categorías clásicas de la disciplina filosófica (ontología, diferencia, poder, entre otras) con tradiciones de pensamiento heterodoxas, críticas y divergentes. Esto nos ha posibilitado en varios momentos contrastar el uso, la traducción y la apropiación de ciertos conceptos (como el de relación, multiplicidad, universalidad, entre otros) en dichas tradiciones, sobre todo a la hora de pensar realidades subalternizadas y experiencias de reproducción del poder colonial (pensamos, por ejemplo, en la ilustración utilizada por Fanon de *Banania* y su respectiva traducción en el castellano del "Negrito del África tropical"). Así mismo, el hecho de distinguir en un ejercicio ontológico las regiones del "ser" y el "estar", que en la lengua castellana advierte grandes potencialidades

[912] S. CASTRO-GÓMEZ; R. GROSFOGUEL (EDS.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, cit., p. 18.

filosóficas, como bien lo notan autores como Rodolfo Kusch y Juan Carlos Scannone, nos ha permitido considerar, por ejemplo, las limitaciones analíticas que podría tener la misma categoría de *colonialidad del ser* en función del análisis de la dimensión ontológica de la colonialidad o de lo que denominamos también matriz ontológica de poder colonial; formulaciones a las que hubiese sido más difícil acceder desde idiomas como el francés o el inglés, en la medida en que los matices y distinciones de dichos verbos en tales lenguas no son suficientemente claros, especialmente en un contexto analítico donde se toma como punto de partida la experiencia vivida de sujetos colonizados, su mundo circundante y cotidiano, atravesado por diferentes relaciones de poder y tensiones de dominación y resistencia entre las mismas.

Balance de los capítulos

Este recorrido nos ha permitido transitar por cinco capítulos que, aun pretendiendo guardar un nivel de coherencia con el andamiaje general de la investigación, procuraban tener una cohesión interna y abrir discusiones con problemas más específicos que nos iban posibilitando ir "soltando nudos" (de problemas como la libertad, la acción política, la historicidad, la existencia humana, entre otros) en procura de desplegar un hilo argumentativo para cada momento de la investigación e ir tejiendo una propuesta interpretativa alrededor de la matriz ontológica de poder colonial y de posibles vías de escape al orden colonial, especialmente a través de propuestas y luchas dadas en el campo de la raza y en el del género.

Así las cosas, en el primer capítulo se ha centrado la discusión en el escenario de lo político, para desde allí dirigirnos a cuestionar lo que hemos denominado contradicciones del imaginario desarrollista, en medio de las tensiones producidas por la modernidad, la colonialidad y el capitalismo: el develarse como la tarea apremiante y necesaria que permitirá a las comunidades "menos favorecidas" obtener las condiciones mínimas de calidad de vida, pero, por otro lado, el hecho objetivo de dejar a su paso desigualdad, pobreza y muerte. Con esto, genera falsas ideas de igualdad y libertad que reproducen permanentemente lazos coloniales de organización social. Este primer acercamiento al problema del desarrollo nos ha permitido entender que en esta instancia se produce la

captura y se fija el sentido de las prácticas sociales, es decir, se limita a gran escala la disputa por la constitución del sentido común, remitiéndolo de entrada como algo dado. De esta forma, asumimos al desarrollo como un mecanismo político antes que un mero discurso o dispositivo de poder, como se tomara desde algunos enfoques de corte más posestructuralista. Nuestro interés no ha sido plantear una confrontación directa con este marco, puesto que en algunos momentos de la investigación también recurrimos a algunos de sus postulados y autores. Antes bien, preferimos abrir la posibilidad desde el inicio mismo de la pesquisa, no solo de avanzar en la comprensión de la operatividad del poder colonial (entendiendo esto como conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se reproduce y legitima el orden colonial de poder), sino también de pensar el problema en términos de conflictividades, contingencias, discontinuidades y rupturas que dejan entrever escenarios de luchas, intervención y desplazamientos en las múltiples maneras en las que se constituye la sociedad, incluso aunque éstas se encuentren atravesadas y fundadas en función de la promoción de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un orden como el desarrollo. Lo que pretende en el fondo este orden es la sustracción justamente del talante político del horizonte económico de la experiencia humana. Se trata de despolitizar entonces la economía, reduciendo al máximo su carácter histórico, contingente y conflictivo. La economía pasa a ser la esfera privilegiada del análisis social, razón por la cual problemas asociados a la raza y al género son ignorados o por mucho reducidos a cuestiones culturales. Esto produce un nivel de naturalización que hace difícil poner en cuestión el desarrollo como dinamizador de la economía y, por tanto, de la vida social.

En sintonía con lo anterior, en el segundo capítulo hemos optado por identificar diferentes maneras a través de las cuales el mecanismo desarrollista se camufla y se reorganiza para adquirir tal nivel de profundidad y naturalización, en orden de la reproducción de jerarquías y lazos coloniales de poder. Recordamos aquí ciertamente que una de las características del poder colonial es precisamente su capacidad de *opacidad* y *encubrimiento.* Para el caso del desarrollo, esto se puede expresar a través de imaginarios, discursos, cuerpos teóricos, prácticas e incluso instituciones. Por ello, cuando hablamos de *despolitización de la economía* no pensamos nunca en develar una estrategia uniforme, homogénea, unilateral, que nos condujese a desconocer la condición histórica de las relaciones de poder que operan en cada uno de los escenarios que hemos estudiado en este

capítulo. Por el contrario, nos hemos orientado a apuntar las diferencias y particularidades de la estrategia despolitizadora, que para cada caso se vale de recursos distintos y maniobras que deben ser leídas con mucha atención. Desde la idea de libertad, pasando por el mito de la industrialización y prosperidad económica, valiéndose también de marcos críticos y luchas contrahegemónicas y llegando incluso a aprovecharse de proyectos identitarios y culturales alternativos al orden capitalista, pueden encontrarse los resquicios en los que se aúnan las líneas de fuerza que se entrecruzan para dinamizar y sostener el aparato desarrollista. Los cuatro momentos que hemos estudiado explicitan diferentes discursos o paradigmas del desarrollo que han tomado especial relevancia en el contexto latinoamericano. Como hemos advertido de forma reiterada, nuestra intención no era hacer una historia del desarrollo en América Latina. Mas allá de esto, nuestra inquietud de fondo tenía que ver con la forma como los mecanismos coloniales de poder siguen operando en este contexto y, con ello, llevan a consecuencias como la despolitización de la economía a través del desarrollo.

De esta manera, el problema transitaba en el transcurso de la investigación desde el cuestionamiento de la reproducción de estructuras coloniales de poder hacia las condiciones que inhiben la lucha emancipatoria de comunidades históricamente subordinadas y oprimidas. De allí, justamente, que hayamos pretendido poner en evidencia que el avanzar hacia la *politización de la economía* demandaría disputar la construcción hegemónica del régimen de lo sensible que se instala en el imaginario colectivo del tejido social y que en el mundo del desarrollo se encuentra coptado por discursos que ponen su acento en la producción, el crecimiento y el mercado; y, de otro lado, conduciría a descentrar el dominio económico de manos de expertos, desde donde es asumido como un meta-trascendental y lo devolvería al campo conflictivo de la acción social. Así mismo, posibilitaría la determinación del papel que han jugado ideas como las de raza y género en la construcción de las dinámicas económicas y las ilusiones desarrollistas. De igual forma, abriría el camino para el tránsito hacia la radicalización de la universalidad (universalidad concreta), su determinación geográfica e histórica, y para concebir desde allí un escenario de lucha con posibilidades reales de emancipación para los movimientos y las comunidades, pues resulta estratégico hacerle frente a un sistema de explotación y dominación que funciona a escala global, como lo es el desarrollo, desde la universalidad misma del gesto político. Lo anterior se debe a que, como hemos

advertido, en función de la decolonización no se puede abandonar la universalidad de la acción política.

En el capítulo tercero ponemos el acento en lo que hemos denominado la dimensión ontológica de la colonialidad y la discusión en torno a la idea de diferencia ontológica colonial. Con ello, la pregunta por la despolitización de la economía y la anulación de la resistencia se torna hacia el cuestionamiento de la matriz ontológica de poder que sostiene los discursos y prácticas desarrollistas que producen tales efectos. En la medida en que el desarrollo se encuentra legitimado por un orden constituyente de poder colonial, busca refugio en el juego de la homogeneidad, de las continuidades, de las identidades que asumen lo dado como algo cerrado en sí mismo y que se presenta al mundo con una pretendida ontologización que se instala en lo más profundo del tejido social y determina la forma como nos vinculamos con la historia. Aquí lo real aparece como un todo configurado *a priori,* y se encuentra oculto detrás de un cúmulo de capas o placas de sentidos que hay que develar metódicamente en busca de su origen. Por esta razón, en este capítulo optamos particularmente por movilizarnos hacia una indagación de corte más existencialista e histórica.

Lejos de un afán historicista posmoderno, que pretenda hacer de la historia particular latinoamericana (historia óntica) el escenario único donde se despliega la experiencia vivida del sujeto colonizado y se limite a historizar lo trascendental como instancia constitutiva[913], preferimos abrirnos a la dimensión de las condiciones ontológicas de la experiencia, la dinámica conflictual y transitoria de lo múltiple. Este recurso nos permite al mismo tiempo cuestionar la ilusión trascendental ahistórica que legitima los sesgos racistas, eurocéntricos y patriarcales en la comprensión de esta experiencia vivida y el carácter constituyente de la matriz ontológica del poder colonial, es decir, el de fundar la posibilidad de un estado nuevo de cosas, una voluntad común, una forma de sociedad. De esta manera, se trata de pensar el problema de la experiencia vivida del sujeto en su relación con las líneas de fuerza que constituyen la matriz colonial de poder; no como persiguiendo la naturaleza última y esencial de los entes que forman parte de dicho mundo circundante, sino adoptando una postura que permita asumir este escenario como un lugar de conflictos por la fijación del sentido, como el campo de tensión en el que se producen

[913] Cf. S. CASTRO-GÓMEZ, *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y crítica historicismo postmoderno*, cit.

permanentes enfrentamientos de registros, historias y mundos. Como hemos dicho desde la introducción de esta investigación, pensar en términos ontológicos nos lleva a reconocer el carácter ontológico de la conflictividad y no precisamente a asumir esta posición como un terreno neutral donde las diferentes "ontologías" (a manera de singularidades históricas, es decir, en lo históricamente constatable que se deja ver como estructurante de los movimientos de configuración social) entran posteriormente en disputa. Por ello, este capítulo nos ha abierto a diversidad de discusiones que, aunque complejas en sí mismas, nos permitieron distinguir aspectos clave en la pregunta ontológica de la experiencia vivida del sujeto colonizado, para lo cual comenzamos por una reflexión alrededor de la idea del "fin de la historia" y terminamos por arribar a la discusión sobre la desobediencia ontológica, no sin antes pasar por diálogos con diferentes postulados y autores alrededor de conceptos como el de existencia, trascendencia, el mero estar, la resistencia ontológica, entre otros.

Por otro lado, en el cuarto capítulo hemos realizado una exploración que recoge los aportes de diferentes autores de la diáspora africana especialmente en torno al problema del racismo. En la medida en que hemos formulado la raza como uno de los ejes fundamentales sobre los que se sostiene la matriz ontológica de poder colonial y que dinamiza la operatividad de la diferencia ontológica colonial, la pregunta por lo que significa el devenir "negro" del mundo se hace imperante. Esta cuestión supone un movimiento (devenir) que no se produce de manera espontánea, sino que es parte de una amplia estrategia de dominación que encuentra en el racismo su arma más potente y en la infantilización el vehículo para movilizarse en la historia.

Nos parece bastante interesante este recurso de "la infantilización" que legitima y reproduce una supuesta natural diferencia de unos seres humanos sobre otros (dada de antemano con la *diferencia ontológica colonial*), no solo porque ponga a ciertos grupos en una condición de inferioridad debido a criterios raciales, sino también porque esta condición se presenta inmersa en relatos sobre la historia, la política, la ciencia y la filosofía. Lo paradójico aquí es que este argumento de pueblos "infantiles" se expresa como un estado transitorio, de alguna manera pasajero, del cual es posible escapar en la medida en que se alcancen ciertas garantías para demostrar el grado de madurez y suficiente autonomía para la realización de un proyecto histórico como pueblos libres. Sin

embargo, al anclarse en una matriz ontológica de poder, como defendemos en esta tesis, lo que se esconde detrás de este orden (adultocéntrico) es que el sesgo racista se mantiene con independencia de las evidencias históricas que estos pueblos han podido ofrecer, perdura en el tiempo, se reorganiza y con ello el gesto infantilizador encuentra nuevos lugares de asidero en sociedades contemporáneas para seguir generando la gramática de violencia que lo caracteriza; por lo cual se hace funcional y fácilmente adaptable a otras ideas, discursos y prácticas, tal como sucede en el escenario desarrollista. Creer que estos pueblos son culpables de su propia incapacidad de salir de su estado infantil es equiparable con el argumento que los condena por su desgracia en el subdesarrollo y es, al mismo tiempo, el sustrato que propende por alternativas que buscan despolitizar estas comunidades al hacer creer que los problemas colectivos tienen soluciones individuales. En otros términos, si como pueblos son incapaces de forjar una conciencia histórica que les permita irrumpir colectivamente dicha condición, entonces, para esta razón adultocéntrica no quedaría más que buscar respuestas particulares, atomizando la sociedad y culpando al sujeto de los dilemas que aquejan la sociedad (pobreza, cambio climático, hambre, etc.)

