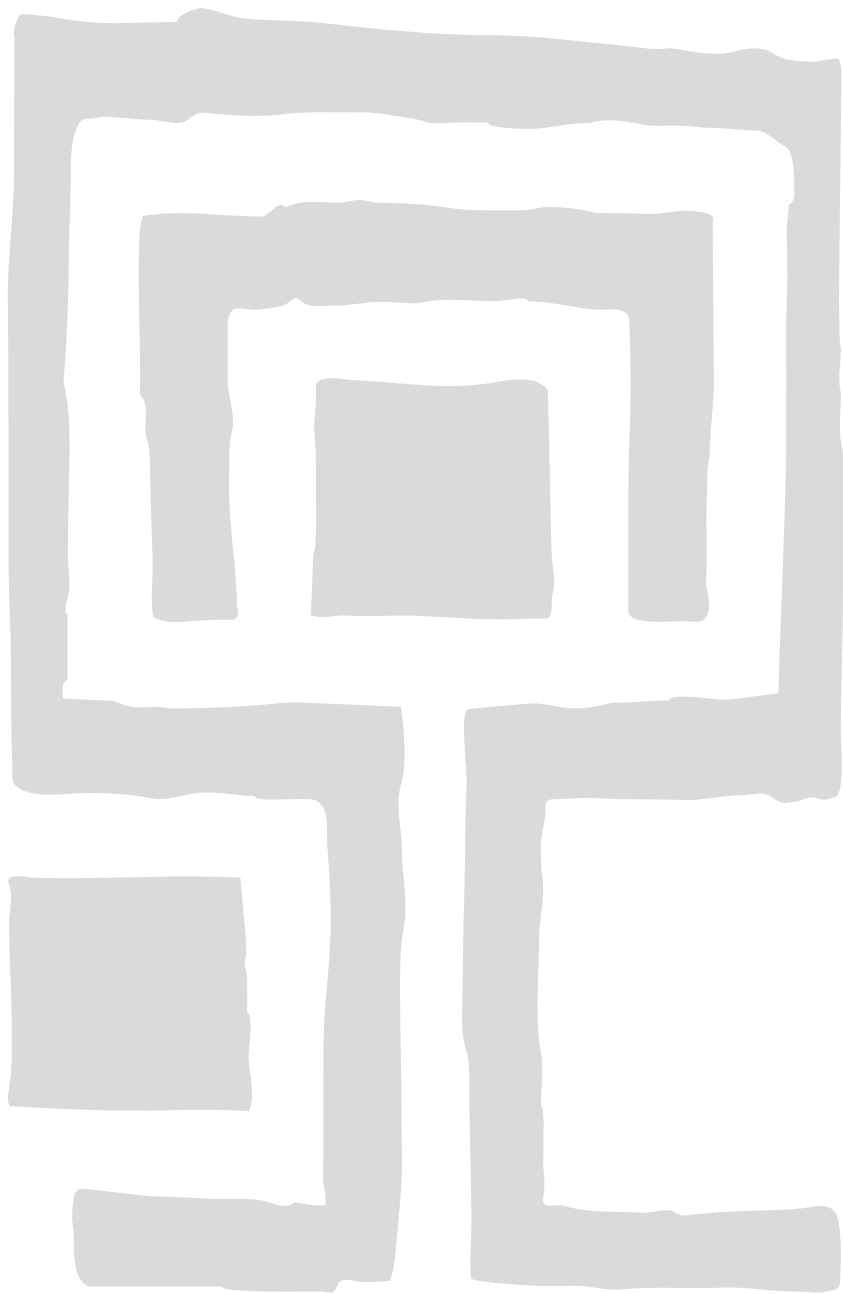


José Romero Losacco
Compilador

Pensar distinto, pensar de(s)colonial





**Pensar distinto,
pensar de(s)colonial**



1.ª edición digital, Fundación Editorial El perro y la rana, 2020

© José Romero Losacco

© Fundación Editorial El perro y la rana

Edición

José Zambrano

Corrección

Francesco Sarpi

Diagramación

Ennio Tucci

Hecho el Depósito de Ley

ISBN: 978-980-14-4733-7

DL: DC2020001163

Pensar distinto, pensar de(s)colonial

Compilador
José Romero Losacco

*Santiago Castro-Gómez,
Nicolás Panotto, Rebeca Gregson,
José Romero Losacco,
Juan José Bautista S., Catherine Walsh
y Carlos Andrés Duque Acosta*

Advertencia editorial

Presentación del compilador

El público lector encontrará en esta obra una gran cantidad de términos no estandarizados en el habla común y otros que tampoco están recogidos por la RAE; de igual manera encontrará el uso especial y reiterativo de marcas gráficas como guiones, paréntesis o barras (/), equis y otros signos para expresar la inclusión de géneros gramaticales (usados solamente en unos párrafos del artículo de Catherine Walsh). Desde el mismo título se podrá notar el uso de las palabras decolonial y descolonial, y lo hemos respetado según la persona que lo haya utilizado en esta obra. Todo esto se debe al complejo ejercicio de pensamiento y escritura que asumen “lxs filósofxs” de nuestra época, y al llamado a pensar diferente desde el mismo acto metalingüístico de ver cómo escribimos.

Como “lxs autorxs” vislumbran elementos nuevos para el entendimiento, el lenguaje intenta rebelarse y salir de su prisión epistemológica. Por estas razones hemos respetado su uso y solo hemos unificado algunos elementos (por ejemplo, el uso de las barras) para conservar cierto criterio y dar cierta idea de unidad editorial a la obra. Son comunes los juegos de palabras y demuestran, con su estilo de escritura, una deconstrucción de la lógica binaria o polisémica de algunos conceptos.

Para pensar distinto primero hay que pensar, lo que consiste en prestar atención a aquello que pensamos cuando estamos pensando, preguntándonos desde dónde lo hacemos, para qué y para quién. Y es que pensar distinto no es pensar diferente, no resulta del situarse desde la diferencia, sino en enunciar desde la distinción. Porque la diferencia, cuando se piensa a sí misma, lo hace desde lo mismo. No ocurre así con la distinción, que cuando se piensa, lo hace desde lo absolutamente otro, desde lo distinto y no simplemente desde lo diferente.

En este sentido, el pensar descolonial¹ requiere explorar lugares *otros* desde donde pensar. Más aún, cuando se trata del pensar desde lo que piensa, del que sufre los resultados históricos del proyecto civilizatorio occidental, desde y con los condenados de la tierra, desde y con aquellas experiencias cuyo lugar de enunciación ha posibilitado la emergencia de formas de interpelar al sistema histórico vigente y su utopía moderno-colonial.

Hacerlo implica sumergirse en experiencias que no solo han sido fuente de aportes fundamentales a la Filosofía y a la Teoría social (Filosofía de la liberación, Teología de la liberación, Teoría de la dependencia, entre otras), sino que han servido de inspiración para proyectos concretos de liberación.

A causa de ello, el pensar descolonial (heredero de las luchas anticoloniales del Caribe y de liberación nacional en África², del pensamiento indígena de los Andes suramericanos, entre otros) resulta no una *nueva novedad* académica, sino la eclosión de tradiciones que han sido históricamente ubicadas en la zona del no-ser. Más de un cuarto de siglo ha transcurrido desde que el

- 1 En todo el libro se conserva la grafía utilizada por cada autor para este vocablo. Es por esto que los lectores encontrarán que algunos usan “descolonial”, mientras que otros prefieren “decolonial”, el significado es el mismo. [N. del E.].
- 2 Nelson Maldonado-Torres, “Outline of Ten Theses on Coloniality and Decoloniality”, Fondation Franz Fanon, disponible en http://frantzfanonfoundation-fondationfrantzfanon.com/IMG/pdf/maldonado-torres_outline_of_ten_theses-10.23.16_.pdf.

término colonialidad viniera a nombrar lo que los pueblos del “sur global” llevaban siglos enfrentando y nombrando.

Develar la colonialidad como el lado oscuro de la modernidad³ no solo ha significado un ir más allá dentro de la crítica al eurocentrismo, sino un enfrentarse a la necesidad de ir más allá de la modernidad. Lo decolonial, como proyecto epistémico-político que propugna por un cambio en la geografía de la razón, ha sido fundamental para comprender que la crítica posmoderna, surgida al calor de la crisis de las izquierdas occidentalizadas, se limitó a ser una crítica eurocéntrica del eurocentrismo.

Hoy, a la luz de lo que han sido los devenires de los llamados gobiernos progresistas, resulta cada vez más claro que la muerte del sujeto, la muerte de la razón, de la que se habló tanto hace ya varias décadas, fue el resultado de la confusión eurocéntrica de unas izquierdas que no se plantearon superar los términos de la conversación que, tras su larga marcha hacia la hegemonía global, impuso Occidente.

Luego de dos décadas, la autopsia descolonial a la racionalidad moderna ha logrado mostrar la gran confusión que el eurooccidentalismo crea cuando confundimos la racionalidad moderna-colonial con la razón. El posmodernismo, al haber descrito a la razón sin más como despótica, no solo implicó dicha confusión, sino algo aún más problemático, dejó a la izquierda occidentalizada sin horizonte trascendental, sin utopía. Esto produjo una imagen del mundo desnuda, desacralizada, secular y desesperanzada, un mundo sin alternativas en el que la única opción resultaba ser el neoliberalismo.

Pero los pueblos cuyas utopías han resistido creativamente a lo largo de los últimos cinco siglos, cuyas racionalidades se enuncian desde horizontes alternativos a la modernidad, han continuado demostrando que otro mundo es posible, que la

3 Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, University of Michigan, Segunda Edición, 2003.

humanidad no se reduce a la modernidad, y mucho menos a Occidente. Y en el diálogo con y entre los oprimidos han emergido enunciados que habían sido silenciados por mucho tiempo, historias que se habían olvidado, han vuelto a ser contadas. Entre los devenires de esos diálogos se ubican los textos que conforman esta compilación.

El texto de Nicolás Pannoto en *Descolonizar el saber: el pensamiento-otro como estrategia epistémica sociopolítica*, plantea una aproximación a las discusiones dentro de las corrientes post y descoloniales, fundamentalmente aquellas que se vinculan con la crítica a la llamada colonialidad del saber, pero también desde “la necesidad de desarrollar epistemes heterodoxas y críticas” tales que permitan una “deconstrucción crítica de la academia”, así como la construcción de “mediaciones institucionales alternativas”. Por su parte, C. Walsh nos presenta *¿Interculturalidad y (De)colonialidad? Gritos, grietas y siembras desde el Abya Yala*, en el cual se propone adentrarse en las tensiones entre interculturalidad y descolonialidad, ello en el marco de “las luchas presentes y cada vez más emergentes hoy”.

A ellos se une Santiago Castro-Gómez. El filósofo colombiano nos presenta un texto titulado *¿Qué hacer con los universalismos occidentales? Observaciones en torno al “giro decolonial”*, en el que se posiciona frente a la crítica latinoamericana al universalismo. Se plantea mostrar los argumentos que permiten problematizar la cada vez más sedimentada idea de que el rol de la crítica en América Latina sería el de negar toda pretensión de universalidad. De igual modo, el texto que nos presenta Juan José Bautista, *De la comunidad moderna a la comunidad transmoderna. Hacia una descolonización del marxismo contemporáneo*, nos muestra que, al explorar el fetichismo de la dialéctica de la modernidad, el movimiento histórico hacia la comunidad transmoderna inicia comprendiendo aquello que la crítica eurocéntrica al eurocentrismo no fue capaz de ver, se trata del darse cuenta de cómo, al confundir

la razón con la racionalidad eurooccidentalista, la crítica a los universalismos termina quedándose sin la posibilidad de plantear proyectos históricos alternativos a la modernidad.

Para cerrar el presente número se junta la reflexión de Carlos A. Duque Acosta, quien propone “una revisión analítica y una exaltación celebratoria” de la obra *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno* de Santiago Castro-Gómez. Y por último, se presenta el texto de Rebeca Gregson y José Romero Losacco *La Revolución Bolivariana y la Cárcel epistémico-existencial: La tensión Inclusión/Participación desde un horizonte descolonial*, un trabajo para pensar “los límites que ha enfrentado” el proyecto iniciado por Hugo Chávez en Venezuela, en diálogo con lo que Sirin Adlbi Sibai llama la cárcel “epistémico-existencial de la modernidad”, en el que se intenta una breve reconstrucción de la Revolución Bolivariana que, desde una periodización de la misma, explore “las tensiones presentes entre la puesta en práctica de políticas de inclusión social”.

Estos cinco trabajos constituyen una muestra de la multiplicidad de trayectorias y miradas cultivadas por el transitar en la búsqueda hacia la construcción de un mundo pluriversal.

José Romero Losacco

¿Qué hacer con los universalismos occidentales?

Observaciones en torno al “giro decolonial”

*Por Santiago Castro-Gómez,
Pontificia Universidad Javeriana,
Bogotá.*

Desde hace ya tiempo se ha venido asentando en ciertos círculos académicos de América Latina la tesis de que el propósito central de una “teoría decolonial” es la denuncia del eurocentrismo. Se piensa, además, que la “descolonización” de las ciencias sociales, el arte y la filosofía radica en recuperar el conocimiento ancestral de las comunidades indígenas o afrodescendientes, pues allí se encontraría un ámbito de “exterioridad” capaz de interpelar los conocimientos y las prácticas provenientes de Europa a través de la colonización. Finalmente se dice que el propósito de una teoría crítica “desde América Latina” sería negar toda pretensión de universalidad, pues se sospecha que el universalismo es una ideología perteneciente a la historia local europea, y que exportarla hacia otros ámbitos culturales conllevaría reproducir un gesto colonial que debe ser desechado. En este trabajo quisiera presentar algunos argumentos que cuestionan tales posiciones.

En primer lugar, preguntaré si es posible pensar las identidades culturales en términos particularistas. Luego, abordaré el problema del eurocentrismo, tratando de dilucidar a qué tipo de fenómeno específico puede ser aplicable este término. Enseguida, me moveré hacia el tema del universalismo, mostrando que la política emancipatoria no puede renunciar al gesto de la universalización de intereses¹. Finalmente, quisiera articular algunas reflexiones en torno a la noción de “transmodernidad”, desarrollada en América Latina por el filósofo argentino Enrique Dussel.

I. La imposibilidad del particularismo de las identidades

La primera pregunta que quisiera levantar es si las identidades culturales pueden ser pensadas como particularidades puras, esto es, como fenómenos que se constituyen solo 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. De entrada diré que la respuesta a esta pregunta debe ser negativa. ¿Por qué razón? Porque no se puede comprender el sentido y la función de una práctica cualquiera si la abstraemos de la *red de relaciones* que la hace posible. No existe ninguna práctica que tenga sentido *por sí misma*, con independencia de la posición y la función que ocupa en una red de relaciones diferenciales. Esta, me parece, es una de las lecciones básicas que aprendemos tanto de la deconstrucción de Jacques Derrida como de la analítica del poder de Michel Foucault. Derrida, recordémoslo, parte de la lingüística de Saussure para mostrar que todo acto significativo se define únicamente al interior de un *sistema de diferencias*. El signo no se define por unas propiedades esenciales, sino por las diferencias que lo distinguen de otros signos. Es decir que el signo no

1 Todos estos argumentos se encuentran desarrollados con amplitud en mi libro *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, Madrid / México, Akal, 2015.

tiene identidad consigo mismo; la identidad plena del signo es algo que se le “escapa” constantemente, pues esta dependerá siempre de la posición diferencial de ese signo en el sistema de significaciones. Derrida nos dice que en un sistema de este tipo no puede pensarse algo así como una “armonía preestablecida” entre los elementos, es decir, un principio que regule la posición que ocupa cada uno de ellos en el sistema y establezca de antemano el tipo y el número de relaciones que entabla con todos los demás elementos. Si esto ocurriera, lo que tendríamos sería un sistema cerrado, libre de diferencias, pero entonces quedaría cerrada también la posibilidad de la significación.

Foucault, por su parte, nos dice que toda comunidad humana se encuentra atravesada por *relaciones de fuerza*, lo cual quiere decir que ninguna fuerza particular puede definirse con independencia del sistema de fuerzas que la constituye, bien sea como fuerza afectante o como fuerza afectada. Ningún elemento puede existir sino referido a las relaciones de fuerza que entabla con todos los demás elementos. Este modelo agonístico del poder apunta hacia la tesis de que ninguna formación social jamás podrá llegar a encerrarse en sí misma. El agonismo de las fuerzas engendra siempre nuevas y variadas configuraciones de poderes y contrapoderes, de modo que resulta imposible que una comunidad cualquiera pueda “completarse” y adquirir una identidad esencial. Siempre será una comunidad *incompleta*, pero no porque ontológicamente le *falte* algo, sino porque la dinámica de las fuerzas genera siempre nuevos pliegues y nuevas combinaciones diferentes de sus elementos. Es precisamente en este sentido que todas las comunidades humanas son históricas. Todo esto quiere decir, según Foucault, que no es posible buscar un “origen” último (*Ursprung*) que le dispense sentido y finalidad al sistema de fuerzas en su conjunto. Al igual que Derrida, Foucault afirma que la existencia de un “origen” anularía el juego agonístico de las fuerzas. Pero es precisamente esta falta de origen lo que hace que el juego de las fuerzas tenga siempre un

final abierto, esto es, que exista una relación no determinable de antemano entre los poderes y los contrapoderes. Si existiera un “origen” que definiera de antemano esas relaciones, entonces no tendríamos juego alguno. Lo que tendríamos sería un sistema muerto, cerrado en sí mismo, en el que ninguna incitación mutua de las fuerzas sería posible.

Ahora bien, si pensamos en las relaciones sociales como relaciones significativas, en el estilo de Derrida, o bien como relaciones de fuerza, en el estilo de Foucault, el resultado es exactamente el mismo: las identidades sociales no tienen esencia, puesto que la fijación última del sentido es una imposibilidad estructural de la cadena de relaciones. Tan solo serán posibles fijaciones parciales y precarias, ya que las identidades sociales no pueden ser pensadas con independencia del sistema de relaciones diferenciales del que forman parte. No existen, por tanto, identidades que no sean relacionales, tal como lo concluyó también el filósofo argentino Ernesto Laclau:

Aceptemos por un momento la posibilidad de que la armonía preestablecida fuera posible. En tal caso, los varios particularismos no estarían en una relación antagónica entre sí, sino que coexistirían en una totalidad coherente. Esta hipótesis muestra claramente por qué el particularismo puro es, en última instancia, contradictorio. Porque si cada identidad está en una relación diferencial, no antagónica, con todas las demás identidades, la identidad en cuestión es puramente diferencial y relacional; en consecuencia, ella presupone no solo la presencia de todas las otras identidades, sino también el espacio global que constituye las diferencias como diferencias. Peor aún, como sabemos muy bien, las relaciones entre grupos se constituyen como relaciones de poder, es decir que cada grupo no es solo diferente de los otros, sino que en muchos casos constituye esa diferencia sobre la base de la exclusión y la subordinación de los otros grupos. Ahora bien, si la particularidad se afirma a sí misma como mera

particularidad, en una relación puramente diferencial con otras particularidades, está sancionando el *statu quo* en la relación de poder entre los grupos. Esta es exactamente la noción de “desarrollos separados” tal como la formulara el *apartheid*: solo se subraya el aspecto diferencial, en tanto que las relaciones de poder en el que este último se basa son sistemáticamente ignoradas.²

Lo que dice Laclau es que las identidades sociales no son esenciales, es decir, que no se constituyen solo en relación consigo mismas, con su propia tradición cultural, ni remiten tampoco a un origen (*Ursprung*), a un espacio ancestral “propio” que ofrecería, de una vez para siempre y sin relación con una exterioridad, los significados acerca de lo que un grupo “es”. Tal posición, por desgracia bastante común en algunos círculos de izquierdas en América Latina, es políticamente conservadora, diría que incluso reaccionaria. Las luchas identitarias, sea cuales fueran (de género, etnia, clase, orientación sexual, etc.), no pueden tener como objetivo político la afirmación de la propia identidad y *al mismo tiempo* verse a sí mismas como luchas progresistas, ya que con ello dejan intacto el sistema de relaciones que jerarquiza las identidades. Sancionan, como dice Laclau, el *statu quo* del sistema jerárquico inclusión/exclusión, reproduciendo de este modo la lógica del *apartheid*. Quien afirma una particularidad solo puede hacerlo si reconoce, al mismo tiempo, el sistema relacional de fuerzas en el que esa particularidad se inscribe. Pues si la afirmación de la particularidad fuera el *único* principio aceptado de lucha, entonces la afirmación de *cualquier* particularidad debería ser igualmente válida, incluyendo, desde luego, la de aquellos grupos que han subordinado la identidad por la que se está luchando. Estamos, pues, frente a una paradoja insoluble.

2 Ernesto Laclau, “Universalismo, particularismo y la cuestión de la identidad”, en *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996, pp. 54-55.

Es claro entonces que la “identidad cultural” no es más que la cristalización temporal de ciertas relaciones de poder y no una esencia intemporal que pueda ser pensada con independencia de estas. No hay manera de que una comunidad particular (sea indígena, negra, gay, musulmana, lésbica) viva una existencia independiente del sistema de relaciones de poder que la ha constituido precisamente como identidad subalterna. Es una ilusión creer que las comunidades subalternas viven como las mónadas de Leibniz, sin puertas y ventanas abiertas hacia el mundo exterior. Por eso Laclau dice que una lucha por la transformación de la condición subalterna de estas comunidades tiene que incluir la transformación del sistema de relaciones desiguales a partir del cual estas comunidades son definidas como subalternas. No es posible cambiar una relación de poder simplemente aferrándose a la *diferencia cultural*, es decir, al particularismo de las identidades, dejando intacto el sistema de relaciones que trascienden esa particularidad. Quien lucha por cambiar su *posición* subalterna, tendrá que cambiar también las relaciones de poder que han definido esa posicionalidad particular, lo cual implica necesariamente aceptar que su identidad se verá *también* modificada³. No se puede tener una cosa, sin tener también la otra. Modificar un sistema jerárquico de relaciones significa necesariamente modificar la particularidad de cada uno los elementos que se relacionan en ese sistema.

Tomemos el caso hipotético de una comunidad subalterna que se coloca a sí misma en una posición de completa exterioridad con respecto a la “cultura occidental”, reclamando conocer la

3 Al respecto dice Laclau: “En lugar de invertir una relación particular de opresión/cierre en lo que tiene la particularidad concreta, invertir lo que hay en ella de universalidad –la *forma* de opresión y cierre como tal. La referencia al otro se mantiene también aquí, pero como la inversión tiene lugar al nivel de la referencia universal y no de los contenidos concretos del sistema opresivo, las identidades *tanto* de los opresores como de los oprimidos son radicalmente modificadas”. *Ibid.*, p. 62.

“verdad” de esa cultura (en tanto que esencialmente diferente a los valores que unifican a esa comunidad subalterna). Aquí lo que tendríamos es la negación de la lucha política en nombre de un esencialismo cultural. ¿Por qué razón? Ya lo hemos visto: solo hay política si primero se reconoce que entre los adversarios existe una relación de antagonismo. Pero cuando una de las partes niega (por la razón que fuese) la existencia de tal relación, poniéndose a sí misma en un lugar de *exterioridad radical* frente al sistema de relaciones antagónicas que ha constituido a unos como colonizadores y a otros como colonizados, a unos como superiores y a otros como inferiores, entonces la política ya no sería posible. La fórmula es simple: allí donde hay esencialismos no puede haber política, y allí donde hay política no puede haber esencialismos. La exterioridad, como veremos más adelante, únicamente puede entenderse como exterioridad *relativa*.

De todo esto podemos concluir que una posición teórica “de-colonial” no es aquella que busca la *recuperación* de la identidad cultural de los pueblos colonizados. Tal recuperación no es más que una quimera, pues ha sido, precisamente, el sistema-mundo moderno/colonial el espacio en que se han constituido las identidades de cada uno de los elementos que entraron en esa matriz de relaciones jerárquicas. Aquello que Mignolo llama la “diferencia colonial” solo tiene sentido al interior de un sistema desigualitario de relaciones de poder y no debe ser pensada, por tanto, como una inconmensurabilidad de tipo cultural entre europeos y no europeos. Esto último nos conduciría directo a una especie de fundamentalismo culturalista de tipo conservador. Si tomamos, en cambio, la conquista de América como el momento de “emergencia” (*Entstehung*) de ese sistema diferencial de fuerzas, diríamos entonces que no hay una identidad indígena, negra o europea que sea *previa* a la consolidación de esa red geopolítica de relaciones. Lo que quiero decir es que las identidades son lo que son, únicamente a través de sus diferencias en una matriz de relaciones jerárquicas de poder que organiza la posición ocupada

por cada una de ellas. Pretender la “conservación” de la identidad cultural de los pueblos colonizados, o bien su “retorno” a una matriz identitaria ancestral, poco tiene que ver con una política emancipatoria. Este tipo de representación, que afirma la diferencia pero sacándola de la red de antagonismos que la hace posible para contemplarla como un objeto impoluto y distante, no es otra cosa que una representación *colonial*.

II. ¿Qué es el “eurocentrismo”?

Es precisamente en nombre de este particularismo estéril que muchos activistas y académicos de América Latina recurren frecuentemente a la sospecha de “eurocentrismo” y “colonialismo intelectual” como eje catalizador de sus luchas. No son pocos quienes afirman que “pensar desde América Latina” significa pensar por fuera de los parámetros establecidos por la política moderna, ya que estos son específicamente europeos y se montan sobre la exclusión sistemática de las culturas no europeas⁴. En algunos circuitos teóricos de la región se viene imponiendo una especie de abyayalismo que sustituye al latinoamericanismo de las décadas anteriores, en el que se proclama un “desprendimiento” de la modernidad, incluyendo aquí las tradiciones críticas de la izquierda, para recuperar las “epistemes-otras” de los pueblos indígenas y afrodescendientes. Consideran, por tanto, eurocéntrica aquella posición que niega, en nombre de valores modernos (como la igualdad y la libertad), la posibilidad de regresar a un *arché*, a una comunidad originaria en la que imperan valores radicalmente *diferentes* a los modernos.

¿Qué tan válidos pueden ser estos argumentos? Para dilucidar esto, quisiera considerar en primer lugar la posición del filósofo Slavoj Žižek. El argumento del esloveno es claramente hegeliano. Es cierto que los poderes coloniales europeos irrumpieron con

4 Véase: Juan José Bautista, *¿Qué significa pensar desde América Latina?*, Madrid, Akal, 2014.

violencia en el mundo de las sociedades no europeas, alterando sus costumbres y destruyendo el tejido cultural de su experiencia. Pero esto significa, precisamente, que la resistencia política frente a esta irrupción colonial debe echar mano del lenguaje del colonizador para llevar a cabo su lucha, en lugar de propugnar por un retorno a los lenguajes previos a la ocupación colonial. ¿Por qué razón? Porque 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 precolonial, invocando el “rescate” de una identidad cultural olvidada. Esto equivaldría simplemente a reforzar la ideología en su expresión más reaccionaria: creer que es posible rasgar el velo de la negatividad y descubrir, más allá de ella, el secreto oculto de la reconciliación. A contrapelo de esto, el esloveno muestra que la lucha por la descolonización debe asumir plenamente la herencia europea, esto es, el gesto de la universalización para, desde ahí, plantear sus demandas.⁵

Žižek ilustra su punto con varios ejemplos. El más claro de ellos es el de los procesos de independencia poscolonial en el siglo xx, principalmente el de la India. Ante la crítica de muchos teóricos culturales indios de que el inglés les ha sido impuesto como lengua colonial y que la descolonización debería suponer un retorno a las lenguas nativas, el filósofo esloveno retoma el caso de los *dalits*, aquellos sujetos tenidos como parias por el sistema tradicional de castas de la India. Precisamente fueron ellos, los que “no tenían parte” en ninguna de las castas, quienes reivindicaron el inglés como lengua nacional. Para los *dalits*, el sistema colonial inglés creó las condiciones formales para que fueran vistos como sujetos jurídicamente iguales ante la ley. Antes de eso, en la situación precolonial, no gozaban de

5 Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 271-272.

ningún derecho, sino que eran tenidos como un *homo sacer*⁶. Lo que nuestro filósofo quiere decir es que la descolonización debe radicalizar la universalidad abstracta del legado colonial. No se trata, pues, en nombre de la descolonización, de liberarse de la universalidad (por considerarla un instrumento del colonizador), sino de apropiarse de ella para mostrar que esta universalidad es “incompleta”, que ha dejado algo por fuera. La lucha no es entonces por desembarazarse de la universalidad, sino por encarnarla, pues solo cuando los que “no tienen parte” muestran que ellos son el punto que “niega” la universalidad abstracta, es cuando esa universalidad se torna realmente libertaria. En palabras de Žižek, “solo cuando los indios abrazan el ideal democrático-igualitario, ellos llegan a ser más europeos que los europeos mismos.”⁷

Otro ejemplo es el de Malcom X, el activista afroamericano de los años sesenta. ¿Por qué coloca esta X en su nombre de pila? Con ello quería indicar que había perdido definitivamente la identidad que le ligaba con sus ancestros esclavos y que no era posible un retorno a sus “raíces étnicas”. Pero es precisamente esta ausencia de identidad la que le abre la posibilidad de reinventarse a sí mismo, luchando por una identidad más universal incluso que la reclamada por los blancos. La lucha política de los sujetos que, como él, no “tienen parte” en la sociedad, no consiste en “volver” a la particularidad del grupo étnico, a una comunidad orgánica situada mitológicamente “antes de la caída”. Consiste, más bien, en apropiarse de la universalidad abstracta que los blancos han reservado para ellos y hacerla concreta mediante su “punto de exclusión”, aquel elemento que esa universalidad dejó por fuera⁸. La universalidad solo se hace efectiva cuando es apropiada por aquellos que fueron excluidos de la misma. La lucha de Malcom X no buscaba volver “más atrás” de la universalidad moderna,

6 Slavoj Žižek, *Absolute Recoil. Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*, London, Verso, pp. 132-133.

7 *Ibid.*, p. 136.

8 *Ibid.*, p. 133.

negándola en nombre de un retorno a los orígenes africanos de la identidad, sino llevarla “más allá” de los límites señalados por los esclavistas blancos. Se trata, entonces, de radicalizar la universalidad y no de abandonarla, como plantean hoy día muchos teóricos poscoloniales. Ya el propio Nelson Mandela se daba cuenta de que la supremacía blanca y la tentación del retorno a las raíces tribales eran las dos caras de una misma moneda.⁹

Aunque no comparto con Žižek varios elementos de su crítica, concuerdo sin embargo en que la mejor forma de combatir el colonialismo y el eurocentrismo *no es* reclusándose en los particularismos étnicos y negando la universalidad política por considerarla un instrumento en manos del colonizador. Al contrario, la lucha por la descolonización debe hacerse a través de la universalización de intereses. No se trata de una universalidad *abstracta* que niega la particularidad, sino de una universalidad *concreta* que se construye políticamente a través de la particularidad. Hacer lo contrario, negar toda universalidad con el objetivo de liberar las particularidades oprimidas por el colonialismo, no es solo un gravísimo error político, sino que es un peligroso mecanismo de despolitización que el esloveno denomina “arquepolítica”. Es el intento de regresar a un *arché*, a una comunidad originaria, homogénea, encerrada en sí misma e inmune frente a todo antagonismo. Una comunidad en la que no hay “síntoma”, donde no existe un punto de exclusión a partir del cual levantar una pretensión de universalidad. En su libro *El espinoso sujeto*, el filósofo presenta este problema como una clara línea divisoria entre la izquierda y la derecha: mientras que la derecha niega el universalismo y se contenta con la afirmación del particularismo puro, la izquierda en cambio sabe que no hay política emancipatoria sin universalismo y se opone a todo intento de mitologizar la particularidad.¹⁰

9 *Ibid.*, p. 136.

10 Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto...*, *op. cit.*, pp. 244-245.

¿Cómo pensar entonces este problema de la particularidad y la universalidad? O, para utilizar el lenguaje de Žižek, ¿cómo entender la relación entre la universalidad abstracta y la universalidad concreta? Como ya vimos, algunos activistas dicen que el universalismo es tan solo una estrategia para legitimar la superioridad cultural de Europa sobre el resto del mundo, sancionando *de iure* los privilegios obtenidos *de facto* a partir del saqueo que produjo la colonización. Es por esto que, en su opinión, la lucha contra la descolonización implica necesariamente el abandono de la universalidad, ya que esta es tan solo un invento perteneciente a la historia local y particular europea. Desde este punto de vista, la universalidad tiene solamente un carácter *ideológico*. Cualquier lucha política que apele a criterios universales pecaría de “eurocentrismo”, porque elevaría a un carácter general lo que tan solo vale para una cultura en particular. ¿Qué diremos frente a esto? Es verdad que a través de la expansión colonial, Europa se empieza a ver a sí misma como la encarnación de funciones universales. Funciones que vienen definidas primero por el cristianismo (expansión colonial portuguesa y española) y más tarde por el racionalismo (expansión colonial inglesa y francesa). La cultura europea como *encarnación* de una forma humana universal que debía ser “comunicada” a todas las demás culturas, aun en contra de su propia voluntad. Las resistencias de las otras culturas eran vistas como prueba de su inferioridad, de su barbarismo, e incluso de su incapacidad constitutiva para acceder a lo universal. Aquí sin duda tienen razón las críticas que se han hecho al *universalismo* europeo desde posiciones feministas, decoloniales y poscoloniales. Pero, ¿conlleva todo esto la negación de la *universalidad*? Creemos que no, porque el problema que está en juego no es *elegir* entre lo universal y lo particular, sino comprender el tipo de *relación* que se da entre estos dos polos. No se trata de equiparar el eurocentrismo con la universalidad para después abandonar las dos cosas en nombre

de la particularidad, sino de entender que eso que hoy llamamos “eurocentrismo” no es más que una forma *específica* de plantear la relación entre universalidad y particularismo que procede de la ilustración (*Aufklärung*).

Para comprender este problema debemos acudir de nuevo al filósofo argentino Ernesto Laclau, quien en su libro *Emancipación y diferencia* reconstruye en tres momentos la compleja relación histórica entre lo universal y lo particular. El primer momento corresponde a la filosofía antigua clásica (Platón), en la que las relaciones entre ambos elementos es de mutua exclusión. Lo universal está dado *de antemano* y puede ser aprehendido por la razón, pero ello conlleva necesariamente el abandono de toda particularidad, ya que esta no es sino la corrupción de la universalidad¹¹. La relación entre los dos polos es esencialmente dicotómica: lo racional se opone a lo irracional y la verdad se opone a la apariencia, con lo cual se abren dos operaciones posibles: o bien lo particular se elimina a sí mismo para transformarse en el medio a través del cual la universalidad se manifiesta (que es la operación propiamente filosófica), o bien lo particular niega categóricamente lo universal afirmando su propio particularismo (que es la operación propiamente sofística). Dicho de otro modo, o eres un filósofo y puedes atrapar lo universal a través de la razón, o eres un sofista y te quedas atrapado en el mundo cavernícola de las particularidades. No existe *mediación* alguna entre estas dos posiciones. Tal mediación aparecerá solo después con el cristianismo. Aquí lo universal no es accesible a través de una razón que se ha distanciado de lo particular, sino que se “encarna” en lo particular mismo. Es lo que ocurre en la *Biblia* cuando Dios revela su voluntad universal a los hombres mediante una serie de eventos esenciales que son opacos a la

11 Ernesto Laclau, “Universalismo, particularismo y la cuestión de la identidad”, en *Emancipación y diferencia*, op. cit., p. 47.

razón humana¹². Entre lo universal y lo particular no existe entonces una relación de exclusión mutua, como ocurría en la filosofía antigua, ya que Dios aparece como *mediador* entre los dos polos. De este modo aparece la idea de que existen agentes privilegiados de la historia (los profetas, el pueblo elegido) que son el *vehículo* de lo universal. Sin embargo, entre lo universal y la particularidad que lo encarna no existe todavía una conexión de orden *racional*. Su relación depende exclusivamente de la voluntad de Dios y no del uso humano de la razón.

Será apenas con el advenimiento del racionalismo que la conexión entre la universalidad y la particularidad que lo encarna se reviste de un carácter racional. Laclau muestra que el racionalismo moderno se deshace de la lógica cristiana de la encarnación, pues el papel de mediador entre lo universal y lo particular ya no lo asume Dios, sino la Razón. Si todo lo que existe debe ser transparente a la razón (pretensión central de la *Aufklärung*), se hace necesario eliminar la opacidad entre la universalidad y la particularidad que la encarna, con lo que aparece la idea de un cuerpo que es, en sí y por sí mismo, universal. *Aquí* es donde se ancla no solo el eurocentrismo (Europa como cuerpo universal), sino también la idea marxista de que el proletariado es una clase universal:

Lo universal había encontrado su propio cuerpo, pero este era aún el cuerpo de una cierta particularidad. De tal modo, la europea era una cultura particular y, al mismo tiempo, la expresión – ya no la encarnación – de una esencia humana universal [...] Aquí el problema es que no había medios intelectuales para distinguir entre el particularismo europeo y las funciones universales que se suponía que él encarnaba, dado que el universalismo europeo había precisamente construido su identidad a través de la anulación de la lógica de la encarnación y, como consecuencia, de la universalización de su propio particularismo. De tal modo, la expansión

12 *Ibid.*, p. 48.

imperialista europea tenía que ser presentada en términos de una función universal de civilización, modernización, etc.¹³

La vieja noción cristiana del “agente privilegiado de la historia” se une con la concepción iluminista de la relación entre lo particular y lo universal, para dar origen a eso que llamamos *eurocentrismo*. Europa se presenta como agente universal, bajo la convicción de que su cultura expresa principios *incondicionales* que derivan de privilegios epistemológicos y ontológicos. Lo universal no es *resultado* de la acción contingente de fuerzas antagónicas, sino la expresión trascendental de privilegios encarnados en actores específicos. Con lo cual queda claro que el problema del eurocentrismo no es la *universalidad* como tal, sino su concepción *universalista* del juego entre lo universal y lo particular. El eurocentrismo va de la mano con la tesis ilustrada de que existe un agente privilegiado de la historia cuyo cuerpo es expresión racional de una universalidad que lo trasciende. Entre el contenido universal y su expresión particular existe una relación de transparencia garantizada por la razón.

El eurocentrismo es, entonces, una forma peculiar de entender la relación entre lo universal y lo particular. Aquí, lo universal no se da a través de la particularidad, sino que existe con *anterioridad* a ella. Desde este punto de vista, el eurocentrismo es un término que refiere a una concepción *clásica* del universalismo y nada tiene que ver, por ejemplo, con reconocer que muchos de los adelantos técnicos, científicos y políticos que hoy día son patrimonio de la humanidad provienen de Europa. No hay entonces que confundir una posición antieurocéntrica con la negación de toda universalidad, pues ello nos conduciría a un callejón sin salida. Debemos entender que la mejor forma de combatir el colonialismo y el eurocentrismo no es recludiéndose en las particularidades culturales y negando la universalidad por considerarla un instrumento en manos del colonizador. Al

13 *Ibid.*, p. 50.

contrario, la lucha por la descolonización debe hacerse afirmando la universalidad. Pero no se trata, como veremos, de una universalidad abstracta que niega la particularidad (es decir, del *universalismo*), sino de una universalidad concreta que se construye *a través* de la particularidad. Hacer lo contrario, negar toda universalidad con el objetivo de liberar las particularidades oprimidas por el colonialismo, no es solo un gravísimo error político, sino que es un mecanismo de despolitización.

Filosóficamente hablando, ¿qué es entonces el eurocentrismo? Es una forma equivocada de entender la relación entre lo universal y lo particular. Lo universal es visto aquí como un conjunto de valores que *preexisten* a las relaciones entabladas por los actores sociales, y que son encarnados por uno de ellos en particular, en este caso, en los europeos. Como puede verse, el eurocentrismo es la otra cara del particularismo extremo que estudiábamos en la sección anterior. Ambas posiciones imaginan una situación en la que un elemento en particular se *sustraе* al sistema de relaciones que lo hace posible y encarna una verdad definida tan solo a partir de sí misma. En el primer caso se trata de imaginar una identidad cultural indígena o afro-descendiente no contaminada por el sistema moderno/colonial de relaciones; en el segundo, una cultura europea que encarna valores universalmente válidos para todo el planeta. Con Laclau diremos entonces que el eurocentrismo es un término que refiere a una concepción *clásica* del universalismo y nada tiene que ver con el reconocimiento de que la *universalidad* es un factor clave para entender la política. No hay que confundir entonces el universalismo con la universalidad, ni confundir tampoco una posición antieurocéntrica con el puro y simple chauvinismo de las particularidades.

III. La universalidad como requisito de una política emancipatoria

Como acabamos de ver, se ha hecho un lugar común la sospecha de que detrás de toda pretensión de universalidad se esconde un interés particular, y que la crítica al eurocentrismo radica precisamente en el abandono de todo universalismo por considerarlo un instrumento colonizador. La universalidad es vista como un fenómeno propio y singular de la historia local europea, que fue exportado violentamente hacia otros contextos culturales gracias a la colonización, operando de este modo como una institución imperialista. En esta sección quisiera discutir la pertinencia de tales argumentos.

Ante todo hay que decir que cuando se habla de universalidad, quienes se ocupan de la Filosofía política usualmente piensan en propuestas teóricas como las de Rawls y Habermas. Ambos filósofos entienden que no puede haber política sin apelar a un “punto de vista moral” en el que un acuerdo solo podrá ser aceptado como legítimo si cumple una serie de requisitos procedimentales. Un acuerdo será universalmente válido cuando el procedimiento que lo hizo posible garantice que el resultado del mismo pueda ser aceptado por *todos* los participantes en la deliberación, con independencia de si ese resultado corresponde o no a sus intereses personales. Habermas, en particular, distingue entre el “discurso moral” y el “discurso ético”. El discurso *ético* hace referencia a la deliberación en torno a lo que debe hacerse para llevar una “vida buena”, para lo cual se tendrán en cuenta las normas ancladas en la cultura particular de los hablantes, que en todo caso permanecen anclados en un contexto específico. El discurso *moral*, por el contrario, no apela a los valores culturales de los hablantes sino que apela a juicios universales, pues su objetivo es la resolución imparcial y equitativa de los conflictos. Es decir, que apelará a unos procedimientos de discusión que puedan ser aceptados como válidos por todos los participantes. Como puede verse, mientras que el

discurso ético se ejerce siempre en un contexto específico, en el *ethos* de una comunidad histórica en particular, el discurso moral aspira a un reconocimiento universal de sus prescripciones, con total independencia de los *ethoi* particulares. La universalidad de la que aquí se habla no corresponde entonces a *contenidos* específicos, sino a los *procedimientos* que han de tenerse en cuenta para establecer esos contenidos.

No es extraño que este tipo de universalismo haya generado críticas provenientes sobre todo del feminismo y de la teoría poscolonial. Se sospecha que bajo esta razón universal se esconden siempre los intereses *particulares* de un sujeto varón, heterosexual, blanco, europeo, burgués, imperialista, de clase media, etc. El sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel nos dice, por ejemplo, que en tales universalismos “el sujeto epistémico no tiene sexualidad, género, etnicidad, raza, clase, espiritualidad, lengua ni localización epistémica en ninguna relación de poder, y produce la verdad desde un monólogo interior consigo mismo, sin relación con nadie fuera de sí”¹⁴. El universalismo sería tan solo una particularidad más, un *ethos* que se postula como universal gracias a los privilegios que obtiene este sujeto epistémico de la dominación (colonial, machista, burguesa, capitalista) ejercida sobre otros.

Grosfoguel sospecha con razón que los “universalismos occidentales” no son sino la otra cara de un eurocentrismo que legitima la superioridad de Europa sobre los pueblos sometidos a su dominio colonial. El *universalismo* corresponde a una encarnación cultural concreta (Europa), a un conjunto de valores dados *a priori* que preexisten a la política y que son usados como

14 Ramón Grosfoguel. “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”, en: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Universidad Central, Instituto Pensar, Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 64.

arma para someter a otras culturas y formas de vida tenidas como “bárbaras”. En esto concordamos plenamente con Grosfoguel, pero el problema es la *conclusión* que muchos activistas y académicos sacan de esta crítica: se argumenta que toda pretensión de *universalidad* debe ser abandonada por completo, a fin de procurar la liberación de las particularidades sometidas. De un rechazo (correcto) al *universalismo*, se pasa sin más a un rechazo (incorrecto) a la *universalidad* como gesto fundamental de la política emancipatoria. El resultado de esto, como veremos enseguida, es la incapacidad de articular una voluntad común que vaya más allá de los particularismos. La *universalidad* no preexiste a las prácticas articulatorias que la hacen posible (en esto se distingue del *universalismo*), sino que es un efecto de las mismas. Por ello, como decía, estoy de acuerdo con Žižek cuando afirma que la universalización de intereses es el gesto *político* por excelencia.

Pero, ¿cómo se produce esta universalización de intereses? Tal vez sea Rancière quien con mayor claridad vislumbra este problema. De él precisamente toma Žižek la idea de que los “sin parte” (el elemento sintomático de la sociedad) pueden asumir la voz de todos y cuestionar de forma radical el orden existente. ¿Qué significa esto? Que en toda sociedad hay “sujetos flotantes” que no encajan en el ordenamiento que esa sociedad considera útil, normal, funcional o deseable. Son entonces los “parias” de esa sociedad, aquellos cuya voz “no cuenta” en el reparto de lo sensible. El momento propiamente político es aquel en el que esos sujetos flotantes entablan un litigio frente al ordenamiento que los excluye. Pero atención: lo que cuestionan no es la exclusión que *ellos en particular* experimentan, sino el ordenamiento mismo en el cual esa exclusión tiene lugar. No piden ser incluidos en el mismo orden que les excluye (“queremos tener una parte en ese orden”), sino cambiar las reglas que son válidas para todos (“queremos otro orden”). De modo que, según el filósofo francés, la función política de los “sin parte”

es “poner constantemente en juego lo universal bajo una forma polémica”¹⁵. Cuando esos sujetos flotantes “toman la palabra” (algo que supuestamente no “pueden” hacer, ya que se les considera inferiores), en realidad no están hablando por ellos mismos sino por todos. Lo que cuestionan no es tal o cual regla en particular que debe ser cambiada, sino la totalidad de las reglas de juego que organiza desigualitariamente la sociedad. Su voz, en este sentido, es universal. No están litigando por la desigualdad en particular que vale *para ellos*, sino por la desigualdad que vale *para todos*.

Rancière menciona como ejemplo el caso de “la muchacha negra que un día de diciembre de 1955, en Montgomery (Alabama), decidió permanecer en su lugar en el autobús”¹⁶. Cuando Rosa Parks hace lo que supuestamente no debía hacer (un negro no puede sentarse en el lugar del autobús que corresponde solo a los blancos), no estaba exigiendo un derecho para ella, o para la comunidad negra en particular, y ni siquiera para los habitantes de Estados Unidos, sino para todos los que en cualquier parte del mundo son tratados desigualmente en las distintas jerarquías que componen el “orden social”: jerarquías de clase, género, edad, orientación sexual, trabajo, educación, política, etc. Pues en cada una de estas jerarquías siempre juega una distinción entre aquellos que tienen parte y aquellos que no la tienen. De tal modo que cualquiera de los “sin parte” en cualquiera de esas jerarquías de poder, podría levantarse y decir: “yo soy Rosa Parks”. Nótese además que la universalidad que invoca ella no es abstracta (basada en los Derechos Humanos que dicen “todos los hombres son iguales”), sino que es concreta, pues –como diría Žižek– universaliza una particularidad. Al sentarse en el lugar “equivocado” del autobús, Rosa Parks está diciendo: “aunque soy mujer y soy negra, me considero igual a todos los que

15 Jacques Rancière, *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorortu Editores, 2007, p. 90.

16 *Ibid.*, p. 89.

se sientan aquí”. Eleva de este modo una pretensión de igualdad que no habla en nombre de una particularidad (las mujeres negras), sino de un nosotros universal.

Véase entonces que la presuposición de igualdad es justo el principio democrático que invocan los “sin parte” para articular una política emancipatoria. Sus reclamos no hacen énfasis en el hecho de la *diferencia* (soy mujer, negra, pobre, lesbiana, golpeada, etc.), sino en la condición de *desigualdad*. Al hacer lo que se supone que no puede hacer (alguien que ocupa un lugar inferior en una jerarquía de poder no puede “igualarse” con los que ocupan lugares superiores), Rosa Parks se apropia precisamente de aquello que se le niega y eleva una pretensión de universalidad que vale no solo para ella, sino para *todos* los que son inferiorizados en *cualquier* otra jerarquía de poder. Lo cual significa que el combate a tales jerarquías no podrá hacerse en nombre de la diferencia y la particularidad, sino en nombre de la igualdad que invocan de manera abstracta los propios dominadores en sus constituciones democráticas. Como bien lo vio Žižek, la política emancipatoria radica en convertir esa universalidad abstracta en una universalidad concreta.

La negación de la universalidad en nombre del particularismo de las luchas no es entonces el camino para una política decolonial, tal como argumentan hoy día muchos activistas. No es posible hacer política sin el gesto emancipatorio de la universalización de intereses, pues de otro modo, la política se reduciría a la exaltación de los particularismos. Y este gesto, como ya vimos, no es solo filosóficamente cuestionable, sino que es políticamente conservador. La crítica a la universalidad abstracta del eurocentrismo no supone la negación de la universalidad, sino el paso de la universalidad abstracta a la universalidad concreta, tal como lo mostró Žižek. El eurocentrismo defiende ciertamente una universalidad *abstracta* despojada ilusoriamente de todo contenido, que se postula, sin embargo, como fundamento de todos los contenidos. La universalidad *concreta*, por el contrario, se produce a

través de su síntoma, es decir, *por medio de* aquellos contenidos particulares que han sido negados por la universalidad abstracta. Más exactamente, por medio de la articulación de las particularidades que han sido dejadas “sin parte” en las diferentes jerarquías de poder que organiza la sociedad¹⁷. Esos contenidos particulares, en lugar de afirmarse en su propia particularidad, deben ser “negados” de manera equivalente (“equivalencialmente”) para que puedan insertarse en una forma hegemónica con pretensiones universales. Ya se ve entonces: no se niega la universalidad como tal, sino tan solo la negación que la universalidad abstracta había establecido frente a determinados contenidos particulares.

Finalicemos esta sección diciendo que si lo que busca una lucha decolonial es afirmar las *particularidades* excluidas en cada una de las jerarquías de poder (sean estas de etnia, clase, género, nación y orientación sexual), entonces ha renunciado de entrada a la política y caído en brazos de un multiculturalismo que ofrece a cada particularidad lo que esta necesita para reconocer su “identidad”. Una política emancipatoria no es aquella que lucha por el reconocimiento de las formas de vida particulares, sino una que recurre a la universalización de intereses para combatir el “marco” que organiza desigualitariamente la sociedad. Pues, en últimas, es el mercado capitalista el que hoy día permite que cada particularidad pueda gozar de su estilo de vida. Hay productos de todo tipo para la comunidad gay y para las lesbianas, hay tiendas especializadas en música étnica, hay ropa y emblemas para los punks, mercados de artesanías indígenas, restaurantes de comida vegetariana, especies provenientes de la India, Tailandia, etc. Así las cosas, una lucha emancipatoria no es aquella que renuncia a la universalidad

17 En mi opinión, son *cinco* las jerarquías de poder que organizan desigualitariamente las sociedades contemporáneas: hay jerarquías de etnia, clase, género, nación y orientación sexual. Las luchas políticas emancipatorias tendrán que ser entonces *interseccionales*, lo cual conlleva a la *articulación hegemónica* de las particularidades excluidas en cada una de las cadenas.

con el argumento de que toda universalidad es eurocéntrica y colonialista. Es, por el contrario, una que rechaza el universalismo eurocéntrico en nombre de la universalidad política, pues sabe que su objetivo último es el combate contra *la desigualdad y la dominación*, donde quiera que estas se manifiesten. Afirmar, por el contrario, el particularismo de las identidades equivale a renunciar a la universalización de intereses, es decir, al gesto político por excelencia, tal como lo muestran tanto Žižek como Rancière y Laclau. Por tanto, equivale a dejar la puerta abierta al multiculturalismo de las identidades, en donde las luchas políticas se mueven cómodamente al *interior* del marco desigualitario que organiza la sociedad, pero sin cuestionarlo jamás.