Es en este marco donde se hace valiosa la comprensión de aportes como el de "la línea de color", la "doble conciencia" y en general de la perspectiva de la "negritud como experiencia poética de la vida". No se trata aquí de recursos reaccionarios que se supeditan al plano de la denuncia de un mundo desigual, racista o violento. Por el contrario, concierne a la posibilidad de adentrarse a otra forma de entender el mundo (ruptura radical), a otra forma de leer y encarar los problemas que nos conciernen a todos como sociedad, a la apertura hacia la construcción de otro tipo de relaciones, a imaginar una otra ontología política que movilice un proyecto histórico que ponga como centro la vida, los afectos y los vínculos.

Finalmente, este proceso nos ha conducido a la formulación de un quinto capítulo que se constituyó en uno de los mayores retos de esta investigación. Debemos reconocer que si ya de plano era complejo lanzarse a intentar entender la forma como las estructuras raciales habitan y condicionan nuestro mundo circundante, irnos descubriendo como sujetos formados en el seno de un orden de poder patriarcal extremadamente violento y letal, ir reconociendo los privilegios históricos que nos han permitido acceder a ciertos

espacios de la vida social, fue no menos que una experiencia abrumadora desde la posición de alguien que se pretende implicado en un proyecto de reflexión y abstracción filosófica de esta índole, pero que al mismo tiempo se empieza a descubrir consciente de las heridas y diferencias coloniales que atraviesan su horizonte de expectativa y su espacio de experiencia.

Así las cosas, en este último apartado el problema de la centralidad del género en la matriz colonial se presenta como una cuestión ineludible para entender tanto la forma como se instala y opera la diferencia ontológica colonial, como los desplazamientos generados desde el trabajo teórico y el activismo del feminismo decolonial, así como desde la acción política de los movimientos feministas latinoamericanos. Aquí la discusión en torno a la dignidad humana y la diferencia sexual nos ha permitido adentrarnos en el cuestionamiento de un estado de dominación que llega a consolidar un orden de poder con una amplia profundidad histórica y una exacerbada letalidad (pedagogía de la crueldad), de naturaleza jerárquica y simbólica, que promueve una estructura traumática que ha ido mutando en la historia y que alberga una capacidad de ocultamiento e invisibilidad tal que lo lleva a convertirse en una base fundamental de diversas formas de poder. Para esto, hemos estudiado recursos como el de la feminización del sujeto colonizado, la idea del *ego fálico* como concomitante del *ego conquiro*, el mandato de masculinidad, el entronque de patriarcados, entre otros postulados que nos han abierto el camino para exteriorizar la forma como el orden patriarcal de poder se conjuga y se ancla con la matriz colonial de poder para producir no solo una sociedad desigual, sino una sociedad donde impera la violencia, la muerte y el terror.

Este abordaje no solo nos ha implicado una exigencia analítica, capacidad de autocrítica o incluso abrirnos a otros discursos con los cuales no teníamos más que un tímido asomo (feminismo decolonial, feminismo comunitario, la interseccionalidad, entre otros), sino también una reformulación en la forma como abordamos ciertas ideas (libertad, dignidad humana, colonialidad del género, entre otras) y una transofrmación en la práctica de la escritura académica, tal como se ve reflejado a lo largo de las anteriores líneas, desde lo cual hemos aprendido precisamente que la lucha feminista no es un asunto exclusivo de las mujeres, así como que el feminismo no debe convertir a los hombres como su enemigo natural. Si bien consideramos que el feminismo en general y el

feminismo decolonial en particular no necesitan abandonar sus reclamos y demandas diferenciales, sí es necesario que se inserte en un campo relacional y equivalencial de acción política, como en efecto lo vienen haciendo diversos movimientos feministas en América Latina. Es justo esto último lo que nos ha permitido atrevernos a lanzarnos al análisis de la canción que hemos incluido en una de las secciones de este capítulo, pues entendemos que el trabajo de decodificación de la gramática de la violencia patriarcal, pero también la reversibilidad de las relaciones de poder que forjan el estado de dominación basado en el género, así como la inteligibilidad del lenguaje de la violencia expresiva producto del mandato de masculinidad, requieren otro tipo de lugares de enunciación de la acción y la intelección, demandan movilizar los afectos, los sentires, incluso los traumas y dicha canción nos parece, por tanto, una bella expresión de cómo el trabajo feminista convierte el miedo en potencia emancipadora y con ello despliega la concreción universal del trabajo político feminista, a manera de una contra-pedagogía de la crueldad.

Principales hallazgos

Llegar a considerar que un horizonte de experiencia económica pueda estar de espaldas o a contracorriente de la vida y propender, por el contario, por los intereses de una empresa productora de terror y muerte, parece una contradicción *de facto* respecto al sentido más general del término mismo de *economía*, a saber, el de la organización del hogar, incluso, el del cuidado del espacio generador de vida. Sin embargo, lo que encontramos en las comunidades y, como bien lo hacen notar los pueblos nasa de Colombia, es que las dinámicas desarrollistas se articulan alrededor de un proyecto de muerte que genera implicaciones nefastas, las cuales van más allá al hecho de afectar las actividades económicas y se dirigen a reducir al máximo las posibilidades de vida en un sentido amplio. Esto quiere decir que, al anteponer pretensiones individuales sobre las colectivas, al priorizar el mercado en vez de las relaciones humanas, al propender por un programa histórico que cosifica a los seres humanos y a la naturaleza en lugar de la apertura a la generación de vínculos y relaciones de interdependencia, lo que hace el

desarrollo en tanto proyecto de muerte[914] es apuntar a un escenario que deja a los pueblos sin mayor margen de acción, de resistencia y agencia política, que condiciona las oportunidades, las posibilidades y la capacidad de transformación de las realidades de los sujetos colonizados y que los condena a ser presa de un aparato depredador que pone en el consumo y la acumulación de capital dos de sus más grandes propósitos.

Consideramos esto como un escenario de tensión donde la muerte tiende a naturalizarse y convertirse en norma que produce orden a través de una inmensa maquinaria de terror. Esto no solo se exterioriza por la cantidad de vidas humanas y no humanas que se pierden constantemente como efectos de la reproducción del aparato desarrollista (masacres, exterminaciones genocidios, ecocidios, etc.), sino a través de la inmensa mayoría de formas de vida sumergidas en la desesperanza, el miedo y el sufrimiento. Es en este contexto donde se ha convertido en una clave importante pensar este problema en términos ontológicos y sobre todo en las coordenadas de una matriz colonial de poder que despliega recursos como el de la *diferencia ontológica colonial* para movilizar el cuerpo social en función de jerarquías y criterios de exclusión.

Ahora bien, al pensar este fenómeno en términos de "proyecto" y no como una *pura* expresión de superioridad, sumisión o dominación (necropolítica)[915], lo que intentamos es mostrar que, aunque en la base exista una matriz ontológica de poder colonial que reproduce condiciones de desigualdad, violencia y muerte, este proyecto se encuentra siempre articulado por diferentes dimensiones y multiplicidades que, si bien puedan estar forjadas y dispuestas a las pretensiones del aparato desarrollista (horizonte de expectativa), no son independientes o autónomas entre sí, es decir, son siempre mediaciones, posibilidades que se puedan abrir, cerrar, desplazar, intervenir o modificar, como en efecto lo muestran las mismas comunidades que hemos destacado en esta investigación. Dicho de otra manera, a pesar de que estos agentes denuncien los atroces efectos de las iniciativas desarrollistas en los territorios, hayan sido víctimas de las brechas y condiciones de opresión que legitima el desarrollo y que pueda existir una amplia limitación de sus capacidades de autodeterminación y gobierno a causa de mecanismos de

[914] Cf. J. SUÁREZ-KRABBE, *Race, Rights and Rebels. Alternatives to Human Rights and Development from the Global South*, cit.

[915] Cf. A. MBEMBE, *Necropolítica, seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*, Melusina, Barcelona, 2011.

dominación que allí operan, esto no significa que su propia experiencia histórica no sea una muestra en sí misma de formas diversas de resistencia y re-existencia.

Por esta razón, al referirnos a los procesos de despolitización de la economía a través del proyecto de muerte que procura el desarrollo, lo hemos hecho siempre aludiendo a su carácter divergente y conflictivo, nunca uniforme o unilateral. Con esto hemos entendido que intentar o imaginar escenarios para la *repolitización* de la economía no significa necesariamente tener la pretensión de volver a los orígenes de ciertas tradiciones culturales o ancestrales para descifrar pautas de acción frente a las consecuencias del aparato desarrollista, a manera de guiones inscritos en la historia. Sin embargo, tampoco implica alejarse o desconocer los aportes de las formas de vida y de las prácticas que las comunidades y movimientos sociales han venido ejerciendo a manera de rupturas y desplazamientos a este orden de poder (discursos ocultos de resistencia).

Ahora bien, hay que agregar que resistir, por sí mismo, no se traduce en un ejercicio de repolitización. Nos parece que esta labor exige un movimiento aún mas profundo. Intervenir el horizonte de experiencia económica capturado por el desarrollo, activar el carácter político de la economía no se trata de hacer frente de forma pasiva, ni quedarse esquivando desde la exterioridad y con indiferencia a las dinámicas genocidas del capital y el desarrollismo (pues, como decíamos con Gramsci, la indiferencia no es vida, es el peso muerto de la historia[916]). Este esfuerzo demanda, como hemos visto, *habitar la frontera en re-existencia*. Por ello, al asumir la radicalidad y el carácter ontológico del conflicto, lo que encontramos es que no existe un terreno *neutral*, incluso aunque se pretenda ver allí *a posteriori* diferentes "ontologías" que entrarían en disputa, pues no hay nada que pre-exista al juego de relaciones de poder y al conflicto entre subjetividades que allí se constituyen.

Así las cosas, creemos que la tarea de repolitización tiene que ver más con lo que en la investigación hemos asumido como *desobediencia ontológica* que con las prácticas de resistencia mismas. No obstante, sin resistencia no hay lugar al agenciamiento, la emancipación y la transformación, como lo hemos mostrado, sobre todo a partir de la idea de la anulación de la *resistencia ontológica*. Por ello, para suplir esta transición, este

[916] Cf. A. GRAMSCI, *Odio a los indiferentes*, cit.

desplazamiento, hemos preferido pensar el problema de la resistencia ontológica en los términos de la *resistencia poética desde el nivel del afecto*, como condición fundamental y primigenia de la desobediencia ontológica. Vemos aquí una instancia que permite disputar, arrebatar, como dijera Fanon, el sentido de las *aberraciones afectivas*[917]. Un escenario en el que se pueden articular los procesos de subjetivación y acción política de la resistencia poética desde el afecto que tiende a asumir la radicalidad de la experiencia corporal, en sí misma histórica, de fracturas en la producción y transmisión del conocimiento e inteligibilidad (sentir-pensar), así como a propiciar la generación de estéticas de la re-existencia, la producción de afectos positivos, del cuidado y reproducción de la vida. Se trata de dos operaciones que a nuestro juicio enmarcan el trabajo político decolonial en la disputa por el sentido común, el orden sensible hegemónico instaurado por la matriz colonial de poder y que legitima el andamiaje desarrollista.

Por esta razón, la *desobediencia ontológica* nos ha puesto frente al reto de conectar la dinámica conflictual y transitoria de lo múltiple (la Relación, la pluriversalidad) con la pregunta por el *cómo* decolonial, que hemos interpretado como parte de un proyecto transformador, emancipatorio, contra-poético, que se dirige hacia lo que sería la activación política de la relacionalidad. En lo concerniente a lo primero, nos parece relevante decir que la generación de este tipo de afectos y vínculos que requieren la resistencia poética y las estéticas de re-existencia no se produce necesariamente en medio de un ambiente de armonía o beneplácito, sino que surge de esfuerzos que generan a menudo rechazo, hostilidad y repudio, en la incomodidad del intersticio, incluso entre poblaciones que sufren el flagelo del subdesarrollo, la marginalidad y la discriminación. Entre otras cosas, esto se da así porque la mayoría de las veces estos afectos y vínculos van en contravía de criterios, prácticas o imaginarios favorecidos por la moral y la costumbre. Por ello, hemos insistido a lo largo de esta investigación que el trabajo de intervención sobre el sentido común, el reparto de lo sensible, la orientación del afecto, es decir, la configuración de coordenadas sensibles en las que se movilizan la conflictividad y el cuerpo social, es el trabajo político más importante y, a la vez, el más complejo, que genera un importante

[917] Cf. F. FANON, *Piel negra, máscaras blancas*, cit.

desafío al pensamiento decolonial, reto que es asumido, como hemos mostrado, a través de la dimensión de la *aesthesis* decolonial.

De otra parte, frente a este desafío el *cómo* decolonial nos abre, a su vez, dos ámbitos de interrogación y concreción: aquel que se plantea *desde dónde* ha de llevarse este tipo de esfuerzos, y el que indaga *con quiénes.* Hemos insistido, para el caso de este primer escenario, que la operación del sentipensamiento, como lo muestran Orlando Fals Borda y Arturo Escobar y nos lo enseñan también las comunidades movilizadas en defensa de sus territorios, debe darse ineludiblemente con la tierra. Esto significa, entre otras cosas, un posicionamiento de cara a la vida[918]. Este posicionamiento lo hemos traducido como premisas de concreción geográfica e histórica, materializadas y vividas a través de políticas de lugar y del territorio, que no son otra cosa que *registros de acción* que revierten órdenes políticos en contextos locales (grietas en lo real) y que ofrecen claves importantes para la lucha frente al universalismo dominante, es decir, que no conducen necesariamente al abandono de la dimensión universal de la política. En otros términos, la tierra deviene como posibilidad, apertura, de la tierra surge la diversidad, la vida; la tierra ofrece formas múltiples de *re-ligación*, de vínculos. Al sentir y pensar (como operación unitaria) con ella, se abren los caminos para la lucha y movilización colectiva desde el nivel de la universalidad concreta.