Desde este punto de vista, lo universal no tiene contenidos necesarios, sino que todos ellos son “puestos” de manera contingente a través de operaciones *políticas*. Lo cual quiere decir que lo universal no es una forma común a todos los humanos encarnada en un actor particular (Europa), sino una aspiración que debe ser “llenada” parcialmente a través de las luchas políticas. Es decir, que no es un procedimiento que *precede* y regula a la discusión política (como en Rawls y Habermas), sino un *efecto contingente* de operaciones “equivalenciales” (como en Laclau). Así las cosas, resulta claro que un llamado al particularismo extremo, tal como se da por ejemplo en las políticas de la diferencia en Europa y los Estados Unidos, pero también en ciertas concepciones *abyayalistas* en América Latina, no aporta mucho a las luchas progresistas¹⁸. Insistimos: no es posible ningún tipo de política emancipatoria sin la

18 He acuñado la categoría “abyayalismo” en mi libro *Revoluciones sin sujeto*, de 2015, para referirme a las posiciones que propugnan por una “revitalización” de los valores de las culturas nativas previas a la colonización, como si tales valores hubieran permanecido en una exterioridad absoluta frente a las relaciones de poder que los subalternizaron. El abyayalismo es entonces la ilusión de que es posible sustraerse de las relaciones dominantes que definen la posición de las distintas particularidades en un sistema jerárquico de clasificación de las poblaciones (eso que Quijano denomina la “colonialidad del poder”).

universalización hegemónica de intereses. Negar la universalidad no es entonces el camino adecuado para superar el eurocentrismo.

IV. Transmodernidad

Hemos venido argumentando que una política emancipatoria no es aquella que se repliega en la reconstitución de los tejidos comunitarios particulares, poniéndose de espaldas a la transformación de las relaciones de poder que han “subalternizado” a esas particularidades. Pero entendámonos: esto *no significa* en absoluto que los valores anclados y vividos en esas comunidades particulares no sean importantes a la hora de pensar en una política emancipatoria de izquierdas en América Latina. Para evitar esta lectura equivocada, me parece importante considerar la categoría de “transmodernidad”, tal como ha venido siendo utilizada por el filósofo argentino Enrique Dussel¹⁹. De entrada digamos que la noción se mueve en dirección contraria a lo que muchos grupos de intelectuales y activistas entienden hoy día por “descolonización”. Operando con la curiosa idea de que la modernidad en su conjunto tiene una “lógica profunda”, que es el colonialismo, es decir, que todo despliegue modernizador es *de suyo* colonialista y no puede serlo de otro modo, tales activistas se precipitan en una actitud radicalmente *antimoderna* y políticamente conservadora²⁰. Según ellos,

19 No es Dussel quien habla primero de “transmodernidad”. Ya lo había hecho antes la feminista posmoderna española Rosa María Rodríguez Magda en su libro *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna*, de 1989. Pero su uso del concepto es muy diferente al que hace Dussel.

20 Muchos de estos activistas toman como referencia al grupo modernidad/colonialidad, pero en realidad nadie de este grupo (hasta donde yo recuerdo) sostuvo jamás una idea semejante. Lo que se dijo es que la modernidad y la colonialidad son dos caras *distintas* de una misma moneda (la constitución en el siglo xvi del “mercado mundial” al que se refiere Marx en el *Manifiesto*), pero no que la modernidad es un “efecto de superficie” cuya “lógica oculta” es la colonialidad. Ningún miembro del grupo dijo jamás que la modernidad *se reduce* a la colonialidad.

descolonizarse significa escapar de la modernidad (identificada con el genocidio de los pueblos, el “epistemicidio” y la destrucción cultural), replegarse en las “epistemologías” sobrevivientes propias de aquellos pueblos que no fueron coaptados enteramente por la modernidad (comunidades indígenas y negras para el caso de las Américas), pues allí se encuentran las semillas de “otro mundo” muy distinto al occidental²¹. Vincularse orgánicamente con esas epistemes-otras es tenido por tales intelectuales como el acto político emancipador por excelencia. No obstante, la política que ofrece Dussel tiene en realidad muy poco que ver con esta visión esencialista y reduccionista. El filósofo argentino no es *antimoderno*, sino *transmoderno*. ¿Qué significa esto?

Al igual que los otros miembros del grupo modernidad/colonialidad (Mignolo, Quijano, Grosfoguel, yo mismo), Dussel parte de la tesis de que la modernidad es un fenómeno histórico que tiene un momento “intrauterino” (por así decirlo) con la constitución de la burguesía hacia finales de la edad media europea, pero que adquiere su perfil definitivo gracias a la conquista de América y la creación del mercado mundial con la expansión colonial de las potencias europeas (lo que teóricos marxistas como Immanuel Wallerstein han llamado el “sistema-mundo moderno”). Este sistema mundial coloca juntas por primera vez, pero en relación asimétrica, a una gran cantidad de “culturas” que antes había vivido separada una de otra, estableciendo sobre ellas la *hegemonía* de una concepción primero cristiana y señorial (siglos XVI-XVII), luego racionalista y capitalista (siglos XVIII-XX) de entender la vida, el conocimiento, la naturaleza y las relaciones sociales. Dussel se

21 Hay que decir, sin embargo, que la obra temprana de Dussel (en los años setenta) favorecía esta actitud antimoderna, pues presentaba a la modernidad como una “totalidad opresora” en su conjunto. Actitud que por fortuna será posteriormente moderada por el propio Dussel en la medida en que se deja interpelar por los textos de Marx.

refiere específicamente a culturas milenarias como las provenientes de India, China, el mundo árabe y el mundo indígena precolombino²². Nótese que la colonización en Dussel no se *reduce* al “genocidio” y la “occidentalización” *completa* de pueblos y culturas (que sin duda ocurrió en más o menos casos), sino que es, ante todo, el establecimiento de una *hegemonía cultural*. Esto quiere decir que las culturas de esos pueblos no fueron destruidas (su propio peso histórico milenario lo impedía)²³, sino que amplios pliegues de su “sentido común”, de su “mundo de vida” (*Lebenswelt*), fueron *transformados* con la introducción del cristianismo, la ciencia moderna, la modernización político-cultural y, sobre todo, el capitalismo. Pero esto significa *también* que tales pliegues han permanecido en una “exterioridad relativa” con respecto al *significado* que todos estos procesos adquirieron en Europa. Aquí se muestra el alcance del concepto gramsciano de “hegemonía” utilizado por Dussel. La colonización conlleva el establecimiento de un “consenso” tácito entre los valores occidentales traídos con la colonización europea y los valores propios de las culturas colonizadas, provenientes de su mundo ancestral premoderno. Pero Dussel tiene claro que esos valores ancestrales no han permanecido *inalterados* con el advenimiento de la modernidad (a la que fueron incorporados por el colonialismo), sino que se han transformado *junto con ella*. No hay ningún tipo de esencialismo cultural en Dussel, similar al que se evidencia en las posiciones abyayalistas que mencionamos anteriormente. La exterioridad de las culturas colonizadas es solamente *relativa y no absoluta* frente a los procesos de modernización. Dussel tiene claro que la modernidad es un fenómeno irreversible del cual ninguna cultura en el planeta tierra puede ni podrá sustraerse por entero, tal como lo entrevió Marx.

22 Enrique Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*, México, Akal, 2015, pp. 257 y ss.

23 *Ibid.*, p. 282.

¿Qué significa entonces la “transmodernidad”? Esta noción apunta hacia el modo en que ese proceso mundial de modernización económica, política y cultural puede ser “asimilado” dialécticamente desde las diferentes culturas subalternizadas por la expansión colonial europea. Significa *atravesar la modernidad* pero desde “otro lugar”, precisamente desde aquellos que fueron “negados” por la modernización hegemónica euro-norteamericana (posicionada como “centro” de la modernidad). En términos de Marx, la transmodernidad sería entonces la “negación de la negación”, es decir, la asimilación creativa y emancipadora de la modernidad realizada desde historias locales. Se trata de una modernidad vivida desde la exterioridad relativa que *niega su forma occidentalista y eurocentrada*. Una modernidad, en últimas, *descolonizada*. Pero tal descolonización no remite, como decimos, a un proyecto antimoderno, sino a un proyecto crítico y emancipatorio frente a las instituciones desarrolladas por la modernidad misma. Desde esta perspectiva, Dussel entiende la transmodernidad como un proyecto político, económico, social y cultural que marcará una nueva fase de la historia mundial. Un proyecto que, según él, será impulsado por “intelectuales orgánicos” situados *en medio* (*Borderthinking*) de su propia cultura subalternizada y la modernidad eurocentrada. Son precisamente intelectuales poscoloniales, aquellos que viven “entre dos mundos”, quienes pueden establecer las *mediaciones culturales* necesarias entre la modernidad occidental y los valores de las culturas negadas por esta durante la expansión colonial, propiciando de este modo la “negación de la negación”. Nótese entonces que la transmodernidad no es una operación de “retorno” a los valores de las culturas “nativas” *antes de la colonización*, sino una “problematización” que tiene dos caras: de un lado, la modernidad eurocentrada es reinterpretada desde las historias locales negadas por la colonización; pero del otro lado, y *al mismo tiempo*, la propia cultura subalterna, modificada ya indefectiblemente por los procesos de modernización, debe

ser reinterpretada críticamente²⁴. No hay entonces en Dussel ningún amago de *subalternismo*, posición que, por desgracia, se ha expandido como un virus en no pocos sectores intelectuales de América Latina.²⁵

Comparto muchos de los análisis que hace Dussel a este respecto y, a diferencia de los subalternistas, entiendo la descolonización en el sentido “transmoderno” que él señala. Sin embargo, quisiera realizar algunas observaciones críticas antes de finalizar este trabajo. La primera tiene que ver con su noción de “núcleo ético-mítico”, categoría tomada de Paul Ricoeur, que le sirve a Dussel para pensar aquello que define no solo esta o aquella cultura en particular, sino la cultura en general²⁶. Su tesis parece ser que la *religión* forma parte del “núcleo ético-mítico” presente en todas las culturas. Y sobre la base de esta ontología de la cultura es que Dussel coloca el proyecto transmoderno. En el fondo late la creencia de que esos “intelectuales orgánicos” de las culturas subalternas se hallan vinculados de algún modo a las “grandes religiones” de la humanidad: el Budismo, el Hinduismo, el Islam, el Cristianismo. El diálogo transmoderno sería entonces un diálogo entre intelectuales críticos vinculados con las grandes tradiciones religiosas. De ahí su énfasis en la necesidad del diálogo entre los teólogos y los filósofos, como lo deja ver en el apéndice de su libro *Filosofías del Sur*.²⁷

Quisiera articular una breve reflexión al respecto. Hay por lo menos cuatro instituciones fundamentales nacidas de la

24 *Ibid.*, p. 291.

25 Para una crítica del “efecto Foucault” en algunas posiciones subalternistas, véase mi libro *Historia de la gubernamentalidad II. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2016.

26 Enrique Dussel, *Filosofías del Sur*, *op. cit.*, p. 282. Ya Dussel ha disertado ampliamente sobre esta noción en otros libros. Véase por ejemplo: *Filosofía de la cultura y la liberación*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2006.

27 *Ibid.*, pp. 321-339.

modernidad que necesitamos reinscribir hoy en un escenario transmoderno: la ciencia, el Estado de derecho, la democracia y la crítica. Creo, junto con Dussel, que es posible una transmodernización de estas instituciones y es en *este* sentido preciso que entiendo el “giro decolonial”. La primera de ellas es la ciencia. No podremos garantizar la vida de las poblaciones (como dice Dussel) sin el concurso de la ciencia moderna, enriquecida desde luego con aportes provenientes de las medicinas no occidentales (el llamado “diálogo de saberes”). Rechazar de plano la medicina moderna (por considerarla “imperialista” o “atea”) sería un acto de oscurantismo, similar al derribamiento de las estatuas de Buda por parte de los talibanes. La segunda institución (imprescindible por ahora) es el Estado de derecho que querámoslo o no, continúa siendo el marco básico de la política, aún a pesar de las pretensiones levantadas en los últimos años por los movimientos antiglobalización y otros grupos autogestionarios. En Bolivia, por ejemplo, el Estado de derecho no desaparece, sino que integra y reconoce diferentes formas de autoridad y gobierno comunitario, generando así un constitucionalismo de nuevo tipo, como bien lo muestra Boaventura de Sousa Santos²⁸. La tercera institución es la democracia, entendida como un imaginario político en el que la igualdad y la libertad son valores universalizables, susceptibles de ser extendidos hacia toda la comunidad. Estos valores no tienen por qué reñir con formas ya existentes de igualitarismo y participación ancladas en diferentes culturas (como la de los caracoles zapatistas a la que hace referencia Dussel), pero debemos entender que la democracia supone el rechazo de todas las jerarquías de poder que organizan desigualitariamente la sociedad, así estas formen parte de las “tradiciones culturales” de una comunidad. Finalmente, la cuarta institución que considero básica para una situación transmoderna es la crítica. Con ello me refiero al

28 Véase su libro *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Quito, Ediciones Abya Yala, 2010.

ejercicio de la problematización, la desnaturalización de lo dado, el cuestionamiento del “sentido común” a través del arte, el debate de ideas, la filosofía, etc. Pero aún en una hipotética situación transmoderna, la reinscripción no eurocéntrica de estas instituciones conllevará, de todos modos, el desafío de asumir la *incompletud ontológica* que ellas arrastran consigo²⁹. Dicho de otro modo: la transmodernidad no puede significar remitir la ciencia, el Estado de derecho, la democracia y la crítica racional a las certezas incuestionadas de un fundamento último, con el argumento de que tales certezas forman parte de la “identidad cultural” de otros pueblos y de que es necesario “inculturar” ahí tales instituciones. Digo esto porque me parece que la categoría dusseliana de “transmodernidad” es heredera del gran debate que se dio en América Latina, sobre todo en círculos de la Iglesia católica hacia la década de 1970, en torno a la necesidad de “inculturar” el evangelio. A raíz del Concilio Vaticano II, los teólogos reflexionaban sobre el modo en que la liturgia católica (largamente desarrollada en Europa) podría vivirse de una forma no eurocéntrica en contextos culturales como el asiático, el africano y el latinoamericano. Esta discusión, que puede ser válida para entender el problema de la interculturalidad religiosa (en el que en todo caso no se cuestiona el tema del fundamento último), me parece algo limitada para entender el modo en que algunas instituciones modernas (cuyo funcionamiento depende de la ausencia de fundamento último) pueden ser experimentadas en contextos culturales no occidentalizados. Por eso afirmo que no debemos entender la transmodernidad como una simple “inculturación” de la modernidad en contextos culturales no europeos.

Corren días difíciles para la humanidad en su conjunto. La extrema derecha parece estar logrando la hegemonía cultural y política en importantes naciones del primer mundo y

29 Sobre este tema, véase mi libro *Revoluciones sin sujeto*, op. cit.

también en América Latina. Es muy importante comprender que la mejor estrategia para combatir esta tendencia no es el repliegue en las acciones comunitarias, sino la lucha por democratizar los valores anclados en el sentido común de las sociedades y por recuperar la soberanía de las instituciones públicas. No significa esto que la reconstitución de los tejidos comunitarios no sea importante para avanzar en esta lucha. Lo es, y mucho. Pero sería un error dar por perdida la lucha por la hegemonía política de las instituciones *públicas* en nombre de una “descolonización” que apunta hacia el subalternismo y el autonomismo. Debemos entender que no hay soluciones exclusivamente comunitarias para los problemas de *sociedades* complejas como las nuestras y que la construcción hegemónica de una voluntad común es lo único que puede ofrecernos esperanzas en medio del desierto.

Bibliografía

- Bautista, Juan José. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Madrid: Akal.
- Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Central, Instituto Pensar, Siglo del Hombre Editores.
- Castro-Gómez, Santiago. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Madrid / México: Akal.
- Castro-Gómez, Santiago. (2016). *Historia de la gubernamentalidad II. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- De Sousa Santos, Boaventura. (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Dussel, Enrique. (2006). *Filosofía de la cultura y la liberación*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Dussel, Enrique. (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.
- Laclau, Ernesto. (1996). "Universalismo, particularismo y la cuestión de la identidad", en *Emancipación y diferencia*. (1996). Buenos Aires: Ariel.
- Rancière, Jacques. (2007). *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorortu Editores.
- Žižek, Slavoj. (2001). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Barcelona: Paidós.
- Žižek, Slavoj. (2001). *Absolute Recoil. Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*. London: Verso.

Descolonizar el saber: el pensamiento-otro como estrategia epistémica sociopolítica

*Por Nicolás Panotto,
Flacso/Conicet/Gemrip.*

La corriente bajo el nombre de *giro decolonial* resume su crítica a las dinámicas sociopolíticas coloniales aún presentes en el mundo globalizado contemporáneo a través de la siguiente tríada: colonialidad del ser, colonialidad del poder y colonialidad del saber¹. Básicamente, se sostiene que los procesos coloniales distan de ser un elemento histórico que quedó enterrado en el pasado junto con los complejos procesos de independencia de los países latinoamericanos. Por el contrario, sus matrices, que concentran las relaciones entre las fuerzas centrales con las geografías conquistadas, aún persisten, aunque ya no desde dinámicas coercitivas, sino más bien a partir de configuraciones de sentido sobre la subjetividad, el saber y

1 Anibal Quijano, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en Edgardo Lander, *La colonialidad del saber*, Buenos Aires, CIC-CUS/CLACSO, 2011, pp. 219-264.

el poder, que afectan no solo las relaciones geopolíticas, sino también las disposiciones microfísicas y cotidianas de los sujetos y colectivos.

Estas tres categorizaciones sirven para dar cuenta de los modos en los que aún se sostienen las dinámicas de poder global que nacieron con la modernidad y el capitalismo occidental posconquista. La *colonialidad del poder* refiere a los mecanismos institucionales de gobernabilidad como también a los procesos de clasificación social, es decir, de reconocimiento de las lógicas de dominio que prevalecen en el contexto globalizado. Uno de los dispositivos más significativos es el de racialización², aunque también se pueden incluir las propias instituciones políticas modernas –como el lugar del Estado y la idea de nación/nacionalidad como marco hegemónico de subjetividad³– y las prácticas políticas burocratizadas desde estas mismas. La *colonialidad del ser* involucra más concretamente las dimensiones ontológicas dominantes y las operaciones tanto de codificación como de legitimación de la alteridad. Aquí podríamos remitir al famoso concepto de *orientalismo* de Edward Said⁴, donde la construcción de la noción sobre Oriente actúa como espejo legitimador de la “identidad occidental”, lo que también sucede con las demarcaciones sobre “lo latinoamericano” en los centros de formación latinoamericanista más importantes de los países centrales⁵. En otros términos, las representaciones identitarias actúan como nominaciones inscritas en juegos de poder entre las segmentaciones coloniales (internas y externas a la región) que tratan de homogeneizar su sentido y las operaciones de

2 Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *Journal of World-Systems Research*, New York, 2000.

3 Homi Bhabha (comp.), *Nación y narración: entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.

4 Edward Said, *Orientalismo*, Buenos Aires, Debate, 2016.

5 Néstor Canclini, *Culturas híbridas*, Buenos Aires, Paidós, 2001; y *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*, Buenos Aires, Paidós, 2002.

identificación heterodoxas a las figuras monopólicas. Por último, la *colonialidad del saber* se extiende sobre los parámetros de construcción de conocimiento y todos sus campos de incidencia (la academia, la escuela, los intelectuales y, más concretamente, los diversos procesos de valoración epistemológica), donde las nociones de objetividad y veracidad van de la mano de una episteme ligada a la supuesta sutura de lo racional, lo ilustrado y todos sus dispositivos académicos, los cuales, a su vez, sirven a la legitimación de lo moderno y occidental como marcos hegemónicos de sentido.

Estos dispositivos de colonialidad se inscriben en dos campos situacionales centrales a tener en cuenta para un abordaje decolonial o poscolonial. Primero, tal como mencionamos, ellos dan cuenta de que los procesos de colonialidad no culminaron con las empresas independentistas, sino que la conquista del “nuevo mundo” fue solo el epicentro de un proceso que venía gestándose desde antes, con las transformaciones en las lógicas imperiales europeas que se extienden hasta hoy día, y donde los valores, jerarquizaciones y cosmovisiones occidentales pasaron a ser parte de la amalgama social latinoamericana, así como de todo el mundo globalizado. En segundo lugar, no se puede entender el afianzamiento y alcance de la modernidad fuera del marco de la colonialidad. En otras palabras, la construcción y sujeción del “Otro-colonial” fueron condiciones para el establecimiento de la modernidad, tanto a nivel cosmovisional como institucional y geopolítico.

En este trabajo nos concentraremos más específicamente en el estudio de la tercera categoría, es decir, la *colonialidad del saber*, y cómo ella actúa dentro del contexto descrito en torno a los actuales escenarios sociopolíticos y culturales. Desarrollaremos algunos de los replanteos que han ofrecido los pensadores alrededor del llamado “giro decolonial”, más concretamente los aportes de los intelectuales vinculados al “Programa de

investigación modernidad/colonialidad”⁶ en torno a una revisión de las comprensiones epistemológicas imperantes en el continente latinoamericano (desde una perspectiva global) y los diversos modos de construcción de un conocimiento-otro como crítica, no solo de los marcos epistemológicos hegemónicos, sino también de las implicancias sociopolíticas y culturales que tiene tanto en sus versiones coloniales como desde los procesos de descolonización propuestos para su deconstrucción y replanteamiento. A partir de aquí, examinaremos muy brevemente dos campos centrales a ser analizados desde esta óptica: el lugar del intelectual y el de las instituciones académicas y educativas.

I. Hacia una epistemología decolonial para un conocimiento-otro

La identificación de la colonialidad del saber plantea que las dinámicas epistemológicas van siempre de la mano de los procesos sociopolíticos (colonialidad del poder) y de los mecanismos de construcción identitaria (colonialidad del ser). Más concretamente, se evidencia la existencia de un conjunto de comprensiones epistémicas que responden a los encuadres simbólicos, discursivos, ideológicos y cosmovisionales de los contextos geopolíticos actuales, en lo que refiere a la promoción de valores morales, culturales y políticos representativos de las lógicas (no solo grupos) poscoloniales.

Algunas de las características de este marco epistémico son las siguientes:

- Tiene su origen en 1492 con la conformación del sistema-mundo capitalista, donde la separación entre lo humano y la naturaleza comienza a ser subalternizada; es

6 Arturo Escobar, “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?”, en Edgardo Lander, *La colonialidad del saber*, Buenos Aires, CICCUS/CLACSO, 2011, pp. 131-161.

decir, mientras antes existía una visión más “orgánica” de la realidad –donde naturaleza y humanidad se entendían desde una mayor simetría–, ahora el podio antropocéntrico sobre el medio, típico de la modernidad ilustrada, sirve como fundamento a las lógicas de explotación, no solo sobre la naturaleza sino sobre lo considerado “no humano”, es decir, los pueblos indígenas. Desde esta perspectiva:

... el universo material es como una máquina en la que no hay vida, ni *telos*, ni mensaje moral de ningún tipo, sino tan solo movimientos y ensamblajes que pueden explicarse de acuerdo con la disposición lógica de sus partes. No solo la naturaleza física, sino también el hombre, las plantas, los animales, son vistos como meros autómatas, regidos por una lógica maquínica. Un hombre enfermo equivale simplemente a un reloj descompuesto, y el grito de un animal herido no significa más que el crujido de una rueda sin aceite.⁷

- Esto da lugar a los dualismos típicos de la modernidad, como la distinción sujeto-objeto, que lleva, por un lado, a la construcción de un Sujeto universal como plataforma antropológica eurocéntrica de la modernidad⁸ que

7 Santiago Castro-Gómez, “Deconolizar la Universidad: La *hybris* del punto cero y el dialogo de saberes” en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una verdad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007, pp. 83.

8 Edgardo Lander (“Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en *La colonialidad del saber*, Buenos Aires, CICCUS/CLACSO, 2011, p. 26) propone cuatro características de la modernidad: una visión universal de la historia asociada a la idea de progreso, la “naturalización” tanto de las relaciones sociales como de la “naturaleza humana” desde una perspectiva liberal-capitalista, la naturalización u ontologización de las diversas separaciones propias de dicha sociedad, y la necesaria superioridad del saber de dicha sociedad por sobre cualquier otra. Cfr.

deslegitima cualquier otro modo de subjetividad que no sea occidental, y por otro, a la construcción de un proceso de clasificación sociocultural que ubica al ser humano (desde su definición eurocéntrica) en un estatus de dominio sobre el resto de las realidades, objetos, universos, cosmovisiones y otros pueblos.

- La “superioridad” auto atribuida por la mentalidad moderna, de su estatus ontológico identitario, y la idea de progreso en las naciones coloniales, sitúa el racionalismo ilustrado y el positivismo científico como los epicentros universales de la construcción del conocimiento. Dicha epistemología predomina en las prácticas de clasificación deductiva, las determinaciones positivistas, la ubicación de la razón como el epicentro del saber y de la ciencia como poseedora de la “verdad” absoluta, transparente y neutral, que a su vez representa la naturalización de las propias relaciones sociales.⁹
- De aquí que toda epistemología no racional o inductiva, ligada a otros campos de la sensibilidad humana –el arte, lo estético, lo oral, la narrativa, etc.- son comprendidos como modos primitivos o secundarios, por lo cual distan de ser estimadas como posibles mediaciones epistémicas y formas de intervenir en la realidad. Esto involucra, además, la exclusión de toda propuesta epistémica alternativa que no responda a los cánones de la racionalidad, deductividad y positivismo modernos.

Castro-Gómez, “Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’” en Edgardo Lander, *La colonialidad del saber*, Buenos Aires, CICCUS/CLACSO, 2011, pp. 163-179.

- 9 Edgardo Lander, “Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en *La colonialidad del saber*, Buenos Aires, CICCUS/CLACSO, 2011, pp. 15-44; Michel Foucault, *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, pp. 33-127.

Por todo esto, una descolonización del saber debe ir de la mano de una descolonización epistemológica. Más aún, cualquier proceso de construcción de conocimiento conlleva intrínsecamente un *locus* de operatividad sociopolítica. Como afirma Luis Claros¹⁰: “toda disputa por la significación del mundo es una lucha política, y la epistemología, en la medida que encuentra su razón de ser en la crítica de las diferentes formas de significar el mundo, es parte de la lucha política”. En esta línea, por ejemplo, fueron los *estudios subalternos*¹¹ los primeros en plantear la búsqueda de nuevos códigos en los ejercicios académicos. El campo más desarrollado por este colectivo fue el de una nueva historiografía que ponga entre paréntesis los legados históricos coloniales, a través del rastreo de relatos, narrativas e “pequeñas historias” que fueron dejadas de lado por la “historia oficial” de los imperios sobre los pueblos subalternizados. Significa aplicar un ejercicio de rescate de fragmentos que hagan colapsar la universalización de los procesos académicos monopólicos, a partir de los cuales se pretende sostener narrativas políticas coloniales a costa del silenciamiento de las disidencias cotidianas. En términos de Prakash¹², “no existe otra alternativa que la de habitar la disciplina, escarbar en los archivos y empujar hacia los límites el conocimiento histórico para convertir contradicciones, ambivalencias y lagunas, en fundamento para su re-escritura”.

Todo esto implica reconocer la complejidad de las dinámicas de poder y su necesaria deconstrucción a partir de las inconsistencias y contingencias inherentes a ellas. Así como se

-
- 10 Luis Claros, *Colonialidad y violencias cognitivas. Ensayos políticos-epistemológicos*, La Paz, Muela del Diablo, 2011, p. 6.
 - 11 Raul Rodríguez Freire, *La (re)vuelta de los estudios subalternos. Una cartografía a (des)tiempo*, Chile, Ocho Libros, 2011.
 - 12 Gyan Prakash, “Los estudios de la subalternidad como crítica post-colonial”, en *Debates Post Coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, Bogotá, SEPHIS, 2007, p. 366.

registra lo subrepticio o la microfísica de los poderes (o sea, de cómo dichas dinámicas permean no solo a través de jerarquías y procesos de subida/bajada, arriba/abajo, central/periferia, sino también –y especialmente– en modos de convivencia, construcciones subjetivas e instancias cotidianas), de la misma manera se evidencian caminos alternativos y heterogéneos de resistencia y contra-poder que parten desde construcciones de sentido y conocimiento heterodoxas, entre las fisuras del mismo “sistema”.

Esto deriva precisamente en la emergencia de nuevos marcos epistemológicos. Boaventura de Sousa Santos¹³ propone analizar estas instancias desde lo que denomina como una *sociología de las ausencias* (que dé cuenta de la diversidad de formas de conocimiento abandonadas) y una *sociología de las emergencias* (como espacio para articular la pluralidad de opciones presentes), a partir de las siguientes características, que representan el *paradigma emergente*: todo conocimiento científico natural es científico social, todo conocimiento es total y local, todo conocimiento es autoconocimiento, todo conocimiento científico busca constituirse en sentido común¹⁴. Este autor denomina dicho proceso como el paso de un *pensamiento abismal*, característico de la modernidad (donde el conocimiento occidental despliega un sistema de distinción entre lo visible e invisible, quedando esto último excluido como posible fundamento del conocimiento frente a la imposibilidad de la copresencia de ambos elementos), a uno *posabismal* como pensamiento ecológico (o “ecología de saberes”), donde los procesos epistemológicos son tan variados como la pluralidad de experiencias histórico-culturales¹⁵. Sobre las propuestas epistémicas alternativas y

13 Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del sur*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.

14 *Ibid.*, pp. 31-57.

15 Boaventura de Sousa Santos, *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires, Prometeo libros/CLACSO, 2010, pp. 11-44.

críticas planteadas desde las lecturas decoloniales, el trabajo de Walter Mignolo¹⁶ es uno de los más reconocidos. Este filósofo argentino define *colonialidad* como una compleja matriz donde se entrelazan diversos niveles (economía, autoridad, naturaleza, género y sexualidad, subjetividad y conocimiento), sostenida en tres pilares: el conocer (epistemología), el entender o comprender (hermenéutica) y el sentir (*aesthesis*). Por otro lado, traza la existencia de una relación entre colonialidad y racionalidad moderna, definiendo esta última como la construcción de una totalidad que anula toda diferencia o posibilidad de cimentación desde otras totalidades. Aunque existe una crítica de estas dinámicas en autores posmodernos (cuya vertiente en este campo de estudio es el poscolonialismo), ella queda circunscripta a la historia de Europa y la historia de las ideas europeas. Por ende, dichas teorías no alcanzan a ser lo suficientemente heterónomas para un cuestionamiento indefectible a la modernidad y las lógicas occidentales monopólicas, ya que no logran desestabilizar las configuraciones e imaginarios coloniales inscritas en la profundidad de las matrices epistémicas de Occidente.

Por todo esto, se requiere de un *proyecto descolonial* como *instancia programática de desprendimiento* o *delinking* de las categorías de conocimiento colonial. Mignolo¹⁷ realiza una diferenciación entre emancipación (como enmarque liberal que atiende a las pretensiones de la burguesía) y liberación (como categoría más amplia que busca caminos de desprendimiento con el proyecto emancipador europeo). El concepto de descolonización, según Mignolo, va aún más allá de la liberación, ya que implica tanto a colonizadores como a colonizados (como proponía Fanon), por lo que incluye en sí la emancipación/liberación. Pero como la emancipación es un proyecto moderno ligado a la burguesía

16 Walter Mignolo, *Desobediencia epistémica*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2010; e *Historias locales/diseños globales*, Madrid, Akal, 2013.

17 Walter Mignolo, *Desobediencia epistémica*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2010.

liberal europea, el camino se encuadra en la liberación/descolonización, que incluye el concepto racional de emancipación.

De aquí propone una *estrategia de desprendimiento*, que comprende la desnaturalización de los conceptos y los campos conceptuales de la colonialidad. Esto no significa ignorar o negar lo que no se puede negar, es decir, el peso real de las estructuraciones geopolíticas afianzadas en los tuétanos de los sistemas imperantes, sino utilizar las estrategias imperiales con propósitos decoloniales. En otros términos, es hacerle el juego al sistema con sus propias reglas. El *desprendimiento* también involucra descreer que la razón imperial puede dar por sí misma una razón liberadora (como por ejemplo las propuestas de descolonización que utilizan el marxismo, que no representan un desprendimiento radical sino más bien una “emancipación radical”, ya que el marxismo ofrece un “contenido” distinto pero no así una “lógica” distinta).

El proyecto de descolonización propone un desplazamiento de la hegemonía teológica y egológica del imperio hacia una geopolítica y una corpológica del conocimiento que nace de una desclasificación y desidentificación de los sujetos imperialmente negados, como una política y epistemología que disloca el control político y económico del neoliberalismo y el capitalismo, ambos marcos del proyecto imperial. El proceso de descolonización comienza cuando los actores que habitan las lenguas y las identidades negadas por el imperio toman conciencia de los efectos de la colonialidad en el ser, el cuerpo y el saber. Esto no significa evocar un elemento/actor/proyecto externo cuasi mesiánico, sino a la inscripción de una *exterioridad* que visibilice la diferencia del *espacio de la experiencia* y el *horizonte de expectativas* inscriptos en el espacio colonial. Vale aclarar que la propuesta de Mignolo está lejos de un relativismo cultural. Lo que presenta, más bien, es el cuestionamiento de un posicionamiento desde las fronteras divisorias; o sea, la frontera que une y separa la modernidad/colonialidad.

Aquí la propuesta central de su obra: *el pensamiento fronterizo*. Esta epistemología evoca a la pluriversidad y diversidad de la dinámica entre los espacios de experiencia y los horizontes de expectativa suscriptos en el espacio colonial/moderno. El pensar fronterizo insiste en que la descolonización no vendrá de los conflictos suscitados desde la coerción imperial, sino por los espacios de experiencia y los horizontes de expectativa generados en la diferencia colonial, es decir, desde las experiencias subalternas hacia dentro de la convivencia con el sistema. El pensamiento crítico decolonial conecta la pluriversidad de las experiencias encerradas en los marcos coloniales con el proyecto universal del desprendimiento constante de los horizontes imperiales, lo cual construye una propuesta que va más allá de la implementación de un modelo dentro de las categorías modernas (derecha, centro, izquierda), sino la puesta en evidencia de los espacios subversivos inscriptos en la acción de los agentes colonizados entre las fisuras del sistema imperial, que ponen de manifiesto otros modos de ser, de convivir, de hacer política, de comprender el mundo, de *performances*, de construcción de saberes, habitando inclusive el propio sistema colonial.

Con este concepto, lo que Mignolo plantea es que la colonialidad del saber puede ser deconstruida, cuestionada y “contaminada” desde adentro, potenciando la “diferencia colonial” como una manera de “implosionar” el saber hegemónico desde sus mismas coyunturas, es decir, desde una *diferenciación interna*¹⁸. “La diferencia colonial, en otras palabras, opera en dos

-
- 18 Podríamos acercar esta idea con el concepto de *frontera interna que fisura el pueblo*, propuesta por Ernesto Laclau. Esta frontera abierta por la dinámica de los significantes flotantes debilita los vínculos entre las partes que lo componen y permite el movimiento de las cadenas *equivalentiales*. En sus palabras: “solo hay populismo si existe un conjunto de prácticas político-discursivas que construyen un sujeto popular, y la precondition para el surgimiento de tal sujeto es, como hemos visto, la construcción de una frontera interna que divide el espacio social en dos campos. Pero la lógica de esa división es establecida, como

direcciones: rearticulando las fronteras interiores vinculadas a los conflictos imperiales y rearticulando las fronteras exteriores, dotando a la diferencia colonial de nuevos significados”¹⁹

Por su parte, la pedagoga Catherine Walsh da un paso más sobre esta idea, esbozando la necesidad no solo de implosionar desde una diferencia fronteriza dentro de los sistemas imperantes, sino más bien desde lo que denomina como *posicionamiento crítico fronterizo*. Es decir, la diferencia no solo se instala como una contaminación interna (o sea, tomando y resignificando elementos del saber colonial), sino también desde otro-lugar, desde una epistemología completamente nueva, con características propias, que más allá de su relevancia, extensión o condición, cuestiona, con su sola presencia, la hegemonía del saber monopólico. En sus palabras²⁰:

Pensar desde la diferencia colonial se requiere poner la mirada hacia las perspectivas epistemológicas y subjetividades subalternizadas y excluidas; es interesarse con otras producciones –o mejor dicho, con producciones “otras”– del conocimiento que tienen como meta un proyecto distinto del poder social con una condición social del conocimiento también distinta. “Otro”, en este sentido, ayuda a marcar el significado alternativo o diferente de esta producción y pensamiento.

Los posicionamientos de Mignolo y Walsh traslucen dos perspectivas presentes dentro del giro decolonial, pero que

sabemos, por la creación de una cadena equivalencial entre una serie de demandas sociales en las cuales el momento equivalencial prevalece por sobre la naturaleza diferencial de las demandas. Finalmente, la cadena equivalencial no puede ser el resultado de una coincidencia puramente fortuita, sino que debe ser consolidada mediante la emergencia de un elemento que otorga coherencia a la cadena por significarla como totalidad. Este elemento es lo que hemos denominado *significante vacío*”. Ernesto Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2005, p. 64.

19 Mignolo, *Historias locales/diseños globales*, Madrid, Akal, 2013, p. 112.

20 Walsh Catherine, *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*, Quito, Abya Yala, 2005, p. 21.

no son necesariamente excluyentes una de la otra. Mientras la propuesta de Mignolo plantea una crítica a las epistemes hegemónicas a partir del resquebrajamiento que produce la diferencia colonial en el discurso operante, Walsh enfatiza más bien sobre un posicionamiento-otro que se focaliza más en la localidad epistemológica que en un efecto fronterizo dentro de los marcos hegemónicos. Podríamos considerar que dicho posicionamiento-otro no sería posible sin la lógica de diferencialidad colonial que deconstruye las fronteras del sistema-mundo y que dan cuenta de la emergencia de esas localidades alternativas y contra-hegemónicas, como tampoco podríamos identificar dicha diferencia sin un lugar-otro que revele una lógica que subvierte los sentidos establecidos. Como resume Zulma Palermo²¹, una epistemología decolonial trata de un pensamiento que se construye *desde otro lugar*, con un *lenguaje otro*, sostenido en una *lógica otra* y concebido desde las fronteras del sistema mundo colonial-moderno. Para ello se asienta tanto en la crítica al occidentalismo-eurocentrismo desde su condición marginal a él y por lo tanto no etnocida, como en la crítica a la misma tradición excluida en la que se radica pero que requiere ser revisada.

Una categoría que podría concentrar estos abordajes es lo que Gayatri Spivak²², indagando sobre el concepto de “conciencia del subalterno”, ha denominado como *uso estratégico de la teoría*. Spivak sostiene que la idea de “conciencia” en los estudios subalternos por momentos se acerca a una representación metafísica que nada dista de las nociones postilustradas

21 Zulma Palermo, “Conocimiento ‘otro’ y conocimiento del otro en América Latina” Estudios - Centro de Estudios Avanzados. Universidad Nacional de Córdoba [online], n. 21 [citado 2017-12-26], 2009, p. 3. [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_issues&pid=1852-1568&lng=en&nrm=iso].

22 Gayatri Spivak, *En otras palabras, en otros mundos. Ensayos sobre política cultural*, Buenos Aires, Paidós, 2013, pp. 327-348.

modernas y occidentales, que representan las identidades individuales y colectivas de manera esencialista y suturada. Pero en realidad, esta irrupción de lo subalterno en medio de la “historia universal” contada desde la lógica de los sectores de poder –las cuales intentan imponer una historiografía naturalizada y progresiva–, en realidad actúa como un *efecto de sujeto* que dessutura la hegemonía de los agentes “oficiales”, desplaza los lenguajes universales e interrumpe la linealidad de los hechos que pretenden universalizar los relatos.

Este uso estratégico de la teoría asume dos elementos. Primero, la deconstrucción²³ de las epistemes coloniales a través de una *reutilización irónica y subversiva* de sus categorías fundamentales, con el objetivo de “tergiversar” y “contaminar” su estatus ontológico, y de esa manera cuestionar su figura universal. Segundo, la emergencia de lo subalterno implica una lógica de localización que percibe las dinámicas epistemológicas como el reconocimiento y empoderamiento de la pluralización de los modos de construcción de conocimiento. Ampliando este segundo elemento, valga considerar que los procesos de localización se relacionan directamente con el lugar del sujeto en el giro decolonial²⁴, no solo como categoría analítica referente al individuo social o colectivo, sino principalmente como representación de la emergencia de dislocaciones y movimientos hacia dentro de los conjuntos sociales, que desestabilizan los lugares epistémicos

23 Aquí seguimos el siguiente concepto de “deconstrucción” sugerido por Gayatri Spivak, *op. cit.*, p. 334: “Esta es la mayor virtud de la deconstrucción: cuestionar la autoridad del sujeto que investiga sin paralizarlo, transformando persistentemente las condiciones de imposibilidad en posibilidad”.

24 Nicolás Panotto, “Sujetos políticos y espacios poscoloniales. Un análisis del movimiento de la ‘Juventud K’”, en *Newsletter Facultad de Ciencias Sociales*, 2012, pp. 1-10.

monopólicos²⁵. Esto significa comprender las ciencias sociales “a partir de los procesos de subjetivación y del lugar de una ‘diferencia creativa’, que a su vez significa reconocer instancias de tensión, resistencia e interacción de mundos”.²⁶

Nuevamente, es importante señalar que la noción de sujeto debe permanecer siempre abierta, sin pretensiones de caer en definiciones universales, inclusive cuando apela al sentido de alteridad, pluralidad o diversidad. De aquí que las propias nociones de identidad, emergencia subjetiva o el propio sentido de conocimiento-otro, debe dejar habilitada esa *brecha de indecibilidad* que no resiste clasificación, o al menos no una categorización clara y homogénea, no solo para proyectar sus posibilidades de ser nominado fuera de los órdenes de representación, sino también para irrumpir las propias formas de enunciación establecidas, tanto en el campo de lo hegemónico como de lo heterodoxo. Como recuerda Nelly Richard:

... si la identidad y la diferencia son categorías en proceso que se forman y se rearticulan en las intersecciones –móviles y provisionarias– abiertas por cada sujeto entre lo dado y lo creado; si la identidad y la diferencia no son repertorios fijos de atributos naturales sino juegos interpretativos que recurren a múltiples escenificaciones y teatralizaciones, no deberíamos dejar que el requisito de una ‘política de representación’ clausure todas las brechas de indefinición que mantienen –felizmente– las

25 Maurizio Lazzarato, “El acontecimiento y la política. La filosofía de la diferencia y las ciencias sociales”, en Mónica Zuleta; Humberto Cubides; Manuel Roberto Escobar (eds), *¿Uno solo o varios mundos? Diferencia, subjetividad y conocimientos en las ciencias sociales contemporáneas*, Bogotá, Universidad Central, 2007, pp. 23-36.

26 Mónica Zuleta, Humberto Cubides, Manuel Roberto Escobar (eds.), *¿Uno solo o varios mundos? Diferencia, subjetividad y conocimientos en las ciencias sociales contemporáneas*, Universidad Central, Bogotá, 2007, pp. 15-20.

categorías en suspenso cuando el conocimiento o la verdad que las piensan eligen asumirse incompletos.²⁷

Podríamos resumir lo dicho hasta aquí afirmando que una epistemología fundada en el pensamiento-otro conlleva tres aspectos centrales, que a su vez implican tres instancias críticas con la colonialidad del saber. Primero, el conocimiento es siempre una búsqueda en medio de los hiatos de la propia realidad, que la atraviesan como indagación siempre abierta, y que emerge como una representatividad pasajera de la *indecibilidad* que lo atraviesa. Por ende, la teoría nunca constituye un conjunto normativo de explicaciones y determinaciones universalizables, sino intuiciones transitorias sobre la realidad y exploraciones que nunca se dan por una simple intuición racional, sino que es motivada por preocupaciones sociales, perspectivas ideológicas y marcos políticos y culturales.

Segundo, es una epistemología que rompe la dicotomía entre teoría y praxis. Esta distinción colonial ha servido para diversas causas: desde legitimar clasificaciones de estratificación social (academia vs política, occidente como productor de conocimiento vs tercer mundo como ejecutor), hasta la división entre objeto-sujeto, que ha fundamentado la cosificación de la realidad y la abstracción neutralizante de los enunciados científicos. Una epistemología desde el pensamiento otro entiende a la praxis como el “horizonte de empleo de la teoría”²⁸, donde historia y construcciones de sentido no son dos dimensiones separadas que pertenecen ontológicamente a campos distinguibles (como

27 Nelly Richard, “Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo: discurso académico y crítica colonial”, en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1998, p. 199.

28 Luis Claros, *Colonialidad y violencias cognitivas. Ensayos políticos-epistemológicos*, La Paz, Muela del Diablo Editores, 2011, p. 107.

puede ser praxis/política y teoría/academia) sino instancias que no pueden comprenderse una sin la otra. La teoría es un conjunto de enunciados pero que a su vez “presiona” la representación establecida de la praxis, así como la dinámica de esta última cuestiona cualquier conjunto cognitivo.²⁹

Por último, esta epistemología no pretende ser el reflejo de un universo establecido donde hay que “descubrir” sus características y procesos, ya definidos por un estatus ontológico inamovible. Más bien, las teorías son la muestra de una pluralidad de universos. Más aún, como hemos afirmado, las propias dinámicas epistemológicas son en sí mismas construcciones de “universos otros”, ya que su ejercicio no solo analiza y categoriza, sino que articula, crea y subvierte.³⁰

Un último aspecto concerniente a una epistemología decolonial es lo que podríamos llamar como *sentido de localización epistémica*. Lo central en esta discusión es resaltar *la relevancia de la pluralidad de localizaciones desde donde deconstruir los sentidos epistémicos monopólicos*. Analicemos uno de los elementos desarrollados por el giro decolonial, a saber, las maneras en las que *lo latinoamericano* se transforma en un significante polivalente, que puede servir como una categoría crítica, aunque también corre el peligro de ser reapropiada por las categorizaciones académicas monopólicas.

29 “Al uso crítico de la teoría no le interesan los contenidos específicos de la teorías, sino su especificación en relación con las posibilidades de acción en el presente, de ahí que el uso crítico niegue el establecimiento a largo plazo de cualquier contenido teórico específico. La intención de todo este planteamiento es la revitalización del sujeto en tanto insubordinación consciente en lo dado, en tanto lucha frontal contra las diferentes formas de la fetichización”. Luis Claros, *op. cit.*, p. 108.

30 Arturo Escobar, “Mundos y Conocimientos de otro modo”, en *Tabula Rasa*, Bogotá, Colombia, N.º 1, 2003, pp. 51-86; y Mónica Zuleta, Humberto Cubides, Manuel Roberto Escobar (eds), *¿Uno solo o varios mundos? Diferencia, subjetividad y conocimientos en las ciencias sociales contemporáneas*, Bogotá, Universidad Central, 2011, pp. 37-52.

La pregunta filosófica [afirma Castro-Gómez]³¹ que es impuesta sobre nosotros por el presente, ya no es, entonces, lo que debemos hacer para entrar o salir de la modernidad, sino a través de qué prácticas hemos sido inventados como agentes colectivos (latinoamericanos, colombianos, mexicanos, brasileños, etc.), quien “entra” o “sale de” algo llamado “modernidad”.

Aquí vemos que lo importante es la identificación de los *locus* de enunciación y, más concretamente en este caso, en cómo la identidad latinoamericana se transforma en un significante de disputa, donde su representación entra en litigio con aquello a lo que hace espejo. Es decir, aquí nos adentramos al mismo problema que advirtió Edward Said con respecto a las representaciones entre oriente-occidente, a lo que también podríamos agregar las disputas de sentido entre modernidad-posmodernidad, eurocentrismo-latinoamericanismo, entre otras.

El problema de fondo sobre estos procesos tiene que ver con los peligros de las *esencializaciones* categoriales, la obliteración de los sujetos presentes en estos marcos y la falta de consideración sobre las dinámicas de poder que están presentes entre estas determinaciones, definiciones y reappropriaciones. En palabras de Nelly Richard:³²

Si bien lo latinoamericano parece gozar, en el nuevo contexto postcolonial, de la ventaja epistemológica de simbolizar una alternativa descolonizadora a la vez que del privilegio ético de

31 Santiago Castro-Gómez, “Latin American Philosophy as Critical Ontology of the Present: Themes and Motifs for a ‘Critique of Latin American Reason’”, en Eduardo Mendieta (ed.), *Latin American Philosophy. Currents, Issues, Debates*, Bloomington, Indiana University Press, 2003, p. 73.

32 Nelly Richard, “Intersectando Latinoamérica con el Latinoamericanismo: discurso académico y crítica colonial”, en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1998, p. 192.

expresar el compromiso social con los desfavorecidos, parecería también que dicha ejemplaridad solo se radicaliza a la condición de que lo latinoamericano permanezca en una situación de conciencia preteórica o subteórica, marginado entonces de las batallas de códigos metropolitanos que decretan y sancionan el significado de América Latina.

Hablando de los posibles reduccionismos que pueden asumir los estudios latinoamericanistas desde la clasificación académica europea, Richard también afirma que la conceptualización de “lo latinoamericano” debe ubicarse como un signifiicante flotante, que circule entre los bordes de las definiciones con pretensión de universalidad y los lugares epistémicos concretos donde se lo evoque. En sus palabras³³:

Esto quiere decir que el latinoamericanismo lleva “lo latinoamericano” a desplazarse hoy por un ambiguo mapa de localidades corridas entre centro (la academia metropolitana) y periferia: los bordes de conflictiva diseminación del conocimiento global elaborado sobre América Latina, y de tensional reinscripción de sus enunciados en situaciones locales de confrontación táctica. Las ambigüedades y contradicciones de ese mapa nos exigen repensar más finamente que nunca el valor de cada localización teórica, es decir, la condición de experiencia surgida, para cada uno de nosotros, del acto de pensar la teoría insertos en una determinada localidad geocultural a través de la relación –construida– entre emplazamiento de sujeto y mediación de códigos, entre ubicación de contexto y posición de discurso.

En resumen, este ejemplo nos sirve para ver que los procesos de localización de las construcciones de conocimiento dan cuenta de las fisuras de la colonialidad del saber, como también de la importancia de los *procesos de subjetivación* como epicentro

33 *Ibid.*, p. 186.

para un conocimiento-otro. De esta manera, las nociones de diferencia y diversidad pasan al ser no solo valores de configuración epistémica, sino además operaciones que cuestionan las prácticas e imaginarios monopólicos sobre la academia y las valoraciones culturales del saber. Como resumen Zuleta, Cubides y Escobar:

Las ciencias sociales tienen por delante una tarea importante. Ya no se trata de pensar en el individuo y a la organización con miras a consolidar las sociedades de bienestar regidas por la obediencia, sean ellas socialistas o capitalistas. Más bien se trata de construir mundos en donde la diferencia se convierta en el engranaje que articule las multiplicidades y no las totalice. Se trata de inventar mundos que se articulen entre sí por la singularidad y la potencia, y que no se rijan por operaciones de homogeneización destinadas a convertir a los seres y sus ordenamientos en una misma cosa, ni por operaciones de control encaminada a individualizar a estos seres de acuerdo con indicadores, para que, solo así, participen de “lo político”.³⁴

II. La institucionalidad de una epistemología-otra: la figura del intelectual decolonial y la construcción de pedagogías disruptivas

A partir de lo expuesto, pasemos a analizar dos figuras o campos vinculados al giro decolonial y su crítica epistémica: el rol de los intelectuales y una reconceptualización de las instituciones académicas. Antes de hacerlo, desarrollemos un elemento crítico dentro de estas corrientes, como es el lugar que otorgan a las teorías europeas. Mignolo afirma que el “pensamiento posmoderno” intenta ser un discurso liberador, pero sigue manteniendo un encuadre que dista de crear un real

34 Mónica Zuleta, Humberto Cubides y Manuel Roberto Escobar (eds.), *¿Uno solo o varios mundos? Diferencia, subjetividad y conocimientos en las ciencias sociales contemporáneas*, Bogotá, Universidad Central, 2007, pp. 14-15.

desprendimiento con la lógica colonial. Por ello, afirma que aunque la modernidad no es un fenómeno estrictamente europeo, su retórica es construida por filósofos, académicos y políticos europeos. La modernidad, entonces, involucra una colonización del tiempo y del espacio, donde se delimita la frontera con un Otro autodeterminante de la propia identidad europea. Además, Mignolo³⁵ sostiene que la gran diferencia entre una teoría crítica posmoderna y occidental, y otra subalterna y decolonial, es que los pensadores ubicados en el primer grupo no experimentan lo que es una “diferencia colonial”, por lo que sus discursos inevitablemente responderán a las cosmovisiones coloniales y, por ende, le serán funcionales en alguna medida.