De igual manera, estos niveles de concreción demandan sujetos de acción (con quiénes), pues las revoluciones o procesos emancipatorios requieren sujetos históricos, no sujetos trascendentales. Como hemos mostrado, el trabajo de *desobediencia ontológica* también implica restringir el dominio de la idea de un individuo autónomo, autosuficiente, independiente de las dinámicas sociales e históricas (despolitizado), y transitar hacia la relacionalidad, en la que los seres vivos existen en interdependencia unos con otros, y, en un sentido amplio, con la tierra. Aquí el trabajo con comunidades y movimientos sociales se hace imperante. Esto no se debe al hecho de que ellos tengan una verdad oculta que deba ser revelada, sino porque, antes que un trabajo discursivo de representación y liberación de identidades o subjetividades subordinadas que se dirija, por ejemplo, a reorientar el deseo o los afectos, se necesita dirigirse hacia sus prácticas emocionales,

[918] Cf. J. K. GIBSON-GRAHAM, *Take Back the Economy. An Ethical Guide for transforming our communities*, cit.

cotidianas y corpóreas, que es donde se instala aquello que genera el bloqueo, la no receptividad del cambio, la atomización de la sociedad y la falta de conexión o articulación de los circuitos relacionales, que se requiere para convertir la estructura traumática en potencia emancipadora, para disputar la hegemonía totalizante de las políticas de identidad y, sobre todo, para la activación política de la relacionalidad y la producción de afectos positivos.

Adicionalmente, en términos de procesos y de lucha política, estas comunidades movilizadas y los movimientos sociales ofrecen importantes lecciones históricas en la pluralización y diferenciación de los contenidos normativos que subyacen a la matriz ontológica colonial y que se expresan en horizontes organizativos, capacidad estratégica, estéticas de re-existencia, fundamentales para el trabajo articulatorio que se requiere para la construcción de campos relaciones y equivalenciales de la acción política que permitan entrar en confluencia la multiplicidad de luchas políticas y singularidades históricas, de diferentes comunidades que históricamente han sido relegadas y subordinadas a causa del despliegue del poder colonial, sin necesidad de abandonar sus reclamos y demandas diferenciales.

Posibles perspectivas futuras de investigación

Este proceso investigativo nos ha dejado importantes lecciones en diferentes niveles que abren caminos y diálogos con autores o perspectivas, algunas de las cuales no desarrollamos aquí con suficiente profundidad por motivos que excedían las pretensiones de esta investigación, pero que bien valdría la pena considerar en otros ejercicios futuros, en la medida en que aportan elementos a las discusiones que hemos propiciado. En ciertos momentos fuimos consignando en diferentes notas al pie de página a lo largo de este ejercicio algunas impresiones que iban en esta dirección. Sin embargo, para terminar este recorrido nos parece pertinente mencionar algunas posibilidades de proyecciones investigativas que se inscriben en campos relacionados con las temáticas que hemos abordado.

En primera instancia, resulta pertinente mencionar que, con respecto al contexto de los estudios críticos del desarrollo, hemos intentado explorar interrogantes a partir de una

aproximación ontológica que en sentido estricto no ha sido elaborada por perspectivas discursivas o posestructuralistas. Con esto, nos hemos permitido indagar alrededor de las formas como se anula el contenido histórico de las relaciones de poder colonial en el contexto del desarrollo, los procesos de despolitización del horizonte de experiencia económica de las comunidades a través de prácticas y modelos desarrollistas, los impactos generados por el proyecto desarrollista sobre la resistencia y la capacidad de agencia transformadora, entre otros tipos de interrogantes. A partir de esto se abren rutas de investigación que se dirigen especialmente a visibilizar la profundidad histórica de las condiciones que posibilitan la matriz ontológica colonial (raza y género), las posibilidades de intervención del trabajo decolonial como desprendimiento y apertura (desobediencia ontológica), las articulaciones e intersecciones de luchas políticas en función de la activación de la relacionalidad (praxis decolonial) y la exploración sobre formas de intervención del sentido común (a veces expresadas en criterios morales y costumbres) a través del trabajo estético y creativo.

Así mismo, la operación del sentipensar como proceso clave en el trabajo de politización del horizonte económico de experiencia humana frente al proyecto de muerte que subyace al desarrollo nos pone en una labor ineluctable de defensa de la vida y el territorio. Como hemos dicho, se requiere un posicionamiento que lleve a la pluralización y diferenciación de los contenidos normativos que condicionan las posibilidades en el ámbito político y determinan realidades. Por ello, creemos que esta investigación nos ha permitido tener recursos para abrirnos a diálogos con otras áreas de estudio como las del pensamiento crítico ambiental, la agroecología y la ecología política[919]. Consideramos que este tipo de saberes tiende a seguir movilizándose en la comodidad que permite la *primacía epistemológica* y es necesario avanzar hacia la disputa de la matriz ontológica

[919] De hecho nos parece relevante destacar aquí que, como parte de las exploraciones realizadas en esta materia, hemos podido elaborar discusiones a lo largo de estos años del doctorado que no quedaron precisamente consignadas en este documento, pero que han tomado forma en otras publicaciones que son producto de este mismo esfuerzo. Cf. J. J. LOSADA CUBILLOS, «Rastro de un pensamiento crítico. Reflexiones en torno a política, ambiente y desarrollo», en Colectivo de la Cátedra Ambiental "Gonzalo Palomino Ortiz" de la Universidad del Tolima (ed.) *Cátedra Ambiental "Gonzalo Palomino Ortiz": diálogos perspectivas y retos para la formación ambiental en contexto.*, Universidad del Tolima, Ibagué, 2020. Cf. J. J. LOSADA CUBILLOS; H. F. TRUJILLO QUINTERO; L. J. LUGO, «Extractive Logic of the Coloniality of Nature: Feeling-Thinking Through Agroecology as a Decolonial Project», *Capitalism, Nature, Socialism*, 2022.

que articula las relaciones de poder que sostiene y legitima los problemas ambientales, es decir, transitar hacia una ontología política más allá de los conflictos ambientales mismos.

Vale la pena agregar que con este tipo de perspectivas críticas del pensamiento ambiental tendemos a concordar con la idea de que ciertas prácticas reconocidas como "ambientalistas" o que abogan por la "preservación del medio ambiente" se quedan a medio camino, simplemente en externalidades ambientales, en la formación de una "conciencia ambiental" o ambientalista que podría, eventualmente, generar algunas transformaciones en ciertos modos de vida, en la construcción de ciertas identidades particulares y en la movilización de ciertos hábitos de agentes sociales. Lo que nos parece problemático es la consecuencia misma de este fenómeno. En otros términos, el balance que suelen hacer estos saberes es que dichas prácticas no avanzan en lograr transformaciones epistemológicas y metodológicas de las ciencias, sean estas naturales (física, biología, etc.) o incluso sociales (entre las que incluimos, por supuesto, la economía). Esta discusión, a nuestro juicio, se limita aún a la frontera disciplinar, cientificista, epistemológica e incluso discursiva de representación (donde el sujeto fundamenta la legitimidad del objeto) y de lenguaje, que requiere un trabajo de ruptura respecto al privilegio de la última palabra que promueven la primacía epistemológica y la decadencia disciplinaria.

La discusión se reduce, entonces, a un esquema en el cual un sujeto (cognoscente) se representa un objeto externo (conocido), que en todo caso es la naturaleza. Esto supone siempre una relación de exterioridad con esta, pero también implica el hecho de que la certeza del objeto (lo ambiental) está dada al ser representada por un sujeto. A partir de interpretaciones de este tipo, no es raro que se desprendan conclusiones como por ejemplo la idea de que la crisis ambiental es una crisis de conocimiento, o que el asunto por atacar sean las bases epistemológicas modernas. Lo cuestionable no es solo el hecho de que no transformen el suelo epistemológico o metodológico, sino que políticamente no tengan la potencia suficiente para atacar el régimen ontológico que legitima proyectos desarrollistas y extractivistas, por ejemplo. Nos parece que este tipo de apuestas, si bien son necesarias, no son suficientes, al menos no lo son en el plano de la lucha emancipadora y de la disputa del sentido común. Desde este escenario, las luchas ambientalistas estarían en sintonía con otro tipo de luchas que se dirigen a desarrollar procesos de subjetivación o

reivindicaciones identitarias, pero no se dirigen a cuestionar en mayor medida el horizonte capitalista que hace posible (y estructura) todas estas luchas, ni a impugnar las condiciones que han reglamentado y posibilitado la organización desigual de la sociedad en general. Es aquí donde ideas como las de estética de la tierra, ontologías relacionales, pensamiento fronterizo, política de lugar o cuerpo-territorio se convierten en insumos pertinentes para dinamizar tales discusiones y para seguir abriendo perspectivas y aproximaciones investigativas y metodológicas en función del descentramiento del poderío hegemónico que procura el aparato desarrollista[920].

De otro lado, creemos que la pregunta por el *cómo decolonial* sigue teniendo importantes desafíos, especialmente en la dimensión pedagógica y del lenguaje, de cara al trabajo de política decolonial. Con esto entendemos la necesidad de un régimen lingüístico que no solo se dirija a las prácticas cotidianas de comunicación, la transmisión de conocimientos o la reorientación de afectos, sino que apunte especialmente a intervenir los mecanismos que bloquean la receptividad hacia proyectos transformadores y/o emancipadores, aquellos que se anclan en la memoria, en la enunciación colectiva, en las diversas expresiones corporales y de lo popular. Se trataría de un escenario capaz de hacerle frente a las pedagogías de la crueldad (como el mandato de masculinidad, por ejemplo) que, aun asumiéndose como una estrategia de desprendimiento, desaprendizaje, tenga la suficiente potencia y creatividad para enseñar, habituar y reprogramar a los seres humanos en la expresión de sus códigos, emociones y sentires (función pedagógica). Si el patriarcado y el racismo se constituyen en pedagogías de poder y expropiación de valor, y reproducen lecciones de jerarquías, entonces una *praxis* decolonial debería crear las condiciones para un ejercicio contra-pedagógico que permita resemantizar (política del lenguaje) imaginarios, prácticas y sensibilidades. Al mismo tiempo, tendría el reto de continuar develando discursos ocultos de resistencias y expresiones contra-fácticas, contra-poéticas, de la acción emancipatoria, así como el de ofrecer nuevas coordenadas políticas, espacialidades y temporalidades que se articulen en torno a la posibilidad de desplegar una experiencia poética de la vida fundamentalmente articulada desde los vínculos, los afectos y la relacionalidad.

[920] J. J. LOSADA CUBILLOS, «Rastro de un pensamiento crítico. Reflexiones en torno a política, ambiente y desarrollo», cit., pp. 134-135.

Finalmente, nos parece importante reconocer las potencialidades analíticas y políticas de intersectar los ejes de raza y género para la comprensión de las relaciones de poder colonial y especialmente para seguir profundizando en el estudio de la operatividad y el desplazamiento de los efectos de la matriz ontológica colonial, lo cual sin duda podría continuar generando aportes relevantes a campos de estudios raciales y de género. Más allá de enfrascarse en la necesidad de quedarse advirtiendo la lógica categorial que subyace a esfuerzos de convergencias de identidades subalternizadas y los vacíos interpretativos que dejan perspectivas como la de la interseccionalidad, lo cual a nuestro juicio sigue siendo parte del mismo pensamiento categorial que produce formas fragmentadas de análisis, lo que consideramos fructífero es buscar la visibilización y apertura de aquellos *significantes* que permitirían trazar rutas de acción colectiva compartidas, relacionales, articulatorias y equivalencias expresadas en luchas, prácticas cotidianas y rituales de comunidades, subjetividades y movimientos sociales, populares y comunitarios. Pensamos en escenarios como el de las espiritualidades, los saberes curativos y medicinales, la alimentación y el consumo, la educación, el trabajo doméstico y del cuidado. Consideramos que en estos campos cohabitan lenguajes, códigos, estéticas y toda una carga simbólica con una amplia *potencia política* que permite revertir estructuras traumáticas y generar proyectos capaces de disputar la hegemonía del sentido común dispuesto por el aparato desarrollista y la matriz ontológica de poder colonial.

BIBLIOGRAFÍA

ABELLÁN, J. L., *La idea de América. Origen y evolución*, Iberoamericana -Vervuert - Bonilla Artigas Editores, Madrid, 2009.

ABIOLA IRELE, F., «A Defence of Negritude. A Propos of Black Orpheus by Jean Paul Sartre», *Transition*, n.º 13, 1964, [Indiana University Press, Hutchins Center for African and African American Research at Harvard University], pp. 9-11.

ABIOLA IRELE, F., *The african experience in literature and ideology*, Heinemann Education Books, London, 1981.

ABIOLA IRELE, F., *The Negritude Moment: Explorations in Francophone African and Caribbean Literature and Thought*, Africa World, Trenton, New Jersey, 2010.

AFOLAYAN, A.; FALOLA, T. (eds.), *The Palgrave Handbook of African Philosophy*, Palgrave Macmillan, New York, 2017.

AGUILAR, A., *Orígenes del subdesarrollo.*, Plaza y Janes Editores, Bogotá, 1982.

AGUINAGA, M.; LANG, M.; MOKRANI, D.; SANTILLANA, A., «Pensar desde el feminismo: Críticas y alternativas al desarrollo», en Miriam Lang, Dunia Mokrani (eds.) *Más Allá del Desarrollo*, Ediciones Abya-Yala - Fundación Rosa Luxemburg, Quito, 2011.

AJARI, N., «Être et Race. Réflexions polémiques sur la colonialité de l'être», *Revue d'études décoloniales*, vol. 1, 2016, fecha de consulta 4 abril 2021, en http://reseaudecolonial.org/2016/09/02/etre-et-race-reflexions-polemiques-sur-la-colonialite-de-letre/.

AJARI, N., *La dignité ou la mort. Éthique et politique de la race*, La découverte, Paris, 2019.

AKO, E. O., «"L'Etudiant Noir" and the Myth of the Genesis of the Negritude Movement», *Research in African Literatures*, vol. 15, n.º 3, 1984, Indiana University Press, pp. 341-353.

ALBÁN, A., «Artistas indígenas y afrocolombianos: entre las memorias y las cosmovisiones. Estéticas de la re-existencia», en Zulma Palermo (ed.) *Arte y estética en la encrucijada descolonial*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2009, pp. 463-468.

ALBÁN, A., «Estéticas de la re-existencia o político del arte», en Walter Mignolo, Pedro Pablo Gómez (eds.) *Estéticas y opción decolonial.*, Edición de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá, 2012, pp. 281-295.

ALBÁN, A., «¿Interculturalidad sin decolonialidad?: colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia.», en Wilmer Villa, Arturo Grueso Bonilla (eds.) *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, 2008, pp. 64-96.

ALBÁN, A., *Prácticas creativas de re-existencia basadas en lugar: más allá del arte ... el mundo de lo sensible*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2017.

ALLEN, A., «Emancipation without Utopia: Subjection, Modernity, and the Normative Claims of Feminist Critical Theory», *Hypatia*, vol. 30, n.º 3, 2015, pp. 513-529.

ALLEN, A., *The end of progress. Decolonizing the normative foundatios of Critical Theory*, Columbia University Press, New York, 2016.

ALQUIE, F., *La nostalgie de l'être*, Presses universitaires de France, Paris, 1973.

ALVAREZ, L., «Frantz Fanon lecteur de Karl Marx : Revolutionäre Praxis et sociogenèse», *Acta Universitatis Carolinae Interpretationes*, vol. 5, n.º 1, 2015, Univerzita Karlova v Praze, Nakladatelství Karolinum, pp. 95-113.

ALVAREZ, L., «La conception de l'histoire et l'importance de l'espace chez Frantz Fanon: une contribution décoloniale au matérialisme historique», *Acta Universitatis Carolinae Interpretationes*, vol. 6, n.º 1-2, 2016, Univerzita Karlova v Praze, Nakladatelství Karolinum, pp. 31-54.

ÁLVAREZ, S. E., «Feminismos en Movimiento, Feminismos en Protesta», *Punto Género*, n.º 11, 2019, pp. 73-102.

AMÍN, S., *Eurocentrismo, Crítica de una Ideología*, Siglo XXI, México, 1989.

ANDERSON, B., *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

ANDRE, L., «Ontologie», *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, pp 714-716.

ANZALDÚA, G., *Borderlands/la Frontera: The New Mestiza*, Aunt Lute, San Francisco, 1987.

APPIAH, K. A., *Las mentiras que nos unen: Replanteando la identidad*, Taurus, Barcelona, 2019.

ASOCIACIÓN DE CABILDOS INDÍGENAS DEL NORTE DEL CAUCA, «Propuesta Política y de Acción de los Pueblos Indígenas», 22004, fecha de consulta 20 enero 2019, en http://www.mamacoca.org/Octubre2004/doc/Minga.htm.

BADIOU, A., *Alain Badiou par Alain Badiou*, Presses universitaires de France, Paris, 2021.

BADIOU, A., *Court traité d'ontologie transitoire*, Éditions du Seuil, Paris, 1998.

BALDWIN, J., *The Evidende of things not seen*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1985.

BALIBAR, É., «La construction du racisme», *Actuel Marx*, vol. 38, n.º 2, 2005, pp. 11-28.

BALIBAR, É., «Racisme, sexisme, universalisme», en *Des Universels. Essais et conférences*, Éditions Galilée, Paris, 2016.

BARBOZA, A., *Sexo y Conquista*, UNAM, México, 1994.

BELL, R., *Understanding African philosophy: A cross-cultural approach to classical and contemporary issues*, Routledge, New York, 2004.

BERNASCONI, R. (ed.), *Race and racism in continental philosophy*, Indiana University Press, Bloomington, 2003.

BERNAZ, O., *Identité National et Politique de la Langue: une analyse foucaldienne du cas Moldave*, Peter Lang, Bruxelles, 2016.

BIDASECA, K.; SIERRA, M. (eds.), *El amor como una poética de la relación: discusiones feministas y artivismos descoloniales*, CLACSO, Buenos Aires, 2022.

BISET, E., «Ontología Política. Esbozo de una pregunta», *Nombres (Córdoba)*, vol. 27, 2013, pp. 121-136.

BISET, E., «¿Qué es una ontología política?», *Revista Internacional de Pensamiento Político*, vol. 15, 2020, Universidad Pablo de Olavide, pp. 323-346.

BISET, E.; FARRÁN, R. (eds.), *Ontologías políticas*, Ediciones Imago Mundi., Buenos Aires, 2011.

BOOTH, D., «Marxism and development sociology: interpreting the impasse», *World Development*, vol. 13, n.º 7, 1985, pp. 761-787.

BOTERO-GÓMEZ, P., «Revoluciones en la vida cotidiana. Tejiendo entre colectivos, movimientos, subjetividades, pueblos y comunidades en resistencia autonómicas, en plural y en presente.», en Xochitl Leyva Solano, Rosalba Icaza (eds.) *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias. Tomo IV*, CLACSO - Cooperativa Editorial Retos - ISS, Buenos Aires -San Cristóbal de las Casas, 2019.

BURMAN, A., «Against the episteme of domination and the coloniality of reality: andean formations of subversive subjectivities, dissident knowledges and rebel realities», en Robert Aman, Timothy Ireland (eds.) *Educational Alternatives in Latin America*, Palgrave Macmillan, Cham, 2019, pp. 17-38.

BURMAN, A., «Damnés Realities and Ontological Disobedience : Notes on the Coloniality of Reality in Higher Education in the Bolivian Andes and Beyond.», en Ramón Grosfoguel, Roberto Hernández, Ernesto Rosen Velásquez (eds.) *Decolonizing the Westernized University: Interventions in Philosophy of Education from Within and Without*, Lexington Books, Lanham, 2016, pp. 71-94.

BURMAN, A., «La ontología política del vivir bien», en Koen De Munter, Jacqueline Michaux, Gilbert Pauwels (eds.) *Ecología y reciprocidad:(con) vivir bien, desde contextos*

andinos, Plural Editores, La Paz, 2017, pp. 155-173.

BURMAN, A., «The political ontology of climate change: moral meteorology, climate justice, and the coloniality of reality in the Bolivian Andes», *Journal of Political Ecology*, vol. 24, n.º 1, 2017, pp. 921-930.

BUTLER, J., *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*, Paidós, Buenos Aires, 2010.

BUTLER, J., *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona, 2007.

BUTLER, J., «Reescinificación de lo universal: hegemonía y límites del formalismo», en *Contingencia, Hegemonía y Universalidad: Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2004.

CABNAL, L., «Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala», *Feminista siempre. Feminismos diversos: el feminismo comunitario. ACSUR-Las Segovias*, 2010, pp. 11-25.

CABNAL, L., «El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra», en Xochitl Leyva Solano, Rosalba Icaza (eds.) *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias. Tomo IV*, CLACSO - Cooperativa Editorial Retos - ISS, Buenos Aires -San Cristóbal de las Casas, 2019.

CADAHIA, L., «Enlacémonos: Entrevistas en torno al feminismo radical y al transfeminismo. Luciana Cadahia», 2020, fecha de consulta 17 junio 2022, en https://cerosetenta.uniandes.edu.co/enlacemonos-entrevistas-en-torno-al-feminismo-radical-y-al-transfeminismo-luciana-cadahia/.

CADAHIA, L., *Mediaciones de lo sensible. Hacia una nueva economía crítica de los dispositivos*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2017.

CAMPUZANO, G., «Reclaiming Travesti Histories», *IDS Bulletin*, vol. 37, n.º 5, 2006, pp. 34-39.

CARDOSO, F. H.; FALETTO, E., *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1977.

CARLYLE, T.; STUART MILL, J., *The Nigger question and the Negro question*, Kessinger Legacy Reprints, 1971.

CASTRO, D., *Another Face of Empire: Bartolomé de Las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism*, Duke University Press, Durham, 2007.

CASTRO-GÓMEZ, S., *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill Libros, Barcelona, 1996.

CASTRO-GÓMEZ, S., *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2019.

CASTRO-GÓMEZ, S., *Historia de la gubermamentalidad II. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*, Siglo XXI editores - Pontificia Universidad Javeriana - Universidad Santo Tomás, Bogotá, 2016.

CASTRO-GÓMEZ, S., *Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, 2da Edición, Siglo del Hombre, Bogotá, 2015.

CASTRO-GÓMEZ, S., *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, 1. ed, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2005.

CASTRO-GÓMEZ, S., *La poscolonialidad explicada a los niños*, 1. ed., Editorial Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Universidad Javeriana, Popayán, 2005.

CASTRO-GÓMEZ, S., «Marx y el Republicanismo plebeyo», *Nómadas*, vol. 48, 2018, pp. 13-32.

CASTRO-GÓMEZ, S., «Mirar en retrospectiva. Debates en torno a las genealogías de la colonialidad y el papel de la filosofía política en América Latina», en Adán Salinas Araya (ed.) *Filosofía política y Genealogías de la colonialidad*, CENALTES, Viña del Mar, 2017.

CASTRO-GÓMEZ, S. (ed.), *Pensar el siglo XIX: cultura, biopolítica y modernidad en Colombia*, Universidad de Pittsburgh, Pittsburgh, 2003.

CASTRO-GÓMEZ, S., «¿Qué hacer con los universalismos occidentales? Observaciones en torno al "giro decolonial".», *Analecta Política*, vol. 7, n.º 13, 2017, pp. 249-272.

CASTRO-GÓMEZ, S., *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y crítica historicismo postmoderno*, 3ra Edición, Akal, Bogotá, 2017.

CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. (eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO y Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007.

CASTRO-GÓMEZ, S.; GUARDIOLA-RIVERA, O.; MILLÁN DE BENAVIDES, C. (eds.), *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial*, CEJA, Bogotá, 1999.

CASTRO-GÓMEZ, S.; RESTREPO, E. (eds.), *Genealogías de la colombianidad: Formaciones discursivas y tecnológicas de gobierno en los siglos XIX y XX*, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Bogotá, 2008.

CESAIRE, A., *Cahier d'un retour au pays natal*, Présence africaine, Paris, 1983.

CESAIRE, A., «Discours sur la Négritude», en *Discours sur le colonialisme suivi de Discours sur la Négritude*, Présence africaine, Paris, 2004.

CESAIRE, A., *Discours sur le colonialisme*, Présence africaine, Paris, 1955.

CESAIRE, A., *Discours sur le colonialsime. Suivi de Discours sur la Négritude*, Présence africaine, Paris, 2014.

COMISIÓN PARA EL ESCLARECIMIENTO DE LA VERDAD, LA CONVIVENCIA Y LA NO REPETICIÓN, *Informe Final. Hay Futuro si hay verdad*, Bogotá, 2022, fecha de consulta 25 agosto 2022, en https://www.comisiondelaverdad.co/mi-cuerpo-es-la-verdad.

COMUNICACIONES, P. C. N., «Movilización de Mujeres Afrodescendientes por el Cuidado de la Vida y los Territorios Ancestrales», 2015, fecha de consulta 21 junio 2022,

en https://renacientes.net/blog/2015/04/27/movilizacion-de-mujeres-afrodescendientes-por-el-cuidado-de-la-vida-y-los-territorios-ancestrales/.

CONNOLLY, W. E., *The Ethos of Pluralization*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1995.

CRENSHAW, K., «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color», *Stanford Law Review*, vol. 43, n.º 6, 1991, pp. 1241-1300.

CRENSHAW, K.; GOTANDA, N.; PELLER, G.; KENDALL, T. (eds.), *Critical race theory: The key writings that formed the movement*, The New Prees, New York, 1995.

CURIEL, O., «Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista», *Nómadas*, n.º 26, 2007, pp. 92-101.

DAVIS, Á., *Women, Race & Class*, Vintage Books, New York, 1983.

DE BENOIST, A., *Critiques Théoriques*, L'Age d'Homme, Lausanne, 2002.

DE LA CADENA, M., «The Politics of Modern Politics Meets Ethnogrnaphies of Excess Through Ontological Openings», *Cultural Anthropology Online*, 2014, (The Politics of Ontology), fecha de consulta 20 agosto 2021, en https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-modern-politics-meets-ethnographies-of-excess-through-ontological-openings.

DE LAS CASAS, B., *Coleccion de las obras del venerable obispo de Chiapa, don Bartolomé de las Casas, defensor de la libertad de los americanos*, Moreau, Paris, 1822.