Mignolo³⁶ plantea también que uno de los elementos demarcatorios entre el giro decolonial y las corrientes poscoloniales son las *fuentes* desde las que se alimentan cada una. El pensamiento poscolonial –representado, por ejemplo, por Edward Said, Gayatri Spivak y Homi Bahbah–, persigue corrientes que responden al “pensamiento posmoderno francés”, como Michel Foucault, Jacques Lacan y Jacques Derrida. Por su parte, la propuesta decolonial trabaja con textos críticos de principios de la Conquista como Guamán Poma de Ayala, fuentes de literatura latinoamericanista, escritos de política radical como Franz Fanon, Rigoberta Menchú, Amílcar Cabral, entre otros. Según Mignolo, el poscolonialismo, siguiendo esas líneas, “opera básicamente en la academia europea y estadounidense” y, por ende, de alguna manera, terminan legitimando las lógicas epistémicas occidentales. Lo llamativo en este caso es que a pesar de la veracidad que podríamos admitir de estas críticas, los principales representantes del giro decolonial también parten de escuelas europeas para desarrollar puntos centrales de su andamiaje, especialmente la teoría crítica frankfurtiana, el existencialismo heideggeriano o relecturas del

35 Walter Mignolo, *Desobediencia epistémica*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2010, p. 111 y ss.

36 *Ibid.*, p. 14.

marxismo clásico. Entonces, ¿dónde reside el problema real: en el uso de fuentes europeas, o solo de algunas de ellas, más concretamente las de corte posestructuralista o “posmoderno”?

Partiendo de la misma crítica que hace el giro decolonial sobre la multilocalidad de las dinámicas de poder, ¿podríamos afirmar que la voz crítica de un filósofo se ve desprestigiada o limitada por habitar en un espacio comprendido fuera de la diferencia colonial? Por otro lado, un filósofo o pensador crítico, por el solo hecho de hallarse dentro de la diferencia colonial como *locus* de enunciación (no necesariamente epistemológico), ¿le da naturalmente capacidad crítica? No necesariamente. Ya sabemos de la existencia de muchas pensadoras y pensadores que habitan la diferencia colonial, y a pesar de ello son reproductores de las epistemes modernas y europeizantes (inclusive reconociéndose distanciadas de ellas).

Estas advertencias que hace Mignolo, y otras personas, sobre los posibles reduccionismos e irrelevancias sociopolíticas y críticas de las filosofías llamadas “posmodernas” o “europeas”, requieren ser matizadas, no con una intención apologética, sino para ubicar una posible articulación epistemológica con vistas a una reimaginación sociopolítica de impacto global e intercultural. Muchas veces las fronteras demarcadoras de la academia decolonial con la europea no son tan reales como se plantea, o a lo sumo se traza una distinción que al final no es tan real. Por ejemplo, ¿existe gran diferencia entre el concepto de “pensamiento entre-medio” de Homi Bhabha³⁷ y el “pensamiento fronterizo” de Walter Mignolo? En términos de *localización*, sin duda, y allí la riqueza en la especificidad del giro decolonial, de abordar temáticas que conciernen al *locus* latinoamericano. Pero en cuanto a las categorías epistémicas, podemos encontrar muchos puntos en común. En este sentido, consideramos que una resistencia a las corrientes académicas

37 Homi K. Bhabha, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002; y mismo autor (comp.), *Nación y narración: entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010

poscoloniales –fundamentadas en posicionamientos epistémicos distintos, cuando en realidad parece ser más bien una tensión en términos filosóficos más concretos en torno al contenido– puede llevarnos a dejar de lado categorías y abordajes que serían sumamente valiosos para el giro decolonial, y más aún, para entablar diálogos globales con la misma intención: cuestionar el monopolio epistemológico moderno y las dinámicas de poder a las que fundamenta.³⁸

Más allá de estas advertencias, sí podemos encontrar un conjunto de elementos que diferencian los puntos de partida de ambos proyectos. Mientras los estudios subalternos y poscoloniales se focalizan en las disciplinas de la literatura y la historiografía, el giro decolonial se adentra con mayor profundidad en estudios culturales, económicos y políticos. Lo que queremos llamar la atención es más bien que las propias categorías analíticas de la epistemología poscolonial podría ser de gran aporte para profundizar abordajes hacia dentro del giro decolonial, y viceversa. Vemos aquí que las tensiones se dan más en el campo de la representación de las localizaciones (¿y tal vez de relaciones de poder académico?) que en divergencias sustanciales en términos epistémicos.

Volviendo a los campos que deseamos analizar en esta sección, con respecto al rol de los intelectuales las perspectivas poscoloniales y decoloniales se han nutrido en gran medida con el concepto de “intelectual orgánico” gramsciano. Por ejemplo, Edward Said trazará dos elementos centrales de esta figura: primero, que el intelectual siempre posee inherentemente un rol político, no solo desde el contenido de lo que aborda sino por el lugar social que posee su persona. Y segundo, que la práctica

38 Karina Bidaseca, Alejandro De Oto, Juan Obarrio, Marta Sierra, “Los estudios poscoloniales en América Latina. Para un diálogo desde el sur”, en Karina Bidaseca, Alejandro De Oto, Juan Obarrio, Marta Sierra (eds), *Legados, genealogías y memorias poscoloniales. Escrituras fronterizas desde el Sur*, Buenos Aires, Ediciones Godot, 2014, pp.19-29.

intelectual conlleva intrínsecamente una instancia disruptiva y crítica con respecto a los conocimientos establecidos. “Para lo que menos debería estar un intelectual es para contentar a su auditorio: lo realmente decisivo es suscitar perplejidad, mostrar su rechazo e inclusive ser antipático”.³⁹

Uno de los referentes que más ha trabajado sobre el rol de los intelectuales fue Frantz Fanon. Este pensador, vinculado a la teoría poscolonial y los movimientos antinacionalistas de mitad de siglo xx, plantea que las fuerzas coloniales no solo actúan a través de la imposición de un tipo de cultura, sino que realizan una especie de vaciamiento y tergiversación de la historia de los pueblos, con el intento no solo de realizar un proceso de coerción, sino que los mismos pueblos subyugados lleguen al punto de reconocer que “deben ser salvados de ellos mismos”. Es decir, que es su propia historia la que los lleva donde están, y no la acción de alguna fuerza colonial o foránea. Más bien, estas últimas vienen a salvarlos.

De aquí –sostiene Fanon– el rol del “intelectual colonizado” es sumergirse en las entrañas de su pueblo, con el objetivo de rescatar las narrativas locales, pero no para absolutizar una particularidad, sino ubicarla en un contexto mayor que cuestione la lógica de poder colonial en su dimensión totalitaria. Por esta razón, el intelectual debe posicionarse en un lugar de “universalidad”, es decir, donde retome los elementos de la historia de su pueblo como también de la tradición occidental, con el objetivo de superar los particularismos y nacionalismos, y deconstruir los, así dichos, “mecanismos de control” desde una mirada transversal. De aquí se afirma lo siguiente:

La cultura hacia la cual se inclina el intelectual no es con frecuencia sino un acervo de particularismos. Queriendo apegarse al

39 Edward Said, *Representaciones del intelectual*, Buenos Aires, Debate, 2007, p. 31.

pueblo, se apega al revestimiento visible. Pero ese revestimiento no es sino el reflejo de una vida subterránea, densa, en perpetua renovación (...) El hombre de cultura, en vez de ir en busca de esa sustancia, va a dejarse hipnotizar por esos jirones momificados que, estabilizados, significan por el contrario la negación, la sujeción, la invención. La cultura no tiene jamás la traslucidez de la costumbre. La cultura evade eminentemente toda simplificación. En su esencia, se opone al hábito que es siempre un deterioro de la costumbre. Querer apegarse a la tradición o reactualizar las tradiciones abandonadas es no solo ir contra la historia sino contra su pueblo.⁴⁰

El rol del intelectual, desde esta perspectiva, implica una radicalización del pensamiento local, pero no con el propósito de fomentar una folklorización y exotización de la alteridad a la que responde, sino de evocar una localización que desarticule y disloque las concepciones universalizadas sobre lo cultural y lo político, y con ello disputar las epistemes coloniales, cuyo poder reside no solo en la coerción de una cosmovisión absolutizada, sino en la ubicación de un *locus* subalterno y sus modos de construir conocimiento con un doble objetivo, que parecería paradójico: por una parte, socavar el estatus ontológico de las epistemes universales a través de una confrontación con una alteridad que corroe su monolingüismo⁴¹, pero por otra –tal como Fanon pone de relieve–, disputar la misma lógica absolutizante de los particularismos como entidades homogéneas y dispersas, abriendo así la posibilidad de ser ubicadas como segmentaciones que detentan un estatus de superioridad por sobre otras, a través de la supuesta sutura de sus límites. Por ello, el valor del trabajo intelectual significa traer el valor de la pluralidad y la diversidad, no como un simple ejercicio comparativo o confrontativo, sino para demostrar

40 Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, Buenos Aires, FCE, 1994, p. 204.

41 Jacques Derrida, *El monolingüismo del otro*, Buenos Aires, Manantial, 2012.

que las epistemes se construyen desde una confluencia, mezcla y hasta caótico encuentro de presencias y modos de construcción de sentido.

Se podría afirmar que esta lógica colonial que absorbe a los particularismos culturales tiene mucha relación con la impronta dualista impuesta por la modernidad, la cual excluye lo diverso, confuso, mezclado y hasta incoherente nominándola como una (i)lógica de lo social. Esta operación no solo sirve a la enunciación de localizaciones, sino como representaciones que diluyen las pretensiones de universalidad⁴². Es el llamado de Gloria Anzaldúa por un trabajo intelectual que inste por el mestizaje como dispositivo crítico. En sus palabras:

El trabajo de la *conciencia mestiza* consiste en romper la dualidad entre sujeto y objeto que la mantiene prisionera y mostrar en carne y hueso, y por medio de las imágenes en su obra, cómo se trasciende esa dualidad. El problema entre la raza blanca y la de color, entre hombres y mujeres, se halla en sanar el quiebre que se origina en los cimientos mismos de nuestras vidas, nuestra cultura, nuestros lenguajes, nuestros pensamientos. Un desplazamiento enorme del pensamiento dualista en la conciencia individual o colectiva es el principio de una larga lucha, pero se trata de una lucha que podría, según nuestras mejores esperanzas, conducirnos al fin de la violación, de la violencia, de la guerra.⁴³

De aquí que una decolonización del trabajo intelectual implica la transformación de sus propios códigos. Nelly Richard, analizando los estudios culturales desde la idea de “política de trabajo intelectual” desarrollada por Stuart Hall, afirma que no solo deben transformarse las categorías de conocimiento o

42 Jhon Law, *After Method. Mess in Social Science Research*, London and New York Routledge, 2004.

43 Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La frontera*, Madrid, Capitán Swing, 2017, p. 137.

regímenes de textualidad, sino, por sobre todas las cosas, las reglas de vinculación entre los conceptos teóricos, las formas sociales y las cosmovisiones culturales.

La crítica de la política del trabajo intelectual pasa por este análisis de la palabra en situación que desborda la pura interioridad académica del saber universitario, y que coloca esa palabra en interrelación de conflictivos planos de referencialidad social con los que trenzan sus códigos. Pero la conexión con el afuera necesita también meditar sobre su línea de tránsito entre signo y referente para evitar consignas y redundancias.⁴⁴

El segundo campo a analizar es el de la propia institucionalidad académica. El modelo monopólico de universidad contemporáneo también responde a una mirada colonial sobre la realidad. Las universidades continúan siendo espacios de reproducción de una mirada hegemónica del mundo⁴⁵. En palabras de De Sousa Santos⁴⁶, el problema de la universidad es que se le considera como una institución depositaria de la verdad, precisamente como un modo de legitimar el propio estatus ontológico de la modernidad.

Estos dos elementos dan cuenta de los dos *locus* problemáticos con respecto al mundo académico: el político y sociocultural y el epistemológico (que, por supuesto, no están desconectados).

44 Nelly Richard, "Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo: discurso académico y crítica colonial", en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1998, pp. 198-199.

45 Edgardo Lander, "Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos", en *La colonialidad del saber*, Buenos Aires: CICCUS/CLACSO, 2011, pp.15-44.

46 Boaventura De Sousa Santos, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2012, pp. 225- 284.

Estos campos remiten no solo al *contenido* de la producción académica (sea en términos de investigación o diseños curriculares), sino también a los *sujetos* que lo representan (quiénes enseñan y cuál es el estatus de los agentes representativos). En el modelo universitario vigente prepondera una visión privilegiada del cientificismo positivista, donde inclusive las ciencias sociales pierden su instancia crítica a partir del estudio neutralizado de la reproducción de leyes y modelos que “explican” la “realidad” tal como se presenta, sin ninguna fisura, y donde la figura académica es alguien que posee la distancia subjetiva suficiente, sin intervención de lente ideológico o cultural alguno.

Por todo esto, predomina el modelo del intelectual que se rige en el hallazgo y la codificación, modelo que se ubica paralelamente con las empresas coloniales y las dinámicas de descubrimiento y codificación, sustentadoras de la colonialidad del poder frente a la alteridad. “Los sistemas de clasificación fueron desarrollados específicamente para lidiar con la cantidad de conocimiento nuevo generado por los descubrimientos del ‘nuevo mundo’”⁴⁷. Al término “lidiar”, agregaríamos la idea de dominar, controlar y deslegitimar. Más aún, esto también se evidencia en la poca presencia de académicos de piel negra o indígenas en los recintos universitarios, lo que pone de manifiesto no solo los mecanismos de racialización occidentales, sino también la clausura de epistemes-otras, que valorizan experiencias culturales, mediaciones teóricas, narrativas y objetos heterodoxos. Lo vemos además en la necesidad de las universidades en alcanzar “cupos” para completar sus claustros o personal académico con aquellos “otros” generalmente desplazados del campos, es decir, de los sectores contra-hegemónicos de las representaciones coloniales como son las mujeres, los afrodescendientes, los indígenas, entre otros.⁴⁸

47 Linda Tuhiwai Smith, *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*, Santiago, LOM, 2016, p. 100.

48 Cfr. Rita Segato, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*, Buenos Aires, Prometeo, 2015, pp. 267-193.

Por todo esto, la necesidad de una decolonización de la universidad, es decir, de hacer de ella un espacio que cuestione la mercantilización del conocimiento a través de la instrumentalización de la producción académica, que termine con las elites intelectuales y que deconstruya las visiones monopólicas del mundo para dar cuenta de la pluralidad de mundos-posibles, fuera de las cosmovisiones occidentales y modernas. Esto se realiza replanteando no solo los puntos de partida epistemológicos, sino también a partir de cambios concretos a nivel institucional, que involucren diseños curriculares más flexibles y plurales (y no atenuados a los típicos campos disciplinarios europeos), producción académica diversificada (es decir, no solo a través de *papers* en revistas indexadas, sino desde otro tipo de producciones que involucren el arte, la narrativa, lo visual, etc.) y dinámicas pedagógicas críticas que incluyan los factores sociopolíticos y culturales en cualquier abordaje, desde un espacio de diálogo abierto e intercultural.

Hay dos valores centrales que son necesarios para una decolonización de la universidad: transdisciplinariedad y transculturalidad⁴⁹. Por un lado, hablar de transculturalización del conocimiento significa construir un espacio de diálogo de saberes que dispute el eurocentrismo y occidentalismo impregnados en la academia monopólica. Por otra parte, hablar de transdisciplinariedad significa radicalizar el sentido de lo interdisciplinario, donde los conocimientos heterodoxos representen ese “tercer espacio” necesario⁵⁰. Representan el sentido de un “tercio incluido”, donde las epistemes-otras no son campos exotizados dentro de

49 Santiago Castro-Gómez, “Deconolizar la Universidad: La *hybris* del punto cero y el diálogo de saberes”, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una verdad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del hombre Editores, 2007, pp. 79-91; también en Santiago Castro-Gómez y Oscar Guardiola Rivera, *Globalización, universidad y conocimientos subalternos: desafíos para la supervivencia cultural*, *Nómadas*, N.º 16, abril, 2002, pp. 183-191.

50 Homi K. Bhabha, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002.

un conglomerado disperso de visiones a ser reconocidas y catalogadas como objetos ajenos a la agencia humana y las metodologías oficiales, sino que sean incluidas y puestas en diálogo en un mismo estatus ontológico con respecto a las epistemes monopólicas (por ejemplo, esto podemos verlo plasmado muy comúnmente en las bibliotecas europeas –especialmente alemanas– donde los materiales que tratan de estudios culturales, interculturales o autores no europeos, son puestos todos juntos –a pesar de tratar temáticas de las más variadas y hasta disciplinas básicas como antropología, filosofía, sociología, etc.– bajo una sección titulada “intercultural studies”; el resto de la biblioteca está repleta de material clasificado según las disciplinas tradicionales, en el idioma local).

Existen varios ejemplos que podríamos aludir, que dan cuenta de propuestas pedagógicas y académicas alternativas desde una mirada decolonial. Por ejemplo, la Universidad Intercultural Amawatai Wasi y el Centro Yachay Munay en Ecuador, espacios universitarios desarrollados completamente desde una visión indígena⁵¹. El caso de la Universidad Andina Simón Bolívar, también en Ecuador, que representa una de las instituciones más representativas del pensamiento decolonial, y que ha elaborado desde los códigos académicos formales una propuesta alternativa, tanto en lo curricular como en lo investigativo⁵². Finalmente, encontramos espacios educativos alternos entre grupos afroamericanos en Colombia⁵³ y muchas experiencias

51 Catherine Walsh, “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial”, en Catherine Walsh, Alvaro García Linera y Walter Dignolo, *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2006, pp. 21-70.

52 Catherine Walsh, “Estudios (inter)culturales en clave de-colonial”, en *Tabula Rasa*, Bogotá - Colombia, N.º 12, 2010, pp. 209-227.

53 Maricel Mena, “Educación teológica en grupos afrodescendientes”, en Nicolás Panotto y Matthias Preiswerk (eds.), *Otra educación teológica es posible. Nuevos sujetos y campos*, Buenos Aires, SPT, 2017.

entre mujeres de distintos sectores y grupos, orientadas en lo que se denomina como *feminismos decoloniales*⁵⁴. Estas experiencias indican dos movimientos ya mencionados: que los códigos académicos de la universidad pueden ser transformados desde adentro por la presencia de otros sujetos, como también que dicha institución no monopoliza la totalidad de las construcciones del saber; existen otros modos de institucionalidad posible a partir de epistemes alternativas.

En resumen, descolonizar la universidad significa crear un espacio que Santiago Castro-Gomez⁵⁵ denomina *universidad rizomática*, es decir, una institución que cuente con construcciones curriculares flexibles según los recorridos de cada estudiante, donde exista una oferta académica e investigativa que articule diversas epistemologías, y no solo las corrientes de la academia europea monopólica. Por ello, Edward Said plantea que la universidad debe tener el modelo de un emigrante o viajero. “Siempre debemos ver la academia como un lugar en el que viajar, sin apropiarnos de nada de ella, pero sintiéndonos en casa en cualquier lugar en ella.”⁵⁶

54 Karina Bidaseca, Alejandro De Oto, Juan Obarrio y Marta Sierra, “Los estudios poscoloniales en América Latina. Para un diálogo desde el sur”, en Karina Bidaseca, Alejandro De Oto, Juan Obarrio, y Marta Sierra (eds.), *Legados, genealogías y memorias poscoloniales. Escrituras fronterizas desde el Sur*, Buenos Aires, Ediciones Godot, 2014, pp. 195-331.

55 Santiago Castro-Gomez, “Deconolizar la Universidad: La *hybris* del punto cero y el dialogo de saberes”, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una verdad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007, pp.79-91.

56 Edward Said, “Sobre la universidad”, en *Crítica y emancipación*, año I, N.º 2, 2009, p. 90.

III. Conclusiones

En este ensayo hemos analizado cómo los dispositivos epistémicos tienen un rol central en la legitimación de saberes coloniales, que a su vez fundamentan prácticas sociales, imaginarios culturales y estructuraciones geopolíticas, que rigen en el sistema-mundo. Más concretamente, las nociones de verdad objetiva, clasificación entre sujeto-objeto, humano-no humano, teoría-práctica, el lugar de la razón como epicentro de construcción del conocimiento, entre otros elementos, han sido naturalizados no solo en términos de establecer un marco epistémico hegemónico que rige en espacios de enseñanza y producción académica, sino con el objetivo de excluir y estigmatizar otros modos de conocimiento, que ponen en jaque la homogeneidad ontológica de las lógicas coloniales.

Una epistemología decolonial desde un pensamiento-otro propone abrirse a modos heterodoxos de construcción de conocimiento, es decir, a partir de mediaciones alternativas que disten de responder a los cánones establecidos por la academia hegemónica con respecto a la legitimidad o no de un tipo de conocimiento “realmente” académico, objetivo, comprobable o verdadero. Como hemos visto, este ejercicio no solo implica una simple práctica de visibilización clasificatoria, sino, sobre todas las cosas, la construcción de espacios de empoderamiento sociopolítico, que ponen en evidencia la pluralidad de procesos de subjetivación, de voces y de identidades, las cuales resisten el “sujeto occidental moderno” como agente determinante, no solo de las representaciones epistemológicas, sino, desde allí, de las socioculturales y políticas.

Una descolonización del saber implica transformar las prácticas académicas y educativas, no solo en vistas de dar lugar a una multiplicidad cuantificable de elementos o discursos, sino de una transformación de sus códigos más elementales. Por ello, la necesidad de espacios de producción del saber que consideren diversas mediaciones, desde performatividades alternativas que

den cuenta de la pluralidad de formas de ser en el mundo. Los establecimientos educativos y académicos deben dar cuenta de esta diversidad, desde sus currículos (las cuales se rigen generalmente por la típica clasificación académica europea, en lugar de experimentar instancias alternativas y transdisciplinarias, que partan de estructuras libres, problemáticas sociales, diversificación de saberes, etc.) hasta los contenidos de los procesos de producción. También se requiere de intelectuales cuyo punto de partida sea la atención de las demandas de la sociedad, tal como planteaba Gramsci, y la articulación de sus propias voces para responder a ellas.

Bibliografía

- Anzaldúa, Gloria. (2017). *Borderlands/La frontera*. Madrid: Capitan Swing.
- Bhabha, Homi K. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bhabha, Homi K. (2010). comp., *Nación y narración: entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bidaseca, Karina; De Oto, Alejandro; Obarrio, Juan; Sierra, Marta. (2014). "Los estudios poscoloniales en América Latina. Para un diálogo desde el sur" en Bidaseca, Karina; De Oto, Alejandro; Obarrio, Juan; Sierra, Marta, eds. *Legados, genealogías y memorias poscoloniales. Escrituras fronterizas desde el Sur*. Buenos Aires: Ediciones Godot, pp.19-29.
- Canclini, Néstor. (2001). *Culturas Híbridas*. Buenos Aires: Paidós.
- Canclini, Néstor. (2002). *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*. Buenos Aires: Paidós.
- Castro-Gomez, Santiago. (2003). "Latin American Philosophy as Critical Ontology of the Present: Themes and Motifs for a 'Critique of Latin American Reason'", en Eduardo Mendieta, ed. *Latin American Philosophy. Currents, Issues, Debates*. Bloomington: Indiana University Press, pp.68-79.
- Castro-Gomez, Santiago. (2007). "Deconolizar la Universidad: La hybris del punto cero y el diálogo de saberes" en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón. *El giro decolonial. Reflexiones para una verdad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del hombre Editores, pp.79-91.
- Castro-Gomez, Santiago. (2011). "Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'", en Edgardo Lander, *La colonialidad del saber*. Buenos Aires: CIC-CUS/CLACSO, pp.163-179.
- Castro-Gómez, Santiago; Guardiola Rivera, Oscar. (2002). Globalización, universidad y conocimientos subalternos:

- desafíos para la supervivencia cultural. *Nómadas*. N.º 16 – Abril, pp. 183-191.
- Claros, Luis. (2011). *Colonialidad y violencias cognitivas. Ensayos políticos-epistemológicos*. La Paz: Muela del Diablo Editores.
- De Sousa Santos, Boaventura. (2009). *Una epistemología del sur*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- De Sousa Santos, Boaventura. (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Prometeo libros/CLACSO.
- De Sousa Santos, Boaventura. (2012). *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Derrida, Jacques. (2012). *El monolingüismo del otro*. Buenos Aires: Manantial.
- Escobar, Arturo. (2003). “Mundos y Conocimientos de otro modo” En *Tabula Rasa*. Bogotá – Colombia. N.º 1, pp. 51-86.
- Escobar, Arturo. (2011). “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?”, en Edgardo Lander, *La colonialidad del saber*. Buenos Aires: CICCUS/CLACSO, pp.131-161.
- Fanon, Frantz. (1994). *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: FCE.
- Freire, Raúl Rodríguez (2011). *La (re)vuelta de los estudios subalternos. Una cartografía a (des)tiempo*. Chile: Ocho Libros.
- Foucault, Michel. (2002). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Laclau, Ernesto. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.
- Lander, Edgardo. (2011). “Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos” en *La colonialidad del saber*. Buenos Aires: CICCUS/CLACSO, pp.15-44.
- Law, Jhon. (2004). *After method. Mess in social science research*. London and New York Routledge.
- Lazzarato, Maurizio (2007). “El acontecimiento y la política. La Filosofía de la diferencia y las ciencias sociales” en Zuleta,

- Mónica; Cubides, Humberto; Escobar, Manuel Roberto, eds. *¿Uno solo o varios mundos? Diferencia, subjetividad y conocimientos en las ciencias sociales contemporáneas*. Bogotá: Universidad Central, pp.23-36.
- Mena, Maricel. (2017). "Educación teológica en grupos afrodescendientes" en Nicolás Panotto y Matthias Preiswerk, eds. *Otra Educación Teológica es posible. Nuevos sujetos y campos*. Buenos Aires: SPT.
- Mignolo, Walter. (2010). *Desobediencia epistémica*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mignolo, Walter. (2013). *Historias locales/diseños globales*. Madrid: Akal.
- Quijano, Aníbal. (2000). "Colonialidad del poder y clasificación social" en *Journal of World-Systems Research*. New York, pp. 342-386.
- Quijano, Aníbal. (2011) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en Edgardo Lander. *La colonialidad del saber*. Buenos Aires: CICCUS/CLACSO, pp. 219-264.
- Palermo, Zulma. (2009). "Conocimiento 'otro' y conocimiento del otro en América Latina" en *Estudios - Centro de Estudios Avanzados. Universidad Nacional de Córdoba* [online], n.º 21, pp. 79-90 [citado 2017-12-26].
- Panotto, Nicolás. (2012). "Sujetos políticos y espacios poscoloniales. Un análisis del movimiento de la 'Juventud K'" en *Newsletter Facultad de Ciencias Sociales*. Año: 2012, pp.1-10.
- Prakash, Gyan. (2007). "Los estudios de la subalternidad como crítica post-colonial" en *Debates Post Coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. Bogotá: SEPHIS.
- Richard, Nelly. (1998). "Intersectando Latinoamérica con el Latinoamericanismo: discurso académico y crítica colonial" en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, eds. *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Ángel Porrúa, pp.185-218.