DE OTO, A., «A propósito de Frantz Fanon. Cuerpos coloniales y representación», *Pléyade (Santiago)*, n.º 21, 2018, International Institute for Philosophy and Social Studies, pp. 73-91.

DE OTO, A., *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial*, El Colegio de México-Centro de Estudios de Asia y África, México, 2003.

DE RIVERO, O., *El mito del desarrollo y la crisis de la civilización*, 4a. ed., Fondo de Cultura Económica, Lima, 2014.

DE VITORIA, F., *Reelecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Tercera Edición, Espasa-Calpe, Madrid, 1975.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F., *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia.*, Paidós, Barcelona, 2004.

DEPESTRE, R., «An interview with Aimé Césaire. By René Depestre (1967)», Monthly Review Press, New York, 1972.

DESCOLA, P., «Las cosmologías de los indios de la Amazonia», *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, n.º 17, 1998, pp. 219-227.

DESCOLA, P., «Societies of nature and the nature of society», en Sdam Kuper (ed.) *Conceptualizing Society*, Routledge, New York/London, 1992, pp. 107-126.

DEVÉS VALDÉS, E., *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Tomo I. Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2000.

DEVÉS VALDÉS, E., *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Tomo II. Desde la CEPAL al neoliberalimo (1950- 1990)*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003.

DU BOIS, W. E. B., «The Conservation of Races», en *The Problem of the Color Line at the Turn of the Twentieth Century*, Fordham University Press, New York, 2014, pp. 51-66.

DU BOIS, W. E. B., *The Souls of Black Folk*, Oxford University Press, New York, 2007.

DU BOIS, W. E. B., «The Study of the Negro Problems», *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 11, 1898, [Sage Publications, Inc., American Academy of Political and Social Science], pp. 1-23.

DUQUE, C., «La ampliación ontológico-política del Buen Vivir/Vivir Bien como praxis transmoderna», 2019, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH de la Universidad Estadual de Campinas, Campinas.

DUSSEL, E., *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*, Siglo XXI, México, 2014.

DUSSEL, E., *1492: El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*, UMSA/Plural Editores, La Paz, 1992.

DUSSEL, E., *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Guadalupe, Buenos Aires, 1974.

DUSSEL, E., «Europa, modernidad y eurocentrismo», en Edgardo Lander (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, 2000.

DUSSEL, E., *Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá, 1996.

DUSSEL, E., *Filosofía de la producción*, Editorial Nueva América, Bogotá, 1984.

DUSSEL, E., *Hacia un Marx desconocido: un comentario de los Manuscritos del 61-63*, Siglo XXI, México, 1988.

DUSSEL, E., *Introducción a la Filosofía de la Liberación.*, Nueva América, Bogotá, 1995.

DUSSEL, E., *Liberacion de la mujer y erotica latinoamericana: Ensayo filosofico*, Nueva América, Bogotá, 1983.

ENCINA, F. A., *Nuestra inferioridad económica, sus causas, sus consecuencias*, vol. 1, 5ta edición, Imprenta universitaria, Santiago de Chile, 1911.

ENGELS, F., «Prefacio a la primera edición alemana de la Miseria de la Filosofía», fecha de consulta 4 junio 2019, en https://www.marxists.org/espanol/m-e/1847/miseria/.

ESCOBAR, A., *Autonomía y diseño: La realización de lo comunal*, Universidad del Cauca, Popayán, 2019.

ESCOBAR, A., *Designs for the pluriverse: radical interdependence, autonomy, and the making of worlds*, Duke University Press, Durham, 2018.

ESCOBAR, A., *El final del salvaje: Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*, CEREC, ICANH, Bogotá, 1999.

ESCOBAR, A., «El "postdesarrollo" como concepto y práctica social», en Daniel

Mato (ed.) *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2005, pp. 17-31.

ESCOBAR, A., «En el trasfondo de nuestra cultura: La tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico», *Tabula Rasa*, n.º 18, 2013, pp. 15-42.

ESCOBAR, A., *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton University Press, New Jersey, 1995.

ESCOBAR, A., «Imaginando un futuro: pensamiento crítico, desarrollo y movimientos sociales», en Margarita López Maya (ed.) *Desarrollo y democracia*, UNESCO - Editorial Nueva Sociedad, Caracas, 1991.

ESCOBAR, A., *La invención del desarrollo*, 2da. edición, Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 2014.

ESCOBAR, A., *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Norma, Bogotá, 1996.

ESCOBAR, A., *Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia*, ICANH, Bogotá, 2005.

ESCOBAR, A., «Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano», *Tabula Rasa*, vol. 1, 2003, pp. 51-86.

ESCOBAR, A., *Pluriversal politics: the real and the possible*, Duke University Press, Durham, 2020.

ESCOBAR, A., *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, UNAULA, Medellín, 2014.

ESCOBAR, A., *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*, Editorial Universidad del Cauca, 2014.

ESPINOSA-MIÑOSO, Y., «Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos Latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el

espacio transnacional», *Revista venezolana de estudios de la mujer*, vol. 14, n.º 33, 2009, Centro de Estudios de la Mujer, pp. 37-54.

ESPINOSA-MIÑOSO, Y., «Superando el análisis fragmentado de la dominación: una revisión feminista decolonial de la perspectiva de la interseccionalidad», en Xochitl Leyva Solano, Rosalba Icaza (eds.) *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias. Tomo IV*, CLACSO - Cooperativa Editorial Retos - ISS, Buenos Aires -San Cristóbal de las Casas, 2019.

ESPINOSA-MIÑOSO, Y., «Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica», *El Cotidiano*, n.º 184, 2014, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco, pp. 7-12.

ESPINOSA-MIÑOSO, Y.; GÓMEZ-CORREAL, D.; OCHOA MUÑOZ, K. (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Universidad del Cauca, Popayán, 2014.

ESTEVA, G., «Desarrollo», en Wolfgang Sachs (ed.) *El diccionario del desarrollo*, Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, Lima, 1996.

EZE, E. C. (ed.), *Postcolonial African philosophy: A critical reader*, Blackwell Publishers, Cambridge, 1997.

EZE, E. C., *Race and the Enlightenment. A Reader*, Blackwell Publishers, Cambridge, 1997.

EZE, E. C., «The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's Anthropology», en Emmanuel Chukwudi Eze (ed.) *Postcolonial African philosophy: a critical reader*, Blackwell Publishers, Cambridge, 1997.

FABIAN, J., *Time and the other: How anthropology makes its object*, Columbia University Press, New York, 2014.

FALS-BORDA, O., *Historia doble de la costa 4. Retorno a la Tierra*, Universidad Nacional de Colombia, Banco de la República, El Áncora Editores, Bogotá, 2002.

FALS-BORDA, O., *Una sociología sentipensante para América Latina*, CLACSO -

Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2009.

FANON, F., *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, La découverte, Paris, 2015.

FANON, F., *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

FANON, F., *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, 2009.

FARRED, G., *Martin Heidegger saved my life*, University of Minnesota Press, Mineapolis, 2015.

FEDERICI, S., *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Traficantes de sueños, Madrid, 2010.

FEDERICI, S., *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*, Traficantes de sueños, Madrid, 2018.

FEDERICI, S., *La inacabada revolución feminista. Mujeres, reproducción social y lucha por lo común*, Ediciones desde abajo, Bogotá, 2014.

FEDERICI, S., *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Traficantes de sueños, Madrid, 2013.

FERRATER MORA, J., «Óntico», *Diccionario de Filosofía. Tomo II. L-Z*, pp 320-321.

FEUER, L., «The Dream of Benedict de Spinoza», *American Imago*, vol. 14, n.º 3, 1957, pp. 225-242.

FLÓREZ-FLÓREZ, J., «Lectura no eurocéntrica de los movimientos sociales latinoamericanos. Claves analíticas del programa modernidad/colonialidad», en Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO y Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007.

FLÓREZ-FLÓREZ, J., *Lecturas emergentes: Volumen I: El Giro Decolonial En Los Movimientos Sociales*, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Bogotá, 2014.

FLÓREZ-FLÓREZ, J., «Los movimientos sociales y la crisis del desarrollismo. Una

aproximación teórica desde Latinoamérica», *Documentos del Sur. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO*, vol. 5, 2009, (Documentos de trabajo).

FLÓREZ-FLÓREZ, J.; SÁNCHEZ AMÉZQUITA, W.; PÉREZ, D.; GUERRERO, C.; VEGA, M.; VELOZA, P.; Y OTROS, «Paz y posdesarrollo en la sabana de Bogotá: acciones colectivas de la Asociación Herrera en torno a los bienes comunes», en Jhon Jairo Losada Cubillos (ed.) *Lecturas Críticas del Desarrollo: Perspectivas Latinoamericanas*, Universidad de San Buenaventura, Bogotá, 2014.

FOUCAULT, M., *Dits et écrits II (1976-1988)*, Quarto-Gallimard, Paris, 2001.

FOUCAULT, M., «Nietzsche, la généalogie, l'histoire. Texte n°84 (1971)», en *Dits et écrits I. 1954-1975*, Quarto-Gallimard, Paris, 2001, pp. 1004-1024.

FOUCAULT, M., «Qu'est-ce que les Lumières? Texte n°339 (1984)», en *Dits et écrits II. 1976-1988*, Quarto-Gallimard, Paris, 2001, pp. 1381-1397.

FUKUYAMA, F., *¿El fin de la historia? y otros ensayos*, Alianza Editorial, Madrid, 2015.

GAGO, V., *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*, Traficantes de sueños, Madrid, 2019.

GAGO, V., «"#Nosotras paramos": notas hacia una teoría política de la huelga feminista», en *8M Constelación feminista. ¿Cuál es tu huelga? ¿Cuál es tu lucha?*, Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires, 2018.

GALEANO, E., *El libro de los abrazos*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2012.

GALEANO, E., *Patas arriba: la escuela del mundo al revés*, Siglo XXI, México, 1998.

GARCÍA ÁLVAREZ, S., «Sumak kawsay o buen vivir como alternativa al desarrollo en Ecuador. Aplicación y resultados en el gobierno de Rafael Correa (2007-2011)», 2013, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

GIBSON-GRAHAM, J. K., «Building Community Economies: Women and the Politics of Place», en Wendy Harcourt, Arturo Escobar (eds.) *Women and the Politics of Place*,

Kumarian Press, Bloomfield, 2005.

GIBSON-GRAHAM, J. K., *Take Back the Economy. An Ethical Guide for transforming our communities*, University of Minnesota Press, London, 2013.

GIBSON-GRAHAM, J. K., *The End of Capitalism (as we knew it). A Feminist Critique of Political Economy*, Blackwell, Oxford, 1996.

GIBSON-GRAHAM, J. K., *Una política poscapitalista*, Siglo del Hombre – Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia, 2011.

GIDDENS, A., *The consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge, 1996.

GINÉS DE SEPÚLVEDA, J., *De la justa causa de la guerra contra los indios.*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

GLISSANT, É., *Le Discours antillais*, Gallimard, Paris, 1997.

GLISSANT, É., *L'intention poétique. Poétique II*, Gallimard, Paris, 1997.

GLISSANT, É., *Poétique de la relation. Poétique III*, Gallimard, Paris, 1990.

GLISSANT, É., *Traité du Tout-monde. Poétique IV*, Gallimard, Paris, 1997.

GOLDSTEIN, J., *War and Gender. How Gender Shapes the War System and Vice versa*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

GÓMEZ-CORREAL, D., «Feminismo y modernidad/colonialidad: entre retos de mundos posibles y otras palabras», en Yuderkys Espinosa-Miñoso, Diana Gómez-Correal, Karina Ochoa Muñoz (eds.) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Universidad del Cauca, Popayán, 2014.

GONZÁLEZ VARELA, N., *Racismo y Filosofía. "Cierto negro brasileño leproso". Sobre un sueño de Spinoza*, Copyleft, 2013.

GORDON, L., «African-American Philosophy, Race and the Geography of Reason», en Lewis Gordon, Jane Anna Gordon (eds.) *Not Only the Master's Tools: African-American Studies in Theory and Practice*, Routledge, New York, 2016, pp. 3-50.

GORDON, L., *An Introduction to Africana Philosophy*, Cambridge University Press,

New York, 2008.

GORDON, L., *Bad Faith and Antiblack Racism*, Humanity Books, New York, 1999.

GORDON, L., *Decadencia disciplinaria. Pensamiento vivo en tiempos difíciles.*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2013.

GORDON, L., *Disciplinary Decadence. Living Thought in trying times*, Routledge, New York, 2006.

GORDON, L., *Existentia Africana: Understanding African Existential Thought*, Routledge, New York, 2000.

GORDON, L., *Fanon and the crisis of European man: An essay on philosophy and the human sciences*, Routledge, New York, 1995.

GORDON, L., *What Fanon Said. A philosophical introduction to his life and thought*, Fordham University Press, New York, 2015.

GOULET, D., *The Cruel Choice. A New Concept in the Theory of Development*, Atheneum, New York, 1971.

GRAMSCI, A., *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1971.

GRAMSCI, A., *Odio a los indiferentes*, Editorial Planeta, Barcelona, 2017.

GROSFOGUEL, R., «Developmentalism, modernity, and dependency theory in Latin America», *Nepantla: Views from South*, vol. 1, n.º 2, 2000, pp. 347-374.

GROSFOGUEL, R., «From Cepalismo to neoliberalism: A world-systems approach to conceptual shifts in Latin America», *Review (Fernand Braudel Center)*, vol. 19, n.º 2, 1996, pp. 131-154.

GROSFOGUEL, R., «Hacia un Marx desconocido, hacia un Marx decolonial», 2018, fecha de consulta 7 noviembre 2020, en https://desinformemonos.org/hacia-marx-desconocido-hacia-marx-decolonial/.

GRUESO, L. R., «El Proceso Organizativo de Comunidades Negras en el Pacifico

Sur Colombia», 2000, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Javeriana, Cali.

GRUESO, L. R.; ARROYO L, L. A., «Women and the Defense of Place in Colombian Black Movement Struggles», en Wendy Harcourt, Arturo Escobar (eds.) *Women and the Politics of Place*, Kumarian Press, Bloomfield, 2005.

GRUESO, L. R.; ROSERO, C.; ESCOBAR, A., «El proceso organizativo de comunidades negras en Colombia.», *Ecología política*, vol. 14, 1997, pp. 47-64.

GRUPO PERMANENTE DE TRABAJO SOBRE ALTERNATIVAS AL DESARROLLO, *¿Cómo transformar? Instituciones y cambio social en América Latina y Europa*, Ediciones Abya-Yala - Fundación Rosa Luxemburg, Quito, 2015.

GÜLALP, H., «The Eurocentrism of dependency theory and the question of 'authenticity': a view from Turkey», *Third World Quarterly*, vol. 19, n.º 5, 1998, pp. 951-961.

GUNDER FRANK, A., *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, Monthly Review, Santiago de Chile, 1972.

GUTIÉRREZ AGUILAR, R., «La lucha de las mujeres contra todas las violencias en México: reunir fragmentos para hallar sentido», en *8M Constelación feminista. ¿Cuál es tu huelga? ¿Cuál es tu lucha?*, Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires, 2018.

GUTIÉRREZ, G., «La Filosofía de la Economía», en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, Carmén Bohórquez (eds.) *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*, Siglo XXI, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, México, 2009, pp. 595-606.

HABERMAS, J., «La modernidad, un proyecto incompleto.», en Hal Foster (ed.) *La posmodernidad*, Kairós, México, 1988, pp. 19-36.

HARCOURT, W., «The Body politic in global development discourse: A women and the Politics of Place perspective», en Wendy Harcourt, Arturo Escobar (eds.) *Women and the Politics of Place*, Kumarian Press, Bloomfield, 2005.

HARCOURT, W.; ESCOBAR, A. (eds.), *Women and the Politics of Place*, Kumarian Press, Bloomfield, 2005.

HARCOURT, W.; ICAZA, R., «Going Beyond the Comfort Zone: Reflections on the ISS Sexuality Research Initiative Interculture Dialogue on Sexuality, Reproductive Health, and Rights in Development», *Gender, Technology and Development*, vol. 18, n.º 1, 2014, pp. 131-145.

HARCOURT, W.; ICAZA, R.; VARGAS, V., «Exploring embodiment and intersectionality in transnational feminist activist research», en Kees Biekart, Wendy Harcourt, Peter Knorringa (eds.) *Exploring Civic Innovation for Social and Economic Transformation*, Routledge, London, 2016.

HARTOG, F., *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Éditions du Seuil, Paris, 2003.

HAUSSER, M., «Essai sur la poétique de la négritude. Tomo I», 1978, Universidad de Paris VII, Paris.

HEGEL, G. W. F., *Encyclopédie des sciences philosophiques. Tomme III. Philosophie de l'esprit*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2006.

HEGEL, G. W. F., *La fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.

HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Editorial Losada, Buenos Aires, 2010.

HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía. Tomo II*, Quinta reimpresión, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

HEIDEGGER, M., *Concepts fondamentaux*, Gallimard, Paris, 1985.

HEIDEGGER, M., *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1967.

HEIDEGGER, M., *La idea de filosofía y el problema de la concepción de mundo*, Herder, Barcelona, 2005.

HEIDEGGER, M., *La Logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, Gallimard, Paris, 2008.

HEIDEGGER, M., *Los conceptos fundamentales de la Metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.

HEIDEGGER, M., *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Gallimard, Paris, 1951.

HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2018.

HENRY, P., *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*, Routledge, New York, 2000.

HERREN, R., *La conquista erótica de las Indias*, Planeta, Buenos Aires, 1991.

HOFFMANN, O., *Comunidades negras en el Pacífico colombiano: Innovaciones e dinámicas étnica*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2007.

HOGAN, B., «Frantz Fanon's Engagement with Hegel's Master-Slave Dialectic», *Journal of Pan African Studies*, vol. 11, n.º 8, 2018, pp. 16-32.

HORSWELL, M., *Decolonizing the Sodomite*, University of Texas Press, Austin, 2005.

HUANACUNI MAMANI, F., *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), Lima, 2010.

ICAZA, R., «Decolonial feminist and global politics: Border thinking and vulnerability as a knowing otherwise», en Marc Woons, Sebastian Weier (eds.) *Critical epistemologies of global politic*, E-International Relations Publishing, Bristol, 2017, pp. 26-45.

ICAZA, R., «Sentipensar los cuerpos cruzados por la diferencia colonial», en Xochitl Leyva Solano, Rosalba Icaza (eds.) *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias. Tomo IV*, CLACSO - Cooperativa Editorial Retos - ISS, Buenos Aires -San Cristóbal de las Casas, 2019.

ICAZA, R.; VÁZQUEZ, R., «The Coloniality of Gender as a Radical Critique of Developmentalism.», en Wendy Harcourt (ed.) *The Palgrave Handbook of Gender and Development*, Palgrave Macmillan UK, United Kingdom, 2016, pp. 62-73.

INDEPAZ, «Todos los nombres, todos los rastros», 2018, fecha de consulta 12 abril 2019, en https://bit.ly/3S53XSl.

JOLLY, R.; EMMERIJ, L.; GHAI, D.; LAPEYRE, F., *UN contributions to development thinking and practice*, Indiana University Press, 2004.

JONES, D., *The Racial Discourses of Life Philosophy: Negritude, Vitalism, and Modernity*, Columbia University Press, New York, 2010.

KANT, I., *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, FCE, UAM, UNAM, México, 2004.

KANT, I., «Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?», en *Filosofía de la historia*, Terramar, La Plata, 2004.

KOTHARI; SALLEH, A.; ESCOBAR, A.; DEMARIA, F.; ACOSTA, A. (eds.), *Pluriverso. Un diccionario del posdesarrollo*, Icaria editorial, Barcelona, 2019.

KUSCH, R., *América Profunda*, Biblos, Buenos Aires, 1999.

KUSCH, R., «Anotaciones para una Estética de lo americano», *Identidad*, vol. 1, n.º 2, 1986, pp. 6-20.

KUSCH, R., «De la mala vida porteña.», en *Obras completas (Tomo I)*, Editorial Fundación Ross, Rosario, 2007.

KUSCH, R., «El 'estar-siendo' como estructura existencial y como decisión cultural americana», en Germán Marquínez-Argote (ed.) *Temas de Antropología Latinoamericana*, El Búho, Bogotá, 1988.

KUSCH, R., «El pensamiento Indígena y popular en América», en *Obras completas (Tomo II)*, Editorial Fundación Ross, Buenos Aires, 2007.

KUSCH, R., «La negación en el pensamiento popular», en *Obras completas (Tomo*

II), Editorial Fundación Ross, Buenos Aires, 2007.

KUSCH, R., *Obras completas Vol. III*, 2da. Edición, Editorial Fundación Ross, Buenos Aires, 2002.

KUSCH, R., «Una lógica de la negación para comprender a América», en *Obras completas (Tomo II)*, Editorial Fundación Ross, Buenos Aires, 2007.

LACAPRA, D., *Escribir la historia, escribir el trauma*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2005.

LANDER, E., «Con el tiempo contado. Crisis civilizatoria, límites del planeta, asaltos a la democracia y pueblos en resistencia», en Miriam Lang, Claudia López, Alejandra Santillana (eds.) *Alternativas al Capitalismo / Colonialismo del siglo XXI*, Ediciones Abya-Yala - Fundación Rosa Luxemburg, Quito, 2013.

LANDER, E., «El Estado en los actuales procesos de cambio en América Latina: Proyectos complementarios/divergentes en sociedades heterogéneas», en Miriam Lang, Dunia Mokrani (eds.) *Más Allá del Desarrollo*, Ediciones Abya-Yala - Fundación Rosa Luxemburg, Quito, 2011.

LANDER, E., «Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano», en Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera, Carmén Millán De Benavides (eds.) *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, CEJA, Bogotá, 1999.

LANDER, E. (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, 2000.

LANDER, E., «Marxismo, eurocentrismo y colonialismo», en Atilio Borón, Javier Amadeo, Sabrina González (eds.) *La teoría marxista hoy, problemas y perspectivas*, CLACSO, Buenos Aires, 2006, pp. 209-243.

LARA VELOZA, G.; VELOZA TORRES, P.; FLÓREZ-FLÓREZ, J., «Escuela de Mujeres de Madrid: lugar, corporalidad y trabajos no capitalistas», *Nómadas*, n.º 43, 2015, Universidad Central, pp. 95-111.

LARRAÍN, J., *El concepto de Ideología. El marxismo posterior a Marx: Gramsci y Althusser*, vol. 2, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2008.

LATOUR, B., *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor red*, Manantial, Buenos Aires, 2008.

LATOUR, B., *We Have Never Been Moderns*, Harvard University Press, Cambridge, 1993.

LÉVI-STRAUSS, C., *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona, 1995.

LEYVA SOLANO, X.; ICAZA, R. (eds.), *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias. Tomo IV*, CLACSO - Cooperativa Editorial Retos - ISS, Buenos Aires -San Cristóbal de las Casas, 2019.

LINDNER, K., «L'eurocentrisme de Marx : pour un dialogue du débat marxien avec les études postcoloniales», *Actuel Marx*, vol. 2, n.º 48, 2010, pp. 106-128.

LÓPEZ, A., «Desvíos antillanos en la literatura latina de los EE. UU: el détour niuyorriqueño», Córdoba, 2019, fecha de consulta 12 noviembre 2021, en http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/116839.

LÓPEZ AUSTIN, A., *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 2004.

LOSADA CUBILLOS, J. J., «Identité, reconnaissance et colonialité : Annotations sur le cas colombien dans le cadre de l'Accord de Paix», *Amerika. Mémoires, identités, territoires*, n.º 23, 2021.

LOSADA CUBILLOS, J. J., «La crítica poscolonial y la cuestión del ser: acotaciones preliminares», *Revista Filosofía UIS*, vol. 11, n.º 2, 2012, Universidad Industrial de Santander, pp. 63-78.

LOSADA CUBILLOS, J. J. (ed.), *Lecturas Críticas del Desarrollo: Perspectivas Latinoamericanas*, Editorial Bonaventuriana, Bogotá, 2014.

LOSADA CUBILLOS, J. J., «Los estudios poscoloniales y su agenciamiento en el

pensamiento crítico latinoamericano», *Criterios*, vol. 4, n.º 1, 2011, pp. 252-287.

LOSADA CUBILLOS, J. J., «Modernité et colonialité: une approche décoloniale pour comprendre la constitution de la subjectivité moderne», *Acta Universitatis Carolinae Interpretationes*, vol. 8, n.º 1, 2018, pp. 96-112.

LOSADA CUBILLOS, J. J., *Ontología y poder colonial: claves analíticas a propósito de la colonialidad del ser*, Editorial Bonaventuriana, Bogotá, 2014.

LOSADA CUBILLOS, J. J., «Rastro de un pensamiento crítico. Reflexiones en torno a política, ambiente y desarrollo», en Colectivo de la Cátedra Ambiental "Gonzalo Palomino Ortiz" de la Universidad del Tolima (ed.) *Cátedra Ambiental "Gonzalo Palomino Ortiz": diálogos perspectivas y retos para la formación ambiental en contexto.*, Universidad del Tolima, Ibagué, 2020, pp. 119-145.

LOSADA CUBILLOS, J. J., «Raza y género en el marco de la diferencia ontológica colonial», *CUHSO*, vol. 31, n.º 1, 2021, pp. 445-465.

LOSADA CUBILLOS, J. J.; TRUJILLO QUINTERO, H. F., *Extractivismo y tensiones del desarrollo en la Amazonía colombiana: lectura desde la economía ecológica y la decolonialidad*, Editorial Bonaventuriana, Bogotá, Colombia, 2017.

LOSADA CUBILLOS, J. J.; TRUJILLO QUINTERO, H. F.; LUGO, L. J., «Extractive Logic of the Coloniality of Nature: Feeling-Thinking Through Agroecology as a Decolonial Project», *Capitalism, Nature, Socialism*, 2022.

LOZANO LERMA, B. R., «Asesinato de mujeres y acumulación global. El caso del bello puerto del mar, mi Buenaventura», en Xochitl Leyva Solano, Rosalba Icaza (eds.) *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias. Tomo IV*, CLACSO - Cooperativa Editorial Retos - ISS, Buenos Aires -San Cristóbal de las Casas, 2019.

LUGO, L. J.; RODRÍGUEZ, L. H., *Perturbando el texto agroecológico. Anotaciones para una (urgente) descolonización de la agroecología*, Sello Editorial Universidad del Tolima, Ibagué, 2020.

LUGO, L. J.; RODRÍGUEZ, L. H.; RODRÍGUEZ, D. A., *Agroecología y Estilo de Vida: una Lectura en Diálogo con Familias Campesinas en el Líbano, Tolima (Colombia)*, Sello

Editorial Universidad del Tolima, Ibagué, 2020.