- Said, Edward. (2007). *Representaciones del intelectual*. Buenos Aires: Debate.
- Said, Edward. (2009). "Sobre la universidad" En *Crítica y emancipación*. Año I, N.º 2, pp. 83-94.
- Said, Edward. (2016). *Orientalismo*. Buenos Aires: Debate.
- Segato, Rita. (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Smith, Linda Tuhiwai. (2016). *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Santiago: LOM.
- Spivak, Gayatri. (2013). *En otras palabras, en otros mundos. Ensayos sobre política cultural*. Buenos Aires: Paidós.
- Walsh, Catherine. (ed.) (2005). *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito: Abya Yala.
- Walsh, Catherine. (ed.) (2006). "Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial", en Walsh, Catherine; Linera, Alvaro García; Mignolo, Walter. *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, pp. 21-70.
- Walsh, Catherine. (ed.) (2010). "Estudios (inter)culturales en clave de-colonial" En *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia. N.º 12, pp. 209-227.
- Zuleta, Mónica; Cubides, Humberto; Escobar, Manuel Roberto. (2007). "Prólogo" en Zuleta, Mónica; Cubides, Humberto; Escobar, Manuel Roberto, eds. *¿Uno solo o varios mundos? Diferencia, subjetividad y conocimientos en las ciencias sociales contemporáneas*. Bogotá: Universidad Central, pp. 11-20.
- Zuleta, Mónica. (2007). "Los vínculos entre el conocimiento y la experiencia" en Zuleta, Mónica; Cubides, Humberto; Escobar, Manuel Roberto, eds. *¿Uno solo o varios mundos? Diferencia, subjetividad y conocimientos en las ciencias sociales contemporáneas*. Bogotá: Universidad Central, pp. 37-52.

La Revolución Bolivariana y la Cárcel epistémico-existencial: La tensión Inclusión/participación desde un horizonte descolonial

Por Rebeca Gregson¹ y José Romero Losacco²

La cartografía del debate sobre la historia política de la Venezuela del siglo XXI nos ofrece una reducida mirada sobre las complejidades que configuran las opciones y disputas en dicho país. La limitación resultante de una cartografía de la polarización se evidencia en la cercanía de sus conclusiones con aquellas

- 1 Investigadora militante de Códigos Libres, red para producir y pensar en común y de la Red Venezolana de Investigación en Ciencias Sociales y Humanas. En 2015 formó parte del equipo de redacción y la investigación colaborativa plasmada en el libro *Jóvenes, cultura productiva y nuevo poder*, y en 2017 de la publicación *Comunalizar el poder: claves para la construcción del socialismo comunal*, que se encuentran en la página web www.comunalizarelpoder.com.ve. Correo electrónico: redcodigoslibres@gmail.com.
- 2 Investigador del Laboratorio de Estudios Descoloniales y Geopolíticas de los Conocimientos en el Centro de Estudios de las Transformaciones Sociales, Ciencia y Conocimientos, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC). Profesor Agregado de la Universidad Bolivariana de Venezuela (UBV).

levantadas por los agentes más beligerantes en ambos extremos del espectro político. Un escenario donde el orden del discurso se fija a partir de reglas de enunciación condicionadas por un esencialismo rupturista.

De lo que se trata es de enunciados que, presentándose como antagónicos, comparten la interpretación que explica la llegada de Hugo Chávez a la presidencia y la aprobación de una nueva Constitución en 1999 con un tinte fundacional. Así pues, la emergencia de la V República se pretende como una ruptura absoluta con el pasado fraguado en el llamado Pacto de Punto Fijo. Un quiebre que significará para unos el rescate del proyecto de los héroes de la Independencia, un salto hacia una Venezuela potencia, mientras para otros se teñirá de una narrativa oscura, cargada de referencias nostálgicas a un pasado que siempre es calificado como democrático.

Es por ello que en este artículo hemos querido ofrecer una “descripción otra” de la Revolución Bolivariana, una que intenta alejarse de los esencialismos rupturistas, pero sin perderse en el salón de espejos de las continuidades. Como afirma Emilio González Ferrin³, *en la historia no hay solución de continuidad*, y siguiendo sus lecciones afirmamos que la IV República no desapareció con la constitución de 1999, se diluyó en la Revolución Bolivariana. En tal sentido, nos planteamos mirar el proceso venezolano desde las tensiones entre el discurso de la inclusión y el horizonte de la democracia participativa.

Sostendremos que inclusión y participación constituyen futuros en franca contradicción, pero que han convivido al menos desde 1999. Una relación en la que ambos se tensionan mutuamente y tensionan así la relación entre el Estado y el movimiento popular. Se trata de las contradicciones entre un Estado que debe lidiar con las demandas de inclusión/consumo

3 Emilio González Ferrin, *Historia general de Al Ándaluz. Europa entre Oriente y Occidente*, Cuarta Edición, Editorial Almuzara, España, 2006.

fundadas en las aspiraciones de la cultura del petróleo, mientras al mismo tiempo debe enfrentar las demandas de participación, democratización y comunalización que provienen del movimiento popular. Un baile de máscaras que tiene lugar al interior de una prisión, al interior de la cárcel de la modernidad, de un futuro secuestrado por el horizonte del desarrollismo de mercado y los dispositivos de poder-saber-ser que se despliegan con la colonialidad.

Es nuestra intención de separarnos del tradicional lenguaje sociológico y politológico que diagnostica tanto los síntomas como la enfermedad, consideramos que caudillismo, populismo, extractivismo no son el problema, son tan solo la expresión del devenir de la modernidad/colonialidad en Venezuela. Plantear que la principal limitación que ha tenido la Revolución Bolivariana, a modo de cárcel epistémica existencial, consiste en no haber sido capaz de identificar que la única transformación social digna de ser llamada así en nuestro siglo XXI es aquella que se plantee quebrar los barrotes del proyecto civilizatorio moderno.

En este sentido, resulta problemático proponerse transformar la sociedad prometiendo cumplir con el horizonte de deseos con el que han sido colonizadas nuestras expectativas. Resulta que hacer esto, sustentar las políticas públicas en el discurso de la inclusión, se convierte en un gran obstáculo para la democratización real de la sociedad. La inclusión resulta un horizonte donde lo deseable es realizarse en el consumo, siendo esto posible solo en el mercado, con la salvedad de que el mercado no es democrático.

En lo que sigue, este artículo se pasará por una caracterización de la modernidad/colonialidad, para luego presentar una descripción de cómo esta ha sido la cárcel que ha dado forma a la cultura del petróleo y al Estado mágico en Venezuela. De modo que luego podamos realizar una valoración de cómo se ha tejido el baile entre inclusión y participación en la

Revolución Bolivariana, para finalizar con miradas sobre las políticas de participación desde el movimiento popular.

I. La modernidad y la cárcel epistémico-existencial

A lo largo del siglo xx, el planeta fue testigo de la expansión del imaginario del progreso bajo los programas de modernización y especialmente después de la Segunda Guerra Mundial del florecimiento del “discurso del desarrollo”⁴, hasta la década del setenta cuando los programas de cooperación para el desarrollo fueron los agenciamientos con los que el Estado de Bienestar presentaba a la modernización y a la modernidad como único horizonte posible. Luego, tras la crisis que significó la ruptura del tratado Bretton Woods, el advenimiento de la sociedad de mercado y su *utopía del mercado total*⁵, el desarrollismo mutó a su forma actual, se pasó de un desarrollismo estatista a un desarrollismo de mercado. En ambos momentos el desarrollo continuó siendo la constante que ha de ponerse en cuestión, sobre todo porque este se presenta como la vía hacia la indiscutida modernidad.

En América Latina, la crítica al desarrollo llegó primero de la mano de la teoría de la dependencia⁶, sin embargo, el cuestionamiento hecho por distintos intelectuales provenientes de la tradición marxista se limitó a demostrar cómo, dada la situación de dependencia histórico-estructural de los países periféricos, aquello que deviene en desarrollo en los centros metropolitanos se traduce en el *tercer mundo* en subdesarrollo. De este modo,

4 Arturo Escobar, *La invención del Tercer Mundo, Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Editorial Norma, Bogotá, 1998.

5 Edgardo Lander, “La utopía del mercado total y el poder imperial”, en *Revista venezolana de economía y ciencias sociales* 2/2002, Caracas, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, 2002.

6 Ramón Grosfoguel, “Developmentism, Modernity, and Dependency Theory in Latin America”, en *Neplanta: Views from South* 1:2, Duke University Press, EE. UU., 2000.

y sin cuestionar la idea misma de desarrollo, los teóricos de la dependencia se dedicaron a plantear la necesidad de una desconexión por parte de las economías dependientes.

Sin embargo, tras la caída del muro de Berlín, la disolución de la Unión Soviética y en el marco del quinto centenario de la llegada de Cristóbal Colón al territorio que hoy nombramos como América, un conjunto de intelectuales latinoamericanos provenientes de diversas tradiciones (Filosofía de la liberación, Teoría de la dependencia, Análisis de los sistemas-mundo, Pedagogía de la liberación, etc.) inician recorridos que los llevarán a cuestionar no solo el *discurso del desarrollo*, sino la *retórica de la modernidad*⁷, descubriendo lo que ha estado encubierto⁸: *la lógica de la colonialidad*.

En la encrucijada que significó el *consenso de Washington*, las prédicas sobre el *fin de la historia*, la crítica posmoderna y la crisis del marxismo, emerge una mirada que propone ya no solo un desprendimiento económico, como lo haría la Teoría de la dependencia en su momento, sino un desprendimiento político-epistémico⁹, así la crítica descolonial será el lugar desde donde comienza a gestarse no solo una negación de la modernidad, como la que supuso el pensamiento posmoderno, sino su total superación a través de un movimiento desde la exterioridad del sistema-mundo capitalista, ahora entendido en su dimensión

7 Walter Mignolo, "Delinking: The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of the De-coloniality", en *Cultural Studies*, Volume 21, Issue 2-3, 2006, pp. 449-514. Traducido en Ramón Grosfoguel y José Romero, *Pensar Decolonial*, Fondo Editorial La Urbana, Caracas, Venezuela, 2009.

8 Enrique Dussel, *El encubrimiento del otro: Hacia el origen del "mito de la modernidad"*, Plural Editores, Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia, 1994.

9 Walter Mignolo, "Delinking: The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of the De-coloniality", en *Cultural Studies*, Volume 21, Issue 2-3, 2006, pp. 449-514. Traducido en Ramón Grosfoguel y José Romero, *Pensar Decolonial*, Fondo Editorial La Urbana, Caracas, Venezuela, 2009.

moderno/colonial/capitalista/patriarcal/cristianocéntrico¹⁰, hacia la construcción de un proyecto transmoderno.

La colonialidad, como lado oscuro de la modernidad¹¹, se hace visible cuando, contrariamente a lo que es el lugar común de la ciencia y la filosofía eurocéntrica, el origen de la modernidad es ubicado en la fecha icónica de 1492 y no dentro de la geografía de la Europa noroccidental del siglo XVIII. A contra pelo de la historia estándar, para la cual la partida de nacimiento de la modernidad la encontramos en la Ilustración, la Revolución Científica, la Revolución Industrial y la Revolución Francesa¹², las miradas descoloniales han sido enfáticas en afirmar que la modernidad inició con la “invasión/invencción” del llamado “Nuevo Mundo”.

Enrique Dussel fue el primero en señalar, desde la Filosofía de la liberación¹³, que al *ego cogito* de René Descartes (tradicionalmente señalado como el padre de la filosofía moderna) le antecede el *ego conquiro* de Hernán Cortés. Idea que retomaría más tarde en sus meditaciones anticartesianas¹⁴, describiendo con detalle la influencia que el pensamiento ibérico tuvo en la obra del filósofo francés. Esta idea lo ha llevado a formular la existencia de una modernidad temprana, primera, ibérica y teológica, que antecede a una segunda modernidad madura y secular.

10 Ramón Grosfoguel, “Decolonizing Political—Economy and Post-colonial Studies: Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality”, en Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado Torres y José David Saldívar (eds.), *Unsettling Postcoloniality: Coloniality, Transmodernity and Border Thinking*, Duke University Press, 2007.

11 Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, University of Michigan, Segunda Edición, 2003; y del mismo autor *The Darker Side of Western Modernity, Global Futures, Decolonial Options*, Duke University Press, EE. UU., 2011.

12 Procesos todos que ocurrieron en el norte de Europa occidental.

13 Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*, Nueva América, México, 1977.

14 Enrique Dussel, “Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad”, en Revista *Tabula Rasa*, Colombia, N.º 9, julio-diciembre, 2008, pp. 153-197.

Por su parte, el sociólogo A. Quijano¹⁵, como otros críticos del colonialismo y del capitalismo, ha señalado la importancia del concepto de “raza” para el descubrimiento de ese lado oscuro constitutivo de la modernidad. Diferenciando colonialismo de colonialidad¹⁶, siendo esta última una racionalidad fundada en la negación del estatuto de humano a los pueblos no europeos ni occidentales, la colonialidad emerge durante la invasión/invención de América y la negación de la “cohumanidad”¹⁷ de los pueblos del *Nuevo Mundo*. Se trata del momento en el que se crea una cartografía de las poblaciones del mundo a través del trazado de una *línea abismal*¹⁸ que establece la existencia, por una parte, de la *zona del ser*, mientras que del otro lado de la línea se encuentra la *zona del no-ser*.¹⁹ Dicho esto, se debe resaltar que para los proyectos descoloniales, el racismo de color

- 15 Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein, “La Americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial”, en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, Unesco, 1992.
- 16 “Colonialidad es un concepto diferente de, aunque vinculado a, Colonialismo. Este último se refiere estrictamente a una estructura de dominación/explotación donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad y cuyas sedes centrales están además en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder. El colonialismo es obviamente más antiguo, en tanto la Colonialidad ha probado ser, en los últimos quinientos años, más profunda y duradera que el Colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de este y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo de modo tan enraizado y prolongado”, citado de Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, en Ramón Grosfoguel y José Romero, *Pensar Decolonial*, Fondo Editorial La Urbana, Caracas, 2009, p. 211.
- 17 Nelson Maldonado-Torres, *Against War: Views from the Underside of Modernity*, Duke University Press, 2008.
- 18 Boaventura de Sousa Santos, “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes”, en Heriberto Cairo y Ramón Grosfoguel, *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa*, IEPALA Editorial, Madrid, 2010.
- 19 Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Colección Cuestiones de Antagonismo, Ediciones AKAL. Madrid, 2009.

es solo una contingencia, lo que interesa destacar son todas las formas de negación de la humanidad que operan constituyendo la lógica subyacente a la modernidad, es decir, la colonialidad. Se trata de cómo la modernidad/colonialidad opera, a manera de centrifuga, moviendo todo lo que le es diferente a la *zona del no-ser*. Así se devela una estructura *heterárquica*²⁰ de poder en la que pueden mirarse la forma enredada en la que operan “racismos” de género, racismos epistémicos, racismos espirituales, racismos sexuales, etc.²¹

La colonialidad, como “lógica de sacrificio”²² constitutiva de la modernidad, ha permanecido oculta a los proyectos de transformación social que se intentaron durante el “largo siglo xx”²³ latinoamericano, todos sin excepción²⁴ sucumbieron a la *retórica de salvación de la modernidad*. De modo que este *largo siglo xx* resultó ser la continuidad del *largo siglo xvi*, y con ello heredero de los cuatro “genocidios/epistemicidios”²⁵ que dieron origen al mundo moderno/colonial. Un orden histórico-mundial que inicia con el “*te cristianizas o te mato*” de un Ginés de Sepúlveda,

20 Kyriakos Kontopoulos, *The Logics of Social Structure*, Cambridge University Press, New York, 1993.

21 Ramón Grosfoguel, “Decolonizing Political—Economy and Post-colonial Studies: Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality”, en Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado Torres y José David Saldívar (eds.), *Unsettling Postcoloniality: Coloniality, Transmodernity and Border Thinking*, Duke University Press, 2007.

22 Walter Mignolo, “Delinking: the Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of the De-coloniality”, en *Cultural Studies*, Volume 21, Issue 2-3, 2006, pp. 449-514. Traducido en Ramón Grosfoguel y José Romero, *Pensar Decolonial*, Fondo Editorial La Urbana, Caracas, Venezuela, 2009.

23 Para el concepto de “largo siglo xx”, ver Arrighi, *El largo siglo xx*, Ediciones AKAL, Madrid, España, 1999.

24 Tanto los que fueron críticos del capitalismo como los que se identificaron con él.

25 Ramón Grosfoguel, “Racismo/sexismo epistémico, Universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo xvi”, en *Tabula Rasa*, Bogotá-Colombia, No. 19: 31-58, julio-diciembre, 2013.

pasando a través del “te civilizas/modernizas o te mato” del siglo XIX hasta llegar al “te desarrollas o te mato” de la segunda mitad del siglo XX²⁶. Y con el neoliberalismo, el desarrollismo de mercado, vendría *te incluyes o te mato*.

El devenir de la modernidad es la historia de cómo la espiritualidad (cristiandad), la civilización de Occidente y el desarrollo (progreso) se constituyen como la zona del ser, mientras todo aquello que ha sido deshumanizado, vaciado ontológicamente, queda sepultado como no-espiritualidad, no-civilización, no-desarrollo. De este modo, la “acumulación por desposesión”²⁷ no solo ocurre sobre el presente de los pueblos no-occidentales, sino que la modernización/occidentalización opera a través de la desposesión de los futuros posibles relativos a experiencias no-modernas. De esta manera se universalizan las expectativas de humanidad formuladas por la modernidad como únicas expectativas posibles. Es decir, a través de:

Los mecanismos estáticos que subyacen a las estructuras cambiantes de producción del *No Ser* como no existente en el *imperio de la anulación del Otro* [que] se fundamentarán en el ejercicio de tres imposiciones simultáneas e interrelacionadas: 1) *quién puede hablar*, 2) *cómo se puede hablar*, 3) *sobre qué temas se puede hablar*. Estas tres imposiciones van a marcar lo que llamo una *cárcel epistemológico-existencial* que limita y delimita el espacio de posibilidades de existencia, conocimiento y enunciación.²⁸

26 Ramón Grosfoguel, “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”, en *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, N.º 4, pp. 17-48, enero-junio de 2006. Disponible en <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n4/n4a02.pdf>.

27 David Harvey, *Breve historia del Neoliberalismo*, AKAL, Barcelona, España, 2007.

28 Sirin Adlbi Sibai, *La cárcel del Feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*, AKAL/Inter Pares, Coyoacán, México, 2016, pp.

Esta prisión ha tenido desde 1492 distintos carceleros que, portando la llave maestra, son los encargados de administrar la vida de los reclusos. En las próximas secciones se analizarán las formas que ha tomado tanto la cárcel como el carcelero en el marco de la Revolución Bolivariana, en lo que esta tiene de continuidad y de ruptura con los límites del siglo xx venezolano.

II. La Revolución Bolivariana y el largo siglo xx venezolano

La aparición de Hugo Chávez en la escena política venezolana sin duda alguna significó el inicio del giro a la izquierda que ha caracterizado lo que va del siglo xxi. En pocos años la región pasó de aquella Cumbre de las Américas en Québec (2001), donde un solitario presidente Chávez se opuso a la Alternativa para las Américas, a la Cumbre de Mar del Plata (2005) en la que un coro de voces antineoliberales se opuso a la creación del Área de Libre Comercio para las Américas (ALCA). Así, la primera década del presente siglo se iniciaba con la retirada del consenso de Washington mientras se consolidaba el eje Caracas-Quito-La Paz y la conformación de la Alternativa Bolivariana para la América (ALBA) junto al Brasil de Luiz Inácio Lula da Silva y la Argentina de Néstor y Cristina Kirchner.

A pesar de las dificultades de los primeros años, los gobiernos del “giro progresista” fueron consolidándose gracias a un amplio apoyo popular, el mismo se veía refrendado por las múltiples consultas y procesos electorales realizados en la región. Dicho apoyo tuvo en Venezuela uno de sus momentos más efervescentes con la rebelión popular del 13 de abril de 2002 en contra del golpe de Estado que apartó de la presidencia a Hugo Chávez, un hecho que se transformaría en la referencia simbólica coadyuvante a la cimentación de un imaginario que, junto al proceso constituyente, las rebeliones militares del 4 de febrero y

27 de noviembre de 1992, y la explosión social conocida como el Caracazo el 27 de febrero de 1989, autodefinen a la llamada Revolución Bolivariana como una ruptura absolutamente radical con el pasado, una ruptura con el periodo que ha sido llamado la IV República y con su fundamento: el pacto entre la socialdemocracia y la democracia cristiana.

La narrativa heroica de la Revolución Bolivariana y su acento en nombrarse como parteaguas de la historia de Venezuela, un proceso que vendría a terminar aquello que no pudieron completar los *padres libertadores*, ha sido el marco hegemónico que pauta las reglas de enunciación en la política de dicho país. La oposición política durante el Gobierno de Hugo Chávez y el actual gobierno de Nicolás Maduro ha asumido para sí la idea de que dicha ruptura ocurrió, solo que, a diferencia de los enunciados celebratorios de quienes apoyan los cambios ocurridos bajo estos gobiernos, para esta la aparición de Hugo Chávez es descrita como una ruptura caracterizada como discontinuidad en el funcionamiento de las instituciones democráticas. De modo que mientras para unos, sobre todo tras declarar que el horizonte es la construcción del Socialismo del siglo XXI²⁹, el rol del gobierno será la profundización de la ruptura a través del desarrollo de la democracia participativa y protagónica fundada en la alianza gobierno-partido-movimientos sociales-Poder Popular. Mientras, por otro lado, la oposición político-económica insistirá en el necesario retorno a la senda democrática (forma nominal de la agenda neoliberal).

Sin embargo, tras casi dos décadas de las primeras elecciones ganadas por Hugo Chávez, y en un contexto donde la agenda neoliberal apunta a su retorno, es necesario evaluar, no solo las posibles rupturas, sino las continuidades en el marco del auge y lo que pudiera ser un eventual declive de los llama-

29 Hugo Chávez en el Foro Social Mundial, Porto Alegre, 2005.

dos gobiernos progresistas en América Latina. Es por ello que en esta sección pretendemos hacer un breve recorrido por las condicionantes estructurales del siglo xx venezolano, las cuales han estado presentes durante estas dos décadas, para luego hacer énfasis en cómo estas condicionantes marcaron los vaivenes de las políticas de participación. Se trata entonces de mostrar cómo fue configurada la *cárcel epistémico-existencial* en la que ha quedado atrapada la llamada Revolución Bolivariana. Una cárcel estructurada a partir de la forma en la que Capital, Estado y Nación³⁰ se entrelazan en Venezuela.

Hablar de la forma concreta que toma la *cárcel epistémico-existencial* en Venezuela es referirse, como hemos señalado, a la manera en la que la modernidad se desplegó y se despliega en el país amazónico-caribeño³¹, y hablar de modernidad en la Venezuela contemporánea es referirse al petróleo. Este combustible fósil se encuentra en el centro tanto de la estructura económica del país, como del régimen de expectativas sociales encarnadas en el proyecto de nación que toma forma desde inicios del siglo xx y que continúa hasta la fecha. Se trata de aquello que Rodolfo Quintero llamó la *Cultura del Petróleo*³².

30 Para la categoría Capital-Estado-Nación ver K. Karatani, "Beyond Capital-Nation-State", en *Beyond Capital-Nation-State, Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, 20 : 4, 2008, pp. 569-595. Y en *The Structure of World History. From Modes of Production to Modes of Exchange*, Duke University Press, 2014.

31 Como hemos indicado, entendemos la modernidad como la retórica de salvación del proyecto civilizatorio occidental, uno que tiene como cara oculta una lógica de sacrificio que llamamos colonialidad. Por lo tanto, al hablar de cómo la modernidad se ha realizado en Venezuela es mostrar el lugar que el país ocupa en la matriz colonial de poder. Sin embargo, dada la intención del texto, solo nos concentramos en las formas que esta adopta en el siglo xx.

32 Rodolfo Quintero, *La cultura del petróleo*, Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Caracas, 1968.

El largo siglo xx venezolano puede ser resumido en una palabra: petróleo. Desde la metafórica “siembra del petróleo”, que busca la utilización del recurso como palanca para la diversificación de la economía³³, hasta la escatología de Pérez Alfonzo³⁴, el oro negro ha estado en el centro del imaginario de la sociedad. El país mide su cotidianidad desde la esperanza y los sueños emanados de los actos de prestidigitación con los que la clase político-económica se inventa realidades, tal como dijera Fernando Coronil³⁵, citando al dramaturgo venezolano José Ignacio Cabrujas:

Como si quisiera reconocer, y al mismo tiempo desautorizar, la exaltada autorrepresentación del Estado [señala Cabrujas], que este en Venezuela es un ‘brujo magnánimo’ dotado de poder para reemplazar la realidad por ficciones fabulosas apuntaladas por la riqueza petrolera. ‘El petróleo es fantástico y por lo tanto induce a lo ‘fantasioso’ (...) Su capacidad de despertar fantasías permite a los líderes estatales a hacer de la vida política un encandilador espectáculo de progreso nacional mediante ‘trucos de prestidigitación’. Los representantes del Estado, esto es, las encarnaciones visibles de los poderes invisibles del dinero petrolero aparecen en el escenario estatal como magos poderosos que extraen la realidad social, desde instituciones públicas hasta cosmogonías, de un sombrero.’³⁶

La historia de este *Estado Mágico*³⁷ se inicia con la llegada de las transnacionales del petróleo. Estas, con sus gerentes expe-

33 Dejar atrás la economía mono-exportadora, su característica forma de enclave, para superar la dependencia histórico-estructural.