LUGONES, M., «Colonialidad y Género», *Tabula Rasa*, vol. 9, 2008, pp. 73-101.

LUGONES, M., «De intersecciones y coaliciones políticas en el feminismo decolonial», en Karina Bidaseca, Marta Sierra (eds.) *El amor como una poética de la relación: discusiones feministas y artivismos descoloniales*, CLACSO, Buenos Aires, 2022.

LUGONES, M., «Hacia un feminismo descolonial», *Revista La manzana de la discordia*, vol. 6, n.º 2, 2011, pp. 105-117.

LUGONES, M., *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalitions Against Multiple Oppressions*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2003.

LUKÁCS, G., *Historia y conciencia de clase*, Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del Libro, La Habana, 1970.

LUKÁCS, G., *Marx, ontología del ser social*, Akal, Madrid, 2007.

MAESSCHALCK, M., «Contre-identités décoloniales. De Fanon à Escobar», Toulouse, 2018.

MAESSCHALCK, M., «De Franz Fanon à Édouard Glissant : Qu'est-ce qu'une politique de la Relation ?», Toulouse, 2014.

MAESSCHALCK, M., *La cause du sujet*, Peter Lang, Bruxelles, 2014.

MAESSCHALCK, M., «La désobéissance épistémique comme " contre-poétique " décoloniale (Préface)», en *La désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, Peter Lang, Bruxelles, 2015, pp. 9-23.

MAESSCHALCK, M., «L'interculturalité face à l'option décoloniale : subjetivation et désobéissance», *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit - Université catholique de Louvain*, vol. 162, 2014.

MAESSCHALCK, M., «Lire Fanon aujourd'hui», *Les Carnets du Centre de*

Philosophie du Droit, vol. 164, 2015.

MAESSCHALCK, M., *Raison et pouvoir. Les impasses de la pensée politique postmoderne*, Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1992.

MAESSCHALCK, M.; LOUTE, A. (eds.), *Nouvelle critique sociale, Europe-Amérique Latine, Aller-Retour*, Polimetrica, Monza, 2011.

MALDONADO-TORRES, N., *Against war. Views of underside of modernity*, Duke University Press, Durham, 2008.

MALDONADO-TORRES, N., «Césaire's gift and the decolonial turn», *Radical Philosophy Review*, vol. 9, n.º 2, 2006, pp. 111-138.

MALDONADO-TORRES, N., «Epistemology, Ethics, and the Time/Space of Decolonization»:, en Ada María Isasi-Díaz, Eduardo Mendieta (eds.) *Decolonizing Epistemologies: Latina/o Theology and Philosophy*, Fordham University Press, 2012 (Latina/o Theology and Philosophy), pp. 193-206.

MALDONADO-TORRES, N., «La descolonización y el giro des-colonial», *Tabula rasa*, vol. 9, 2008, pp. 61-72.

MALDONADO-TORRES, N., «Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto», en Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007, pp. 127-167.

MALDONADO-TORRES, N., «The topology of being and the geopolitics of knowledge: Modernity, empire, coloniality», *City*, vol. 8, n.º 1, 2004, pp. 29-56.

MALDONADO-TORRES, N., «Thinking at the limits of philosophy and doing philosophy elsewhere. From Philosophy to Decolonial Thinking», en George Yancy (ed.) *Reframing the Practice of Philosophy: Bodies of Color, Bodies of Knowledge*, State University of New York Press, New York, 2012.

MARIÁTEGUI, J. C., «El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy», en Francisco Baeza (ed.) *José Carlos Mariátegui Obras. Tomo I*, Casa de las Américas, La

Habana, 1982.

MARIÁTEGUI, J. C., *Política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista, Tomo III. El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy y el artista y la época*, El perro y la rana, Caracas, 2010.

MARIÁTEGUI, J. C., *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Red Ediciones, Barcelona, 2009.

MARQUÍNEZ-ARGOTE, G. (ed.), *Ideología y Praxis de la Conquista. Denuncia de Montesinos y Las Casas*, Nueva América, Bogotá, Colombia, 1984.

MARX, K., *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México, 2008.

MARX, K., *El capital: el proceso de producción del capital.*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2004.

MARX, K., *Misère de la philosophie*, Éditions Payot, Paris, 2002.

MARX, K.; ENGELS, F., *Manifiesto comunista.*, Akal, Madrid, 2004.

MATORY, L., *Sex and the Empire that is no more*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994.

MBEMBE, A., *Critique de la raison négre*, La découverte, Paris, 2013.

MBEMBE, A., *Necropolítica, seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*, Melusina, Barcelona, 2011.

MENDOZA, B., «La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano», en Yuderkys Espinosa-Miñoso, Diana Gómez-Correal, Karina Ochoa Muñoz (eds.) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Universidad del Cauca, Popayán, 2014.

MEOÑO SOTO, R., «Los límites del marxismo y las posibilidades del pensamiento crítico en América Latina.», *Temas de Nuestra América*, 2012, pp. 17-26.

MEYER, M., *Pour une histoire de l'ontologie*, Quadrige - Presses Universitaires de

France, Paris, 1999.

MIGNOLO, W., «Decoloniality and Phenomenology: The Geopolitics of Knowing and Epistemic/Ontological Colonial Differences», *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 32, n.º 3, 2018, Duke University Press, pp. 360-387.

MIGNOLO, W., *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, Madrid, 2003.

MIGNOLO, W., *La désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, Peter Lang, Bruxelles, 2015.

MIGNOLO, W., *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*, 1a. ed., Gedisa Editorial, Barcelona, 2007.

MIGNOLO, W., «La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso», *Tabula Rasa*, vol. 8, 2008, pp. 243-281.

MIGNOLO, W., «Reconstitución epistémica/estética: la aesthesis decolonial una década después», *Calle 14: Revista de investigación en el campo del arte*, vol. 14, n.º 25, 2019, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, pp. 14-33.

MIGNOLO, W., «The Advent of Black Thinkers and the Limits of Continental Philosophy», en Adeshina Afolayan, Toyin Falola (eds.) *The Palgrave Handbook of African Philosophy*, Palgrave Macmillan, New York, 2017.

MIGNOLO, W., *The Darker Side of the Renaissance, Literacy, Territoriality and Colonization*, University of Michigan Press, Ann Arbor, Michigan, 1995.

MIGNOLO, W., *Trayectorias de re-existencia: ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el cree*, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Facultad de Artes-ASAB, Bogotá, 2015.

MIGNOLO, W.; VÁZQUEZ, R., «Decolonial aestheSis: Colonial wounds/decolonial healings», *SocialText*, vol. 15, 2013, fecha de consulta 20 junio 2021, en https://socialtextjournal.org/periscope_article/decolonial-aesthesis-colonial-woundsdecolonial-healings/.

MINISTERIO DEL INTERIOR, «LEY 70 DE 1993. Por la cual se desarrolla el artículo transitorio 55 de la Constitución Política», *Ley de Comunidades Negras*, 1993, fecha de consulta 16 noviembre 2021, en https://www.mininterior.gov.co/la-institucion/normatividad/ley-70-de-1993-agosto-27-por-la-cual-se-desarrolla-el-articulo-transitorio-55-de-la-constitucion-politica.

MIR, J. M. (ed.), «Ex – sistere», *Diccionario Ilustrado Vox. Latino-español / español-latino.*

MOUFFE, C., *On the Political*, Routledge, New York, 2005.

MUJERES AFRODESCENDIENTES POR EL CUIDADO DE LA VIDA Y LOS TERRITORIOS ANCESTRALES, *Gritos de mujeres negras por la libertad, la reparación y la memoria*, Bogotá, 2020, fecha de consulta 25 julio 2022, en https://web.comisiondelaverdad.co/actualidad/noticias/gritos-de-mujeres-negras-por-la-libertad-la-reparacion-y-la-memoria.

MUNCK, R., «Critical Development Theory: Results and prospects», *Migracion y desarrollo*, vol. 14, n.º 1, 2010, pp. 33-53.

NEBEL, M.; FLORES-CRESPO, P.; HERRERA, M. T. (eds.), *Desarrollo como libertad en América Latina: fundamentos y aplicaciones*, Universidad Iberoamericana, México, 2014.

NISBET, R., *History of Idea of Progress*, Basics Books, Inc., Publishers, New York, 1980.

NISBET, R., «La idea de progreso», *Revista Libertas*, vol. 5, n.º 1, 1986.

NKOGO ONDÓ, E., *Síntesis sistemática de la filosofía africana*, Ediciones carena, Barcelona, 2006.

NORIEGA, C.; AVILA, E.; DAVALOS, K.; SANDOVAL, C.; PÉREZ-TORRES, R. (eds.), *The chicano studies reader. An anthology of Aztlán, 1970-2015*, Third edition, UCLA Chicano Studies Research Center Press, Los Angeles, 2016.

NUSSBAUM, M. C., *Citadels of Pride: Sexual Abuse, Accountability, and*

Reconciliation, W.W. Norton & Company, New York, 2021.

NUSSBAUM, M. C., «Public Philosophy and International Feminism», *Ethics*, vol. 108, n.º 4, 1998, The University of Chicago Press, pp. 762-796.

NUSSBAUM, M. C., *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, New York, 1999.

NUSSBAUM, M. C., *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, New York, 2001.

OCHOA MUÑOZ, K., «El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización», *El Cotidiano*, n.º 184, 2014, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco, pp. 13-22.

O'GORMAN, E., *La invención de América*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

OKOLO, B., *Hegel et l'Afrique. Thèses, critiques et dépassements*, Le cercle Herméneutique Editeur, Argenteuil, 2010.

OSLENDER, U., «"Discursos ocultos de resistencia": tradición oral y cultura política en comunidades negras de la costa pacífica colombiana», *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, 2003, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, pp. 203-236.

OUTLAW, L., *On race and Philosophy*, Routledge, New York/Londres, 1996.

OYEWUMI, O., *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997.

PAREDES, J., *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, Cooperativa El Rebozo, México, 2013.

PIETERSE, J. N., «Dilemmas of development discourse: the crisis of developmentalism and the comparative method», *Development and Change*, vol. 22, n.º 1, 1991, pp. 5-29.

PNUD, «Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo», fecha de consulta 3 abril 2019, en https://www1.undp.org/content/undp/es/home/librarypage.html.

PRADA, R., «Horizontes del Estado Plurinacional», en Miriam Lang, Dunia Mokrani (eds.) *Más Allá del Desarrollo*, Ediciones Abya-Yala - Fundación Rosa Luxemburg, Quito, 2011.

PREBISCH, R., *Capitalismo periférico. Crisis y transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

PREBISCH, R., «El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas», *El trimestre económico*, vol. 16, n.º 63, 1949, pp. 479-502.

PROCESO DE COMUNIDADES NEGRAS, «Renacientes. Quienes somos», *Proceso de Comunidades Negras en Colombia*, fecha de consulta 12 noviembre 2021, en https://renacientes.net/quienes-somos/.

QUIJANO, A., «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en Edgardo Lander (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales.*, CLACSO, Buenos Aires, 2000.

QUIJANO, A., «Colonialidad del Poder y Clasificación Social», *Journal of World-Systems Research: Special Issue: Festchrift for Immanuel Wallerstein*, vol. 6, n.º 2, 2000, pp. 342-386.

QUIJANO, A., «Colonialidad y modernidad-racionalidad», *Perú indígena*, vol. 13, n.º 29, 1992, pp. 11-20.

QUIJANO, A., «Modernity, Identity, and Utopia in Latin America», *Boundary 2*, vol. 20, n.º 3, 1993, pp. 140-155.

QUIJANO, A.; WALLERSTEIN, I., «La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial», *Revista Internacional de Ciencias Sociales. América: 1492-1992*, vol. XLIV, n.º 4, 1992, (América: 1492-1992. Trayectorias historicas y elementos del desarrollo), pp. 583-591.

QUIJANO VALENCIA, O., *De sueño a pesadilla colectiva Elementos para una crítica*

político-cultural del desarrollo, Universidad del Cauca, Popayán, 2002.

QUIJANO VALENCIA, O., *Ecosimías. Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad*, Universidad Andina Simón Bolivar - Universidad del Cauca, Popayán, 2012.

QUINTANA, V., «"Canción sin miedo", un año dando voz al dolor de millones de mujeres», 2021, fecha de consulta 8 junio 2022, en https://www.efe.com/efe/usa/cultura/cancion-sin-miedo-un-ano-dando-voz-al-dolor-de-millones-mujeres/50000109-4480944.

QUIROGA DIAZ, N., «Economía del cuidado. Reflexiones para un feminismo decolonial», *Casa de la Mujer*, n.º 20, 2011, pp. 97-116.

RAE, «Negativo», *Diccionario de la Lengua Española*, fecha de consulta 8 junio 2022, en https://dle.rae.es/negativo.

RAMA, Á., *La ciudad letrada*, Arca, Montevideo, 1998.

RANCIÈRE, J., *El reparto de lo sensible. Estética y política.*, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2009.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, «Cafre», *Diccionario de la lengua española. RAE*, fecha de consulta 5 junio 2020, en https://dle.rae.es/cafre?m=form.

RICARDO, D., *Principios de Economía Política y Tributación*, Editorial Ayuso, Madrid, 1973.

RIST, G., «'Development' as a Part of the Modern Myth: The Western 'Socio-cultural Dimension' of 'Development'», *The European Journal of Development Research*, vol. 2, n.º 1, 1990, pp. 10-21.