34 Ministro de Minas e Hidrocarburos de Venezuela (1959-1963). Fue una pieza clave del papel protagónico de Venezuela en la creación de la OPEP. Refiriéndose a los problemas propios del modelo monoprodutor, llega a calificar al oro negro como “el excremento del diablo”.

35 Fernando Coronil, *El Estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*, Nueva Sociedad, Caracas, 2002.

36 *Ibid.*, p. 2.

37 *Idem.*

rimentados en las causas que llevaron a la explosión de la Revolución mexicana, diseñaron una estrategia que permitió atar simbólicamente la prosperidad de la empresa petrolera al desarrollo del Estado y el bienestar de la Nación³⁸. Desde entonces, las expectativas de futuro de la sociedad venezolana quedaron enraizadas en el relato mítico de la riqueza petrolera, emergiendo así *El fantasma de la Gran Venezuela*.³⁹

En este relato han sido fundamentales cuatro grandes ilusionistas⁴⁰. El primero y siempre olvidado (tal como señala Coronil) Juan Vicente Gómez fue el que durante su gobierno/dictadura configura el horizonte de una *Venezuela petrolera*. El segundo, Marcos Pérez Jiménez, a quien Cabrujas calificaba como el debut del “sueño del progreso”⁴¹. Luego Carlos Andrés Pérez (1974-1979) que, para el dramaturgo, sería tan solo un *reprise* del sueño pérez-jimenista⁴². Y el más reciente, Hugo Chávez, quien encarna, en su idea de una *Venezuela potencia*, el mito chavista de progreso.

Como observó el inolvidable José Ignacio Cabrujas, bajo el embrujo del petróleo cada presidente decretó el mito del progreso. Pero el mito chavista es distinto. En medio de una polarización y frustración social crecientes, la crisis del sistema democrático anterior –una crisis a la vez económica, política y

38 Miguel Tinker Salas, *Una herencia que perdura. Petróleo, cultura y sociedad en Venezuela*, Editorial Galac, Caracas, Venezuela, 2014.

39 Emiliano Terán, *El fantasma de la Gran Venezuela. Un estudio del mito del desarrollo y los dilemas del petro-Estado en la Revolución Bolivariana*, Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos (CELARG), Caracas, Venezuela, 2014.

40 En nuestro uso, la palabra ilusionista carece de connotación peyorativa, todo lo contrario, nos referimos a la posibilidad de movilizar las voluntades inherentes al despliegue del liderazgo político.

41 Fernando Coronil, *El Estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*, Nueva Sociedad, Caracas, 2002.

42 *Idem*.

moral— creó un vacío extraordinario. De ese vacío sin precedentes surgió Chávez, jugando el papel, como otros antes que él, de salvador de la Nación. Pero a diferencia de guiones anteriores, esta vez el papel ha correspondido a un Bolívar no solo popular, sino anti-patricio, apoyado como nunca antes por sectores que habían sentido perder hasta la esperanza. En medio de la devastación de un país empobrecido y polarizado, el mito del progreso chavista ya no puede disimular la división, como antes, frente al espejismo de un futuro bienestar colectivo; el mito no es ya unificado sino justiciero.⁴³

El mito chavista del progreso no solo intenta destronar a los mitos anteriores, sino que reivindica su origen en las luchas populares del siglo xx y las rebeliones negras, indígenas y libertarias del continente americano desde el siglo xvi. Así centra su esfuerzo en demostrar que la distancia entre los sueños de la “Venezuela saudita” y la vida cotidiana de miseria y pobreza a la que se enfrenta la población del país, sobre todo a partir de la década perdida, es el resultado de charlatanes que, al hacerse pasar por magos, habrían estafado al pueblo llevándolo por los senderos del capitalismo. En este sentido, el mito encarnado por Hugo Chávez se distingue de los anteriores por su explícito enunciado anticapitalista.

La ilusión que distingue al proyecto de Hugo Chávez es también el marco de su prisión. Sin abandonar los sueños de progreso heredados de la modernidad petrolera venezolana, lo que en principio fueron políticas sociales dirigidas a solventar las carencias de la población (muchas de ellas asociadas a necesidades básicas de alimentación), articuladas con políticas de participación cuyo horizonte implica ampliar los límites de la democracia representativa, terminaron atrapadas en las tensiones propias de la relación entre movimientos sociales-populares

43 *Ibid.* p. xiv.

e institucionalidad. El Estado mágico chavista hizo del acto de prestidigitación un movimiento en el que la extensa masa de “excluidos” se incluían por arte de magia en un horizonte cuyo contorno siguió siendo delineado por las expectativas de consumo que la modernidad petrolera ha prometido desde siempre.

III. Inclusión, participación y colonialidad

La alborada revolucionaria en este nuevo siglo traería consigo, luego de la larga noche neoliberal y décadas perdidas, la reconfiguración de la esperanza encarnada, al menos en el eje Caracas-Quito-La Paz, por sendos proyectos constituyentes. El Estado social de derecho y de justicia, la democracia participativa, un Estado plurinacional y los derechos de la naturaleza serían algunas de las apuestas constitucionales que enmarcan los espacios de disputas y contradicciones donde emergen lo que Álvaro García Linera (vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia) ha llamado “tensiones creativas”.

Cuando, en 1998, Hugo Chávez resultó electo presidente de Venezuela, tras el deterioro del sistema de partidos resultante del pacto que dio origen a la anterior Constitución en 1961, el país mostraba un rostro cuyos rasgos más resaltantes eran los altos índices de pobreza extrema, analfabetismo, una inflación de tres dígitos y el deterioro/congelamiento de salarios tras devaluaciones inducidas para salvar a un sector bancario en crisis. En consecuencia, y con precios del petróleo que oscilaban en los 6\$ por barril, el nuevo presidente puso en práctica su programa electoral. Teniendo en el centro de la agenda la refundación de la república y la reconstitución de la nación, el acto inicial de gobierno consistió en el inicio de un proceso constituyente, la creación de una nueva Constitución.

Sin embargo, la puesta en marcha de dicho proyecto, más la impronta marcada por la profunda desigualdad en la distribución de la renta petrolera que caracterizó al país durante la década perdida y la noche neoliberal, se enfrentaba a las

limitaciones de una economía estructuralmente dependiente de los ciclos de los *commodities* y del control que pudiera ejercer el Estado sobre el uso de los ingresos petroleros y su distribución. Esto significó en materia internacional una política activa para el rescate de la OPEP⁴⁴, mientras en política interna implicó la reversión de la *apertura petrolera*.⁴⁵

Esto último se materializó con la intervención directa del Estado en la industria, lo que trajo como consecuencia la respuesta de la clase político-económica que hasta el momento, junto con la administración de la estatal petrolera, se habían beneficiado del control directo de la empresa, deviniendo primero en el Golpe de Estado de abril de 2002 y luego en el paro-sabotaje petrolero de diciembre del 2002 y enero de 2003. Habiendo frustrado ambos episodios, con la legitimidad de los múltiples procesos electorales, el gobierno de Hugo Chávez pudo hacerse con el control de los recursos financieros para poner en marcha los planes de transformación de la sociedad y la refundación de la República. En el marco de este contexto se sincronizan dos circunstancias.

El proceso constituyente trajo consigo la movilización de diversos sectores de la sociedad, mientras que su concreción inmediata, una Constitución que define el marco institucional

44 Hasta el día hoy, con la presidencia de Nicolás Maduro, Venezuela sigue teniendo activismo y beligerancia internacional en pro de “defender” los precios del crudo. Dada la orientación de este artículo no nos adentramos en ello, pasaremos directamente a lo que ha sido la estrategia a lo interno, tanto a sus repercusiones políticas como a la forma en que esta atraviesa las relaciones entre movimientos sociales, poder popular y Estado.

45 Política adelantada durante la década de los noventas, cuyo objetivo se enmarca dentro de la ola de privatización que se extendió por toda la región como parte de las políticas del Fondo Monetario Internacional. La apertura petrolera consistió en la paulatina privatización de la principal industria del país. Se orientó fundamentalmente hacia la maximización de la producción (en un contexto de baja de los precios del petróleo) y la creación de empresas mixtas tendientes a disminuir las regalías y la participación del Estado en las actividades de la industria.

como un “Estado democrático y social de Derecho y de Justicia” cuya operación consiste en la realización de una “Democracia Participativa y Protagónica”, signaba el momento de efervescencia dotándolo de un marco jurídico desde donde operar⁴⁶. Al mismo tiempo, las “presiones” ejercidas por la oposición ejercieron un efecto catalizador en las relaciones entre dirigencia y movimientos populares⁴⁷, un momento en el que las fronteras entre Estado y organizaciones sociales tendían a difuminarse; la dirigencia requería de instancias paralelas al Estado-realmente-existente y para ello era necesaria una articulación directa con los movimientos. Así, nacen las Misiones Sociales⁴⁸, políticas públicas orientadas al “pago de la deuda social”, pero al mismo tiempo estas se comienzan a considerar como la vía para la construcción de una nueva institucionalidad.

En el momento de mayor efervescencia y participación (2002-2006), las Misiones Sociales fueron el espacio en el que

46 En este momento se crea la Ley de Consejos Locales de Planificación Pública y se intenta instalar como forma de gestionar participativamente los asuntos municipales. Más tarde surgirían las Leyes del Poder Popular, todo el andamiaje que formalizará lo que conocemos como Consejos Comunales y Comunas. De allí, el proyecto de *comunalizar el poder* que expondremos más adelante.

47 Las comunas, movimientos “sociales”, colectivos, consejos comunales, redes, empresas de propiedad social que hacen vida en la Revolución Bolivariana serán nombradas como movimientos populares para referirse al pueblo organizado construyendo propuestas hegemónicas desde la diversidad de sus contextos, creencias, ideología, pero articulados bajo la subjetividad del chavismo.

48 Las primeras de estas Misiones se concentraron en atender temas relativos a salud y educación. Barrio Adentro fue la política concebida para la atención primaria en salud y, posteriormente, pasaría a ser el pilar para el proyecto de construir el sistema nacional de salud pública. En lo que respecta a educación, la misiones Robinson, Ribas y Sucre implican, cada una, un nivel del sistema escolar. Con ellas buscaba atenderse a la población analfabeta (Misión Robinson), a la población excluida de la educación básica (Misión Ribas) y a la población sin oportunidades de realizar estudios universitarios (Misión Sucre).

se sintetizaba la posibilidad de construir un futuro distinto junto con la necesidad inmediata de atender las necesidades más urgentes de la población. Resultan de la combinación perfecta entre el horizonte que se dibuja en el proyecto por consolidar una democracia participativa y protagónica, junto con un Estado social de Derecho y de Justicia orientado a lograr la inclusión de toda la población, es decir, garantizar el ejercicio pleno de los derechos⁴⁹. Inclusión social y participación se conjugan como los pilares del nuevo Estado. Pero es justo en este punto donde inician los problemas.

Tras las elecciones presidenciales de 2006, la reelección de Hugo Chávez y la creación del nuevo partido⁵⁰, se observa un punto de inflexión. La relación no-armónica entre inclusión y participación comienza a hacerse cada vez más evidente, terminaba la luna de miel entre el Estado y los movimientos⁵¹. Lo que fuera en un momento el matrimonio entre políticas de participación y políticas de inclusión comienza cada vez más a inclinarse hacia el lado de las últimas por encima de las primeras. Aunque la participación nunca ha salido del orden de los enunciados, en el orden del discurso la inclusión ha tenido un rol predominante, un devenir cuya condición de posibilidad lo protagoniza el alza de los precios del petróleo.

El ciclo de las *commodities* no solo permitió la ampliación de la inversión social, sino que también le restó protagonismo al Poder Popular, en la práctica esto fue precisamente lo que

49 En la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, derechos como la salud y la educación son considerados como derechos humanos, en tal sentido, su ejercicio no es exclusivo de los ciudadanos.

50 Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV).

51 Si bien la relación entre el Estado y los movimientos mantuvo contradicciones desde el inicio, las políticas de cooptación del partido (PSUV) hicieron de estas tensiones algo que vas más allá del tirante vínculo entre razón de Estado y organizaciones populares, comienzan a hacer las diferencias entre sectores no estatizados y un partido que se confunde con el Estado.

el propio Hugo Chávez estaría criticando al conjunto de ministros durante la alocución conocida como “Golpe de timón”. Allí, Chávez señala la necesidad de asumir que la construcción del Estado Comunal es responsabilidad de todos los ministerios, incluso llegó a señalar que consideraba eliminar el Ministerio del Poder Popular para las Comunas y Movimientos Sociales como medida para que se entendiera el nivel de implicación de todos los ministerios en dicha tarea.

De la mano de precios moderados primero y elevados posteriormente, el periodo 2006-2013 vio consolidarse al orden discursivo de la inclusión. El detalle está en que todo orden discursivo requiere de un sujeto y un objeto de enunciación. El sujeto de enunciación es el agente que se dirige hacia el objeto y lo tematiza, lo ordena, lo construye como objeto, así es inventando el sujeto excluido como objeto de las políticas de inclusión.

El excluido fue inventado, así como fue inventado el otro pagano, bárbaro, subdesarrollado y pobre. El excluido es el nuevo descubrimiento/invencción de aquellos que habitando la casa del Ser pueden definir cuál es el adentro y cuál el afuera. El discurso de la inclusión implica la construcción del excluido en tanto que fuera del lugar donde habita el Ser, quien incluye tiene el poder para hacerlo y tiene el poder para decir quién o quiénes están afuera. Quien incluye, construye la imagen de quién es el incluido e impone a estos como han de pensarse a sí mismos como excluidos.⁵²

Siendo el excluido aquel que carece de los medios para participar individual y socialmente del consumo, *de la vida normal de la sociedad*⁵³, la solución de esta situación reside en el sujeto que, estando dentro de la normalidad y sabiendo lo que es mejor para quien está afuera, tiende una mano e introduce a este último en la

52 José Romero Losacco, “La invención de la exclusión”, en *Tiempos para pensar. Investigación social y humanística hoy en Venezuela*, Tomo I, Alba Carosio (comp.), Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos (CELARG), Caracas, Venezuela, 2015, pp. 140-141.

53 *Idem*.

fiesta. De modo que las políticas de inclusión social son un nuevo capítulo del relato desarrollista, el discurso de la inclusión termina por ser entonces un microcosmos dentro de lo que Arturo Escobar ha llamado el “discurso del desarrollo”⁵⁴, por tanto, forman parte de los dispositivos que sostienen los barrotes de la cárcel epistémico-existencial que imposibilitan el posicionamiento de una agenda más allá de la modernidad/colonialidad.

Nuevamente, el alza de los precios del petróleo, sumada a una baja en la intensidad del conflicto político⁵⁵, fue el escenario en el que la inversión social fue transformándose dentro del discurso de la inclusión. Con ello se inicia un momento en el que las políticas sociales tenderán cada vez más a ser programas orientados a la participación como inclusión y, por tanto, tienden a ser políticas de ampliación del consumo, escenario para que la relación entre el Estado y los movimientos populares comience a cambiar.

Desde el Estado progresivamente se comenzó con mayor fuerza un proceso de captación de talento proveniente de las bases, con la finalidad de hacer mella en la creciente burocratización del aparato estatal y su carácter burgués⁵⁶. Con una doble intención, los movimientos populares aceptaron el desafío, por un lado, significaba una oportunidad de empezar la construcción del otro Estado, inexistente hasta los momentos, el Estado comunal; y, por otro lado, el modelo rentista dependiente hacía imperante acumular capital (simbólico y material) que hiciera posible el desarrollo de proyectos que derivaran en

54 Arturo Escobar, *La invención del Tercer Mundo, Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Editorial Norma, Bogotá, 1998.

55 Si bien este no ha cesado desde 1998, las tácticas que la oposición político-económica ha puesto en marcha han cambiado. Pasaron de la altísima intensidad con la que llevaron adelante el Golpe de Estado en abril de 2002 a formas más “sutiles” de presión política.

56 Esto se expresó en la incorporación de activistas del movimiento popular a la estructura del Estado, pasando a ocupar cargos medios, de coordinación y dirección, como posiciones de viceministros y ministros.

la sustentabilidad del movimiento y permitieran ensayar la autogestión como interés del propio colectivo.

Sin embargo, en un momento en el que las políticas de inclusión comenzaron a hegemonizar el orden del discurso, la construcción del Estado a partir de estas políticas por parte de quienes provenían de movimientos derivó en muchos casos en la incorporación de lógicas participativas en las políticas que habían sido pensadas desde la inclusión, pero que eran refractadas por la inclusión, por lo que en muchos otros casos derivó en la reproducción a lo interno de los movimientos de lógicas de inclusión⁵⁷. En este sentido, más allá de la burocratización de la fuerza popular, la incorporación de la base en la construcción del Estado hizo difusa la frontera entre movimientos populares y Estado, y tuvo un efecto directo sobre ambas dinámicas: políticas de participación y políticas de inclusión.

Resultan propias de este segundo momento la puesta en marcha de políticas orientadas a masificar el consumo a través de programas de “democratización” de instrumentos financieros, como las tarjetas de crédito. Mientras la banca pública entregaba *Visatm* y *Mastercardtm* bajo el nombre de cédula del buen vivir⁵⁸, el Estado avanzó en políticas de importación y subsidio de electrodomésticos (neveras, televisores, cocinas, lavadoras, aires acondicionados, celulares inteligentes y computadoras personales) cuya adquisición se hacía a través de las mencionadas tarjetas. De esta manera, lo que inició siendo un proyecto orientado hacia una ruptura fundamental con la estructuración histórica que

57 Esto es evidente en casos como la política de ampliación de la matrícula universitaria. El foco se concentró en aumentar el ingreso, mientras las formas de organización estudiantil eran instrumentalizadas por las estructuras burocráticas del Estado y del partido.

58 En este sentido, la inclusión se mostró con todo su contenido moderno/colonial. El desarrollismo de mercado, cuyo único horizonte es la realización de lo humano a través del consumo, se vistió de rojo, con lo cual la apuesta por fórmulas participativas de transformar la sociedad fueron aparcadas mientras avanzaba el proyecto de inclusión material como ampliación del horizonte de consumo.

caracteriza a la economía venezolana como dependiente, terminó reafirmando “el mito de la Gran Venezuela como síntesis de la articulación entre Capital, Estado y Nación”⁵⁹ y su expresión mágica y fantasmagórica en el consumo sin fin.

Sin embargo, ya que por un lado la legitimidad popular del proceso venezolano se ancló desde el principio en propiciar la consolidación de mediaciones institucionales que concretaran la democracia participativa y protagónica, la primacía del discurso de la inclusión no significó la negación absoluta de las políticas de participación. Por lo tanto, a partir de la promulgación de las llamadas Leyes del Poder Popular (en 2010) se han canalizado procesos de gestión comunitaria que, aunque dependiendo aún de un modelo de distribución de la renta que dificulta los horizontes autonómicos, buscan materializar el Estado comunal formalmente prescrito en las leyes. Nos encontramos, pues, en el momento de descubrir los intersticios que permiten abrir rutas para fugarse de la *cárcel epistémico-existencial*.

- 59 Coincidimos con Miguel Tinker Salas, quien en su libro *Una herencia que perdura: petróleo, cultura y sociedad en Venezuela* (Editorial Galac, Caracas, Venezuela, 2014), señala la relación que sostienen empresas petroleras, Estado y sociedad. Su tesis se limita a realizar una descripción de cómo la gerencia de las transnacionales petroleras, buscando evitar el desarrollo de un nacionalismo a la mexicana, desplegaron una estrategia que permitiera presentarle a la sociedad el isomorfismo entre el bienestar de la empresa petrolera, el bienestar del Estado y el bienestar de la sociedad, una imagen que refleja la herencia que constituye el fundamento de lo que Coronil llamó “Estado mágico”. Sin embargo, consideramos que su aproximación posee algunas limitaciones, fundamentalmente en lo que se refiere a la ausencia de una mirada histórico-mundial de dicho proceso. En tal sentido, es relevante señalar que el lapso que va de 1810 a 1935 (la Guerra de Independencia, la Guerra Federal y las montoneras) resulta del largo siglo de configuración del Estado-nación venezolano, el fin de las llamadas montoneras. La llegada de Juan Vicente Gómez no constituyó la continuidad de los llamados caudillismos, la sedimentación del Estado-nación, en su relación con el capital, en el marco del fin de la Pax Británica y el inicio del ciclo sistémico de acumulación de la “Pax estadounidense”.

IV. Políticas para comunalizar el poder: más allá de la Cárcel epistémico-existencial

Desde el momento en el que el Estado se erige desde la retórica de la inclusión al Poder Popular es entendido como un destinatario de estas políticas y no un actor dentro de la construcción y transformaciones sociales que planteaba la Revolución Bolivariana. Si bien el Estado, por un lado, ha promovido leyes, formas de organización popular, instituciones y fondos de financiamiento para potenciar los movimientos de base generando una movilización nacional en favor de la participación, por otro lado, ha obstaculizado el fortalecimiento de dichas experiencias orgánicas.

El Poder Popular es visto desde el Estado de manera homogénea como un sujeto sumiso, pasivo, comprado por la beneficencia estatal y su gran aparato petrolero, convirtiéndose en un número más dentro de los logros de la revolución y no un agente clave para propiciar los cambios que este requería. Sin embargo, esta perspectiva ha convivido con un creciente proceso de politización del pueblo venezolano que ha tomado las

De modo que la herencia que perdura es la forma específica en que la dialéctica fetichista de la modernidad se despliega en Venezuela, tal como el fetichismo del capital (Petróleo), el fetichismo del poder (Estado moderno) y el fetichismo de las identidades (Nación) se amalgamó en este país. Para la dialéctica fetichista de la modernidad, ver Juan José Bautista (*Dialéctica del Fetichismo de la modernidad. Hacia una teoría crítica del fetichismo de la racionalidad moderna*, La Paz, Editorial Autodeterminación, 2015); para la relación entre Capital, Estado y Nación ver Kojin Karatani ("Beyond Capital-Nation-State", en *Beyond Capital-Nation-State, Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, c. 20, pp. 4, 569-595, 2008; ver también *The Structure of World History. From Modes of Production to Modes of Exchange*, Duke University Press, 2014); y para el carácter fetichista de la relación entre Capital, Estado y Nación ver Romero Losacco ("El fetichismo del Capital-Estado-Nación: de la transcritica a la transmodernidad", *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 2017, 7 (2). Disponible en <http://escholarship.org/uc/item/0zw9862f>.

riendas de construcción del Poder Popular, ensayando procesos de cogestión con el Estado, pero también en muchos otros casos de experiencias autogestionarias que se encuentran en clara disputa con este y más allá de este.

La “política de la liberación” de Enrique Dussel⁶⁰ nos brinda herramientas para comprender una política del movimiento popular que hoy se gesta desde el chavismo⁶¹. Este autor mexicano plantea que el poder reside en el pueblo, creando instituciones para hacer factible su ejercicio. De esta manera, como lo planteó Evo Morales al inicio de su gobierno, la política sigue el principio zapatista del “mandar obedeciendo”. Los y las gobernantes ejercen el poder del pueblo a través de su investidura, sus prácticas están enraizadas en la obediencia de los consensos de la comunidad política.

Este poder es un poder colectivo, distribuido entre quienes conforman esa comunidad contrario a la política del largo siglo xx venezolano cuyos gobernantes y sus instituciones obraron en función del enriquecimiento de una élite, sentenciando que solo ellos poseían los conocimientos y el abolengo para gobernar y saber lo que es mejor para la “sociedad”, relegando al pueblo al lugar del no ser, sentenciando su obligación de acatar a los gobernantes y ocultando su capacidad y potestad de hacer política. De esta forma, “el delegado pasa a ser el que ejerce el monopolio del poder y el delegante ha perdido todos sus atributos”⁶², fetichizándose el poder.

60 Enrique Dussel, *20 tesis de política*, Fundación Editorial El perro y la rana, Caracas, 2010.

61 Nos adherimos a la diferenciación entre oficialismo (la dirigencia del partido de gobierno y sus funcionarios) y chavismo (esa fuerza popular heterogénea que ha sido el motor social, político y espiritual del proceso venezolano). Para una explicación detallada de esta diferencia ver Ociel Alí López, *¡Dale más gasolina! Chavismo, sifrinismo y burocracia*, Casa Nacional de las Letras Andrés Bello, Caracas, 2015.

62 Enrique Dussel, *Filosofías del Sur: Descolonización y transmodernidad*, Akal / Inter Pares, México, D.F., 2015, p. 236.

La Democracia Participativa y Protagónica que impulsa Chávez a través de modificaciones en el aparato del Estado se convierte en un catalizador para crear instituciones y fuerza orgánica que desde el movimiento popular ha desarrollado una política popular que coexiste con el estado asistencialista y rentista heredada del largo siglo xx. En este sentido, nos parece relevante la afirmación de Dussel:

Articulada a la cuestión del “pueblo” se encuentra la de ejercicio del “poder popular”, como un sistema político que cree nuevas instituciones de participación en todos los niveles de las estructuras políticas, en la sociedad civil y política del Estado, y constitucionalmente. La democracia real se liga a la organización efectiva de la participación político-popular.⁶³

La política popular en la Revolución Bolivariana no ha sido creada desde arriba, desde el Estado, pero tampoco desde abajo hacia arriba, es más bien un proceso de retroalimentación permanente, heterogéneo y diverso que, entre encuentros y desencuentros, se ha forjado durante los últimos 17 años. La creación de los Consejos Locales de Planificación Pública⁶⁴, las reformas en la Ley de Tierras de 2002-2003, que le dieron legitimidad a los campesinos y campesinas sobre la propiedad de las tierras que trabajan, y a partir de lo cual empieza un incremento en la organización de este sector, han sido momentos de gran importancia para que el movimiento popular crezca en fuerza orgánica

63 *Ibid*, p. 246.