RIST, G., *El desarrollo: historia de una creencia occidental*, Los libros de la Catarata, Madrid, 2002.

RIST, G., *The history of development: from Western origins to global faith*, 3. ed., Zed Books, London, 2010.

RITTER, J.; GRÜNDER, K., «Ontologie», *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. BAND 6: Mo-O, pp 1189-1200.

RIVERA CUSICANQUI, S., *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires, 2010.

ROBINSON, C., J., *Marxismo negro. La formación de la tradición radical negra*, Traficantes de sueños, Madrid, 2021.

RODNEY, W., *De cómo Europa subdesarrollo a África*, Siglo XXI, México, 1982.

ROJAS-GÓMEZ, M., *Identidad cultural e integración. Desde la ilustración hasta el romanticismo latinoamericano*, Universidad de San Buenaventura, Bogotá, 2011.

ROSENTHAL, M. A., «'The black, scabby Brazilian'. Some thoughts on race and early modern philosophy», *Philosophy & social criticism*, vol. 31, n.º 2, 2005, pp. 211-221.

RUIZ SERNA, D.; DEL CAIRO, C., «Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno», *Revista de Estudios Sociales*, n.º 55, 2016, pp. 193-204.

SACHS, W. (ed.), *Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder*, Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, Lima, 1996.

SACHS, W., *Planet Dialectics*, Zed Books, London, 2015.

SACHS, W., «The archaeology of the development idea», *Interculture*, vol. 23, n.º 4, 1990, pp. 1-37.

SAFATLE, V., *El circuito de los afectos. Cuerpos políticos, desamparo y el fin del individuo*, Editorial Bonaventuriana, Cali, 2019.

SAID, E., *Orientalismo*, Debate, Madrid, 2002.

SALAZAR RAMOS, R. (ed.), *Filosofía de la Pacificación en Colombia*, El Búho, Bogotá, 1984.

SÁNCHEZ, E., *Los sistemas productivos tradicionales: una opción propia de desarrollo sostenible. Informe final de síntesis, Volumen IV*, Proyecto Biopacífico,

Bogotá, 1998.

SÁNCHEZ, E.; LEAL, C., «Elementos para una evaluación de sistemas productivos adaptativos en el Pacífico colombiano», en Claudia Leal (ed.) *Economías de las comunidades rurales en el Pacífico colombiano*, Proyecto Biopacífico, Bogotá, 1995, pp. 73-88.

SANTOS, B. DE S., *Derechos humanos, democracia y desarrollo*, Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, Dejusticia, Bogotá, 2014.

SANTOS, B. DE S., *Tesis sobre la descolonización de la historia*, CLACSO - Centro de Estudos Sociais, Buenos Aires - Coimbra, 2022.

SANTOS, B. DE S., *Una epistemología del sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social*, Siglo XXI - CLACSO, México, 2009.

SARTRE, J.-P., «Orphée noir. Préface», en *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Presses universitaires de France, Paris, 1992.

SCANNONE, J. C., «Un nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana», *Stromata*, vol. 36, 1980, pp. 25-47.

SCHAEFFER, J.-M., *El Fin de la Excepción Humana*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.

SCHMITT, C., *El nomos de la tierra, en el Derecho de Gentes del "Jus Publicum europaeum"*, Editorial Struhart, Buenos Aires, 2005.

SCOTT, J. W., «Deconstructing Equality-versus-Difference: Or, the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism», *Feminist Studies*, vol. 14, n.º 1, 1988, Feminist Studies, Inc., pp. 33-50.

SEGATO, R. L., *Contra-pedagogías de la crueldad*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2018.

SEGATO, R. L., «Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba», *Estudos Afro-Asiáticos*, vol. 25, 2003, Universidade Cândido Mendes, pp. 333-363.

SEGATO, R. L., «Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial», en Karina Bidaseca, Vanesa Vazquez (eds.) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Ediciones Godot, Buenos Aires, 2011, pp. 17-48.

SEGATO, R. L., *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2013.

SEGATO, R. L., *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*, Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires, 2013.

SEGATO, R. L., *La guerra contra las mujeres*, Traficantes de sueños, Madrid, 2016.

SEGATO, R. L., *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007.

SEGATO, R. L., *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 2003.

SEGATO, R. L., «Rita Laura Segato: " Nous voyons en Amérique latine l'émergence d'une politisation féminine "», 2020, fecha de consulta 14 abril 2022, en https://www.lemonde.fr/international/article/2020/01/17/rita-laura-segato-nous-voyons-en-amerique-latine-l-emergence-d-une-politisation-feminine_6026239_3210.html.

SEN, A., *Desarrollo y Libertad*, Editorial Planeta, Buenos Aires.

SENGHOR, L. S., *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française: Précédée de « Orphée noir » par Jean-Paul Sartre*, Presses universitaires de France, Paris, 1992.

SENGHOR, L. S., «Ce que l'homme noir apporte.», en *L'homme de couleur*, Librairie Plon, Paris, 1939, pp. 291-313.

SENGHOR, L. S., «L'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine», *Présence africaine : revue culturelle du monde noir*, vol. Le Ier Congrès International des

Écrivains et Artistes Noirs, n.º VIII-IX-X, 1956, (Le Ier Congrès International des Écrivains et Artistes Noirs), pp. 51-65.

SENGHOR, L. S., *Liberté III : Négritude et Civilisation de l'Universel*, Éditions du Seuil, Paris, 1977.

SENGHOR, L. S., *Nationhood and the African road to socialism*, Présence africaine, Paris, 1962.

SHIPPEN, N. M., *Decolonizing Time: Work, Leisure, and Freedom*, vol. 13, Palgrave Macmillan, New York, 2014.

SMITH, A., *La riqueza de las naciones*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.

SMITH, A., *Teoría de los sentimientos morales*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.

SOAZO AHUMADA, C., «Espacio colonial y aesthesis soberana: praxis decolonial desde la experiencia vivida del negro según Fanon», *Pléyade*, vol. 21, n.º 1, 2018, pp. 93-117.

SOAZO AHUMADA, C., «Fundamentos para una aesthesis cultural decolonial», *Opción: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, vol. 33, n.º 83, 2017, pp. 13-64.

SOREL, G., *Les illusions du progrès*, Marcel riviére, Paris, 1911.

SUÁREZ-KRABBE, J., «¡El emperador está desnudo! Crítica de las prácticas hegemónicas de derechos humanos y desarrollo y alternativas desde el sur global.», en Jhon Jairo Losada Cubillos (ed.) *Lecturas Críticas del Desarrollo: Perspectivas Latinoamericanas*, Editorial Bonaventuriana, Bogotá, 2014.

SUÁREZ-KRABBE, J., «En la realidad. Hacia metodologías de investigación descoloniales», *Tabula Rasa*, n.º 14, 2011, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, pp. 183-204.

SUÁREZ-KRABBE, J., *Race, Rights and Rebels. Alternatives to Human Rights and Development from the Global South*, Rowman & Littlefield international press, New York, 2016.

SUÁREZ-KRABBE, J., «The conditions that make a difference: Decolonial historical realism and the decolonisation of knowledge and education», en Michael Cross, Amasa Ndofirepi (eds.) *Knowledge and Change in African Universities*, Sense Publishers, Rotterdam, 2017, pp. 59-80.

SUNIGA, N. C., «El falo en disputa. Judith Butler, lectora crítica de Jacques Lacan», *Diferencia(s)*, vol. 1, n.º 1, 2015, pp. 64-86.

SUNKEL, O., «La dependencia y la heterogeneidad estructural», *El trimestre económico*, vol. 45, n.º 177, 1978, pp. 3-20.

TAIWO, O., «Exorcising Hegel's ghost: Africa's challenge to philosophy», *African Studies Quarterly*, vol. 1, n.º 4, 1998, pp. 3-16.

TANGORRA, M., «Hegel et le seuil de la rationalité historique, le concept de barbarie dans les Leçons sur la philosophie de l'histoire», *Acta Universitatis Carolinae Interpretationes*, vol. 8, n.º 1, 2018, pp. 49-65.

TAPIA, L., *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad*, CIDES-UMSA, La muela del Diablo Editores, La Paz, 2002.

TAPIA, L., *La producción del conocimiento local: historia y política en la obra de René Zavaleta*, CIDES-UMSA, Posgrado en Ciencias del Desarrollo, Muela del Diablo Editores, La Paz, 2002.

TEIXEIRA, M., «Master-Slave Dialectics (in the Colonies)», *Krisis, Journal of Contemporany Philosophy*, vol. 2, 2018, pp. 108-112.

TODOROV, T., *Les abus de la mémoire*, Éditions Arléa-Le Seuil, Paris, 1995.

TORRES, R., *El sentido de lo común. Pensamiento latinoamericano*, CLACSO, Buenos Aires, 2018.

TRUMAN, H. S., «Inaugural Address, January 20 1949.», en *Documents on American Foreign Relations*, Princeton University Press, Connecticut, 1967.

TUCKER, V., «Introduction: A cultural perspective on development», *The European Journal of Development Research,* vol. 8, n.º 2, 1996, pp. 1-21.

TUCKER, V., «The Myth of Development: A critique of a Eurocentric Discourse», en Ronaldo Munck, Denis O'Hearn (eds.) *Critical Development Theory: Contributions to a New Paradigm*, Zed Books, London, 1999.

VALDÉS NORAMBUENA, C., «La Geocultura en el pensamiento de Rodolfo Kusch. Notas filosóficas para una reconfiguración de la historicidad latinoamericana», 2013, Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve.

VARGAS, V., «El cuerpo como categoría política y potencial de lucha desde la diversidad», en Xochitl Leyva Solano, Rosalba Icaza (eds.) *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias. Tomo IV*, CLACSO - Cooperativa Editorial Retos - ISS, Buenos Aires -San Cristóbal de las Casas, 2019.

VARGAS, V., «El cuerpo político: investigación encarnada con posibilidades rebeldes. Reflexiones australianas / europeas», en Xochitl Leyva Solano, Rosalba Icaza (eds.) *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias. Tomo IV*, CLACSO - Cooperativa Editorial Retos - ISS, Buenos Aires -San Cristóbal de las Casas, 2019.

VARZI, A., *Ontologie*, Ithaque, Paris, 2010.

VÁSQUEZ, J., «Crítica de la razón adultocéntrica. Apuntes iniciales desde América Latina», Centro Cultural San Juan de Letrán (La Habana, Cuba), 2013, fecha de consulta en https://www.flacsoandes.edu.ec/agora/critica-de-la-razon-adultocentrica-apuntes-iniciales-desde-america-latina.

VÁZQUEZ, R., «Towards a Decolonial Critique of Modernity. Buen Vivir, Relationality and the Task of Listening», en Raúl Fornet-Betancourt (ed.) *Capital, Poverty, Development, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und interkulturalität*, vol. 33, Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen, 2012.

VÁZQUEZ, R.; CONTRERAS, M. B., «Aesthesis decolonial y los tiempos relacionales: Entrevista a Rolando Vázquez», *Calle 14: Revista de investigación en el campo del arte*, vol. 11, n.º 18, 2016, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, pp. 76-93.

VERPLAETSE, G., «El punto cuatro del presidente Truman», *Cuadernos de estudios africanos,* vol. 9, n.º 1, 1950, pp. 97-118.

VEZINET, P. (ed.), *Poésie Africaine*, Librairie Hatier, Paris, 1969.

VIREY, J.-J., *Historia natural del jénero humano: aumentada y enteramente refundida con láminas*, Antonio Bergnes y Compañía, Barcelona, 2005.

WAHL, J., *Existence humaine et transcendance. Être et penser*, Éditions de la Baconnière – Neuchatel, Boudry, 1944.

WALSH, C., *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad Ensayos desde Abya Yala*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2012.

WALSH, C., «Introducción. Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos», en Catherine Walsh (ed.) *Pedagogías Decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir re-existir y re-vivir - Tomo 1*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2013.

WALSH, C. (ed.), *Pedagogías Decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir re-existir y re-vivir - Tomo 1*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2013.

WALSH, C., «Sobre el género y su modo-muy-otro», *Cadernos de Estudos Culturais*, vol. 2, n.º 20, 2018, pp. 25-42.

WARREN, C., *Ontological Terror. Blackness, nihilism, and emancipation*, Duke University Press, New York, 2018.

WYNTER, S., «Is "Development" a Purely Empirical Concept or also Teleological?: A Perspective from "We the Underdeveloped"», en Aguibou Yansané (ed.) *Prospects for Recovery and Sustainable Development in Africa*, Greenwood Press, Westport, CT, 1996.

WYNTER, S., «Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation—An Argument», *CR: The New Centennial Review*, vol. 3, n.º 3, 2003, pp. 257-337.

ZEA, L., *América como autodescubrimiento*, Universidad Central, Bogotá, 1986.

ZEA, L., *América como conciencia*, UNAM, México, 1972.

ZEA, L., *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Anthropos, Barcelona, 1988.

ZEA, L., «El descubrimiento de América y la universalización de la historia», en

Leopoldo Zea (ed.) *El descubrimiento de América y su impacto en la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

ZEA, L., *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México, 1980.

ZEA, L., «Negritud e indigenismo», *Cuadernos de cultura latinoamericana*, vol. 89, n.º 1, 1979.

ŽIŽEK, S., *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires, 2001.

ŽIŽEK, S., *The sublime object of Ideology*, Verso, London, 2008.

ZUPANCIC, A., *What IS Sex?*, MIT Press, 2017.