64 Según la *Ley de Consejos Locales de Planificación Pública*, estos son “la instancia de planificación en el municipio, y el órgano encargado de diseñar el Plan Municipal de Desarrollo y los demás planes municipales, en consonancia con los lineamientos del Plan de Desarrollo Económico y Social de la Nación, los demás planes nacionales y los planes estatales, garantizando la participación ciudadana y protagónica en su formulación, ejecución, seguimiento, evaluación y control, en articulación con el Sistema Nacional de Planificación Pública” (Artículo 2).

y política en la Revolución Bolivariana. Sin embargo, es a partir de 2006 que el Poder Popular adquiere fuerza en el discurso de gobierno y se crean las condiciones para que las organizaciones populares tengan marcos legales que posibiliten los cambios sociales en sus territorios.

En 2006, Chávez pone el acento en el Poder Popular a través de la creación de la *Ley Orgánica de los Consejos Comunales*, la redacción y difusión del Plan Nacional Simón Bolívar (2007-2013), destacando la nueva geometría del poder, el “Aló teórico”⁶⁵ número 1 sobre las comunas, y nombrando a los ministerios del Poder Ejecutivo como instituciones del Poder Popular, siguiendo con el mandar-obedeciendo de Morales. Los consejos comunales comenzaron a crearse a lo largo y ancho del país como un mecanismo para que las personas decidieran sobre el presupuesto público con base en los problemas más sentidos de su comunidad, y en función de esto, se organizaran para darle la respuesta más expedita y adaptada a sus necesidades. Las mesas técnicas de agua y los comités de tierra urbana que venían conformándose en los sectores populares se unieron a la propuesta de consejos comunales para potenciarlos. Estos han sido una vía para mejorar el acceso a servicios en comunidades populares, rurales y urbanas, pero especialmente fueron el germen de la organización del pueblo para incidir sobre su propia comunidad.

Entonces, la creación de los consejos comunales fueron un claro ejemplo de la política de participación desarrollada por el Gobierno. La participación, entendida hasta ahora como un voto, sea en una asamblea de vecinos o en elecciones nacionales, comienza a comprenderse como acción, acción política ligada a la toma de decisiones sobre el espacio y la vida en común. Este

65 “Aló teórico” fue una serie de programas televisados del presidente Hugo Chávez en los que buscaba engranar elementos teóricos importantes para la construcción del Socialismo del siglo XXI. Este seriado que surge en el año 2009 con nombre similar a su programa semanal busca tejer una teoría socialista desde la experiencia venezolana.

sentido de participación como forma de gobierno, ahora ya no de gobierno central sino de gobiernos locales, planteado en la Constitución, ya instaurado en gran parte de la población, se complejiza con la reforma constitucional de 2007 cuyo centro es la propuesta de reorganización político-territorial basada en la nueva geometría del poder.

Esta propuesta de reforma, aunque no fue aprobada en el referéndum, sí comenzó a ponerse en práctica en los gobiernos locales e implica instancias de agregación que van a partir de la organización de consejos comunales, comunas, ciudades comunales, venciendo la organización territorial heredada de la colonización española y adecuándose al tejido económico, político y cultural de las comunidades más que a una distribución arbitraria. La nueva geometría del poder entonces da un giro en la forma de organización y participación planteada ya no basada en la acción política, sino en una política para la acción.

El Poder Popular, aquel de la política de la liberación con incidencia político-territorial desde las comunas y movimientos, comenzó a generar políticas locales y nacionales desde la creación de redes de articulación entre diferentes sectores: comunicación, educación, mujeres, juventud, adultos mayores, campesinado, etc., con planes de lucha concretos que permitieron visibilizar las problemáticas y acciones a tomar con y en contra del Estado para la garantía de una vida digna. La comuna representa en este sentido la posibilidad de instaurar el gobierno de lo común en el territorio, trascendiendo el localismo que podía estar enraizado en los consejos comunales, lo que implica construir un estado comunalizado, no solo descentralizado.

No solo es pensar en la producción en el territorio, sino mirar más allá. Construir la comuna es oponerse al capitalismo. Hay otras formas de vida que pueden concebirse como formas comunales, hay que pensar también en todas las estructuras que nos vamos planteando, no como estructuras estables. Ir pensando y repensando en las estructuras que hemos concebido para el

ejercicio del Poder Comunal. La comuna es una forma de hacer, de organizarnos, de producir la vida. Es ese ser en común. Una comunidad de los comunes.⁶⁶

Las *Leyes del Poder Popular* aprobadas por el Poder Legislativo en 2010, le dieron la legalidad a muchos de los ensayos que ya se venían desarrollando en los territorios. El espíritu constituyente de inicios del gobierno siguió siendo un camino para la aprobación de instrumentos legales ceñidos a las realidades de las comunidades, y no solo desde el esquema interpretativo de diputados y diputadas. En este sentido, las organizaciones populares aportaron elementos importantes para construir un Sistema Económico Comunal donde la propiedad de las empresas es social, no individual, ni transnacional; instituciones para legislar desde las comunas a través de las “cartas comunales”, y la transferencia de servicios y competencias a las comunidades.

La propiedad social y gestión comunal de empresas queda reflejada en la *Ley Orgánica del Sistema Económico Comunal*, en su artículo 10 al definir las Empresas de Propiedad Social Directa Comunal (EPSDC) de la siguiente forma:

Unidad socioproductiva constituida por las instancias de Poder Popular en sus respectivos ámbitos territoriales, destinada al beneficio de los productores y productoras que la integran, de la colectividad a las que corresponden, y al desarrollo social integral del país, a través de la reinversión social de sus excedentes. La gestión y administración de las empresas de propiedad social comunal directa es ejercida directamente por la instancia del Poder Popular que la constituya.⁶⁷

66 Entrevista a Enrique Rey: “Pensar lo común hoy: Los bienes comunes en la construcción del socialismo del siglo XXI”, en el libro de Códigos Libres y Tiuna El Fuerte, *Juventud, cultura productiva y nuevo poder: una investigación colaborativa*, Códigos Libres, Cultura Senda y Tiuna El Fuerte, Caracas, p. 45.

67 *Ley Orgánica del Sistema Económico Comunal*, 2010, artículo 10.

La EPSDC de transporte de la comuna “Ataroa” rescata la importancia que ha tenido este hito dentro de la construcción comunal:

... los comuneros arrancaron su proyecto productivo con esfuerzo colectivo, porque se trata de que todos y todas pongan algo, no necesariamente material o financiero, sino también horas de trabajo, conocimientos, entre otros recursos que se ponen en valor para crear una riqueza común abundante, distribuida, multidimensional. Todos estos son valiosos para arrancar y sostener la producción organizada. Estos ejemplos muestran cómo la actividad basada en el tiempo libre disponible para producir valores de uso socialmente útiles y necesarios, contraría a la producción basada en el tiempo excedente para la generación exclusiva de valores de cambio para la reproducción del capital, se va volviendo lógica de construcción.⁶⁸

Asimismo, las cartas comunales, aunque poco implementadas hasta los momentos como “instrumentos propuestos por los habitantes de la Comuna y aprobados por el Parlamento Comunal, destinados a regular la vida social y comunitaria, coadyuvar con el orden público, la convivencia, la primacía del interés colectivo sobre el interés particular y la defensa de los derechos humanos, de conformidad con la Constitución y las leyes de la República”⁶⁹; es vista por los comuneros y comuneras como una herramienta para potenciar los autogobiernos comunales y sus políticas populares. De manera que la carta comunal no solo es un manifiesto de principios, sino un marco regulatorio para la construcción de vida en comunidad, una legislación en función de las condiciones de vida que se buscan reproducir en el territorio.

68 Códigos Libres y Tiuna El Fuerte, *Comunalizar el poder: claves de construcción del socialismo comunal*, 2016, p. 195.

69 *Ley Orgánica de Comunas*, 2010, artículo 4.

Al aparato burocrático del Estado bolivariano le ha sido muy difícil comprender el espíritu comunal como lo hemos planteado. Sin embargo, Chávez en el I Consejo de Ministros del nuevo ciclo de la Revolución Bolivariana en 2012 y último encabezado por Hugo Chávez, que recibió el nombre de Golpe de timón, clamando por darle centralidad a las comunas como agentes de construcción y decisión, insta a hacer un viraje hacia la profundización del poder popular a través de la apuesta comunal. Un cambio que exigía la aplicación de políticas de participación y no de inclusión. Un esquema donde los que son excluidos no se incluyen, sino que se realizan desde la conciencia del no-ser, se asumen a sí mismos en su propio sistema de creencias y prácticas. Esto refleja la intención de producir un desplazamiento desde las políticas de inclusión, colocando el foco nuevamente en la participación para la construcción de comunidad, todo esto en un momento en el que comienzan a prefigurarse las actuales circunstancias económicas y sociales en las que se encuentra el país amazónico-caribeño.

Esta centralidad en lo comunal luego del Golpe de timón implicó un aumento considerable en el número de comunas registradas a nivel nacional en el año 2013. Asimismo, comenzó a desarrollarse a nivel nacional instancias de cogobierno a través del Gobierno Popular de Comunas, espacio que reunía regionalmente a las comunas para la organización de propuestas que debían llegar al presidente de la república, ahora Nicolás Maduro Moros. Si bien esta instancia no tuvo los resultados esperados como ejercicio de cogestión entre gobierno central y gobierno comunal, sí favoreció la organización y articulación entre comuneros y comuneras en un momento dado.

En los años subsiguientes (2014-2017), la baja en los precios del petróleo, la especulación de precios y el acaparamiento de alimentos de primera necesidad han enmarcado la dinámica de vida de la población en una creciente crisis económica. En términos de la tensión entre políticas de participación e

inclusión, la situación económica ha significado un incremento en la aplicación de medidas que permitan sostener la inversión social o gasto social en educación, vivienda, alimentación alcanzada hasta este período, por lo que ha habido una intensificación en la aplicación de las políticas de inclusión implementadas por el estado.

La creación de los Comités Locales de Abastecimiento y Producción (CLAP)⁷⁰, instancia territorial encargada de la distribución directa de alimentos de primera necesidad, utiliza el acumulado orgánico sostenido gracias a la participación para facilitar el acceso a los alimentos de primera necesidad y a bajo costo. Se desdibujan la participación, a manera de acción y política, y el Poder Popular como actores de construcción de la sociedad, y se radicaliza su papel como facilitador de la política asistencial del Estado.

En este sentido, los CLAP, en tanto alternativa para solucionar las consecuencias de la crisis, pueden representar un obstáculo para el avance cualitativo de algunas experiencias del poder popular. Sin embargo, la situación económica y política del país ha posibilitado no slo el surgimiento de propuestas productivas y de distribución de alimentos autónomas⁷¹, sino también el fortalecimiento de organizaciones sociales que desde su institucionalidad han podido encontrar mayor interés en la comunidad para participar en propuestas productivas autogestionadas y con mayores posibilidades de colocación de sus productos, dada la reducción de la oferta de algunos productos que

70 Los CLAP están conformados por voceros de cuatro plataformas que se encuentran presentes a nivel nacional: Consejos Comunales, Unión Nacional de Mujeres (Unamujer), Unidades de Batalla Bolívar-Chávez (UBCH, estructura del Partido Socialista Unido de Venezuela) y el Frente Francisco de Miranda.

71 Véase por ejemplo la experiencia de la Alpargata Solidaria como grupo organizado de consumo: Portal web: <http://lalpargatasolidaria.blogspot.com/2015/06/la-alpargata-solidaria-sistema-de.html>; Facebook La Alpargata Solidaria.

satisfagan la demanda existente⁷². Este contexto ha planteado para estas experiencias la necesidad de consolidar redes para el trabajo colectivo, no solo de cara al encadenamiento productivo, sino a la apuesta política de estas organizaciones, en función de la construcción de política popular común.

Este acumulado orgánico entonces ha posibilitado ir vislumbrando la necesidad de construir una comunidad política en torno al proyecto comunal. Si bien no es una comunidad formalizada, en tanto a estructura y generación de consensos, es una comunidad que tiene espacios de encuentro y articulación permanente, especialmente en coyunturas electorales o en los que peligra la continuidad del proceso revolucionario, fuerza que aglutina a las diferentes vertientes del movimiento popular comunal. El poder que se ejerce desde las comunas es un camino para la construcción de políticas que respondan a lo que el pueblo busca como su “suprema felicidad”.

En este escenario de desplazamiento de las políticas de participación por las de inclusión, los sectores que adversan al gobierno que han actuado hasta los momentos como sostenedores de la tensión inclusión y participación en la crisis solicitando mayores medidas inclusivas⁷³, en 2017 vuelven a intensificar la

72 Ver presentación de Gerardo Rojas (comunero) en el “TV Foro: La comunalización del poder hoy”, en: <http://www.comunalizarelpoder.com.ve/medioteca/tv-foro-la-comunalizacion-del-poder-hoy>.

73 La oposición venezolana se ha opuesto sistemáticamente a las políticas que buscan extender la participación más allá del sufragio. En su relato, la participación más allá del voto es realizada por la “sociedad civil”, mientras que los sectores populares, que no tienen acceso al tramado internacional que sustentan a las ONG, quedan sin posibilidad de expresión alguna. Las ONG serían el vehículo para comunicar a la clase política con los sectores populares, teniendo como punto de partida la filantropía más que la participación política. En tal sentido, la tensión inclusión-participación es usada como una herramienta política para hacer frente al proceso chavista, se trata de satanizar las formas de participación directa enalteciendo las formas en las que el mercado se autorregula, mientras se alienta un discurso reivindicativo, de acceso a bie-

confrontación política con acciones de calle que derivan en violencia. Ante la creciente polarización, el presidente de la república Nicolás Maduro convoca a un proceso constituyente como mecanismo de ampliar el diálogo político entre diversos sectores del país (estudiantil, juventud, obrero, campesino y pesquero, comunal y personas con discapacidad).

El presidente ha propuesto nueve temas de discusión para la Asamblea Nacional Constituyente, entre los que resalta: “nuevas formas de la democracia directa y participativa, constitucionalizar las comunas y el poder comunal para llevarlo al rango más alto”⁷⁴. Tanto la convocatoria al proceso constituyente como la tematización planteada⁷⁵ podrían entonces ser el

nes de consumo y anclado en el imaginario del progreso, el desarrollo y la modernización. La oposición aprovecha el imaginario sembrado por la Venezuela petrolera como palanca para mover las bases de apoyo al proceso chavista, esta tendencia se agudiza en el último tiempo producto de la situación política-económica que atraviesa el país dada la caída de los precios del petróleo, la no previsión de esta coyuntura por parte del gobierno y el sabotaje simultáneo a la economía hecho por agentes tanto internos como externos a la política nacional.

74 Ministerio del Poder Popular para la Información y Comunicación. “Documento para el estudio de la Asamblea Nacional Constituyente: decreto de convocatoria”, <http://minci.gob.ve/2017/05/vea-aqui-decreto-convocatoria-asamblea-nacional-constituyente/> (consultada el 21 de mayo de 2017).

75 Los otros temas planteados en la convocatoria de la Asamblea Nacional Constituyente son: Reafirmar los valores de la justicia y lograr la paz y estabilidad de la nación; perfeccionar un nuevo sistema económico y vencer el modelo postpetrolero; establecer un estado de bienestar social, que tiene que ver con darle carácter constitucional a todas las misiones y grandes misiones creadas por la Revolución Bolivariana en el país; reforzar la seguridad nacional y el sistema judicial, penitenciario, policial, para luchar en contra de la impunidad y el terrorismo; la política exterior soberana en defensa de nuestra integridad y la construcción de un nuevo mundo pluripolar. Este punto permitirá la defensa de la soberanía nacional para el rechazo a cualquier tipo de intervención; la diversidad cultural de la Patria; la garantía de derechos y deberes de la juventud venezolana para garantizar su futuro; la preservación de la vida en la tierra, adaptando las condiciones de vida para ayudar a evitar el calentamiento global. (Ver nota anterior).

inicio de un nuevo período de apertura a procesos e instituciones de participación que profundicen el poder popular que ha venido consolidándose durante la Revolución Bolivariana. No se trata de afirmar que dicho proceso constituyente es el catalizador para solucionar la “crisis” de múltiples dimensiones que atraviesa el país, sin embargo, se trata de cómo el movimiento popular ha visto esto como una oportunidad y por primera vez se preparó para disputar el poder político, la conformación de una Plataforma Popular Constituyente con candidatos y agenda propios para la Asamblea Nacional Constituyente, que bajo el lema de “Chavismo bravío” busca apuntalar una agenda propia con la que disputar los límites de la agenda oficial. Todo esto puede representar un nuevo punto de inflexión en la tensión inclusión-participación.

En este sentido, afirmamos que la continuidad del espíritu del Golpe de timón debe seguir impregnando todas las dimensiones de la política del Gobierno, la comunalización del poder deviene en clave para el proyecto de transformación de la sociedad. Si bien, a pesar de que cada vez son más las comunas y organizaciones populares que existen en Venezuela, estas no tienen un impacto real en la economía y la política nacional. La comunalización del poder, como camino para que las políticas del Estado sean políticas surgidas de la creación y reinención de la organización popular (que en sus diferentes expresiones muestren la pluralidad de propuestas, luchas, rostros y voces) posibilita fugarse de la Cárcel epistémico-existencial que plantea la tensión inclusión-participación. Las estrategias que se están ensayando en los territorios y sectores de los movimientos populares son el germen que posibilitará la construcción de futuros otros.

En el actual contexto, el futuro sociopolítico del chavismo y de la revolución como horizonte pasa por lograr escapar de la Cárcel epistémico-existencial en la que ha estado encerrado el proceso venezolano todos estos años. La actual crisis es, entre

otras cosas, sostenida por la tensión inclusión-participación, una eventual recomposición del proyecto político emprendido por Hugo Chávez requiere que el mismo termine de inclinar la balanza hacia la participación, ya que las disputas por el *porvenir* deben jugarse en este campo. De lo contrario, si el chavismo se inclina por apuntalar los dispositivos del discurso de la inclusión, ubicará la disputa en el terreno del desarrollismo, la modernidad y la sociedad de consumo, lo que implica llevar la tensión a un terreno donde la oposición política se siente más cómoda.

Bibliografía

- Adlbi Sibai, Sirin. (2016). *La Cárcel del Feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Coyoacán, México: AKAL/Inter Pares.
- Arrighi, Giovanni. (1999a). *El largo siglo XX*. Madrid, España: Ediciones AKAL.
- Arrighi, G.; Hopkins, T.K.; y Wallerstein, I. (1999b). *Movimientos antisistémicos*. Madrid, España: Ediciones AKAL.
- Bautista, Juan José. (2014). *Qué significa pensar desde América Latina*. Madrid: Akal.
- Bautista, Juan José. (2015). *Dialéctica del Fetichismo de la modernidad. Hacia una teoría crítica del fetichismo de la racionalidad moderna*. La Paz: Editorial Autodeterminación.
- Castro-Gómez, Santiago. (2000). "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro"" En: Lander, Edgardo: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*. Caracas: FACES-UCV.
- Castro-Gómez, Santiago. (2005a). *La Hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Códigos Libres y Tiuna El Fuerte. (2016). *Comunalizar el Poder: claves de construcción del socialismo comunal*. Caracas.
- Coronil, Fernando. (2002). *El Estado Mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*. Caracas: Nueva Sociedad.
- De Sousa Santos, Boaventura. (2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. España: Trotta.
- De Sousa Santos, Boaventura. (2010). "Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes". En: Heriberto Cairo y Ramón Grosfoguel. *Descolonizar la modernidad, decolonizar Europa*. Madrid: IEPALA Editorial.
- Dussel, Enrique. (1977). *Filosofía de la Liberación*. México: Nueva América.
- Dussel, Enrique. (1994). *El encubrimiento del otro: Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. Bolivia: Plural Editores,

Universidad Mayor de San Andrés.

Dussel, Enrique. (1995). *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 5.^a Edición.

Dussel, Enrique. (2000). "Europa, modernidad y eurocentrismo". En Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*. Caracas: Ediciones Faces/UCV.

Dussel, Enrique. (2008). "Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad". En: Revista *Tabula Rasa*. No.9: 153-197, Julio-diciembre. Colombia.

Dussel, Enrique. (2010). *20 tesis de política*. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana.

Dussel, Enrique. (2015). *Filosofías del Sur: Descolonización y transmodernidad*. México D.F.: Akal /Inter Pares.

Escobar, Arturo. (1998). *La invención del Tercer Mundo, construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Editorial Norma.

Fanon, Frantz. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Colección Cuestiones de Antagonismo, Ediciones AKAL.

García Linera, Álvaro. (sf). *Tensiones Creativas de la Revolución. La quinta fase del proceso de cambio*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

González Ferrin, Emilio. (2006). *Historia General de Al-Ándalus. Europa entre Oriente y Occidente*. España: Editorial Almuzara, Cuarta Edición.

Grosfoguel, Ramón. (2000). "Developmentism, Modernity, and Dependency Theory in Latin America". En *Neplanta: Views from South* 1:2. EE. UU.: Duke University Press.

Grosfoguel, Ramón. (2006). "La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global". En *Tabula Rasa*. Bogotá- Colombia, N.º 4, pp. 17-48, enero-junio de 2006. Disponible en <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n4/n4a02.pdf>.

- Grosfoguel, Ramón. (2007a). "Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas" En: Santiago Castro-Gómez y Grosfoguel, Ramón. (2007). *El giro Decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Grosfoguel, Ramón. (2007b). "Decolonizing political-economy and post-colonial studies: transmodernity, border thinking and global coloniality". En: Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado Torres y José David Saldivar. (eds.). (2007). *Unsettling Postcoloniality: Coloniality, Transmodernity and Border Thinking*. Duke University Press.
- Grosfoguel, Ramón. (2013). "Racismo/sexismo epistémico, Universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo xvi". En *Tabula Rasa*. Bogotá-Colombia, N.º 19, pp. 31-58, julio-diciembre.
- Harvey, David. (2007): Breve Historia del Neoliberalismo. Barcelona, España: AKAL.
- Karatani, Kojin. (2008). "Beyond Capital-Nation-State". En *Beyond Capital-Nation-State, Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, c. 20, pp. 4, 569-595.
- Karatani, Kojin. (2014). *The Structure of World History. From Modes of Production to mModes of Exchange*. Duke University Press.
- Kontopoulos, Kyriakos. (1993). *The Logics of Social Structure*. Cambridge University Press. New York.
- Lander, Edgardo. (2000). *Neoliberalismo, sociedad civil y democracia. Ensayos sobre América Latina y Venezuela*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Consejo de desarrollo científico y humanístico.
- Lander, Edgardo. (2002). "La utopía del mercado total y el poder imperial". En *Revista venezolana de economía y ciencias sociales* 2/2002. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.

- Lang, Miriam y Dunia Mokrani. (2011). *Más allá del desarrollo*. Quito: Fundación Rosa Luxemburgo, Ediciones Abya Yala.
- Latouche, Serge. (2009). *Sobrevivir al desarrollo. De la descolonización del imaginario económico a la construcción de una sociedad alternativa*. Barcelona, España: Icaria Editorial.
- López, Ociel Alí. (2015). *¡Dale más Gasolina! Chavismo, Sifrinismo y Burocracia*. Caracas: Casa Nacional de las Letras Andrés Bello.
- Ley Orgánica de Comunas* (2010). Caracas: Gaceta Oficial N° 6.011 (Extraordinario).
- Ley Orgánica del Sistema Económico Comunal* (2010). Caracas: Gaceta Oficial N° 6.011 (Extraordinario).
- Maldonado-Torres, Nelson. (2004). "The topology of being and the geopolitics of knowledge Modernity, empire, coloniality". City, Vol. 8, N.º 1, Abril.
- Maldonado-Torres, Nelson. (2007). "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (2007). *El giro Decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Maldonado-torres, Nelson. (2008). *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Duke University Press.
- Mignolo, Walter. (2003a). *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. University of Michigan. Segunda Edición.
- Mignolo, Walter. (2003b). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, España: Ediciones AKAL.
- Mignolo, Walter. (2006). "Delinking: The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of the de-coloniality". En *Cultural Studies*. Volume 21, Issue 2-3, pp. 449-514. Traducido En Ramón Grosfoguel y José Romero. (2009): *Pensar decolonial*. Caracas, Venezuela: Fondo Editorial La Urbana.
- Mignolo, Walter. (2007). *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona, España: Gedisa Editorial.

- Mignolo, Walter. (2011). *The Darker Side of Western Modernity. Global futures, Decolonial Options*. Duke University Press. EE. UU.
- Ministerio del Poder Popular para la Información y Comunicación. “Documento para el estudio de la Asamblea Nacional Constituyente: decreto de convocatoria”: En <http://minci.gob.ve/2017/05/vea-aqui-decreto-convocatoria-asamblea-nacional-constituyente/> (consultada el 21 de mayo de 2017).
- Pérez alfonzo, Juan Pablo. (2009). *Hundiéndonos en el excremento del diablo*. Caracas: Fundación Editorial “El perro y la rana”.
- Quijano, Aníbal e Immanuel Wallerstein. (1992). “La Americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial”. En *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. Unesco.
- Quijano, Aníbal. (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina” En Lander, Edgardo. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*. Caracas, FACES – UCV.
- Quijano, Aníbal. (2007). “Coloniality and Modernity/Rationality”. *Cultural Studies*. Cap. 21, pp. 2, 168-178.
- Quijano, Aníbal. (2009). “Colonialidad del poder y clasificación social” En Ramón Grosfoguel y José Romero. *Pensar decolonial*. Fondo Editorial La Urbana, Caracas.
- Quintero, Rodolfo. (1968). *La Cultura del Petróleo*. Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Caracas.
- Rey, Enrique. (2015). “Pensar lo común hoy: Los bienes comunes en la construcción del socialismo del siglo xxi”. *Juventud, cultura productiva y nuevo poder: una investigación colaborativa*. Códigos Libres, Cultura Senda y Tiuna El Fuerte. Caracas.
- Romero Losacco, José. (2012). “El giro decolonial: aportes para una semiótica decolonial transmoderna”. En *Proceedings of the 10th World Congress of the International Association for Semiotic Studies (IASS/AIS)*. España: Universidade da Coruña, pp. 679-694.

- Romero Losacco, José. (2015). "La invención de la exclusión". En Alba Carosio (comp). *Tiempos para pensar. Investigación social y humanística hoy en Venezuela. Tomo I*. Caracas, Venezuela: Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos (CELARG).
- Romero Losacco, José. (2017). "El fetichismo del Capital-Estado-Nación: de la transcítica a la transmodernidad". *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 7 (2). Recuperado de: <http://escholarship.org/uc/item/0zw9862f>.
- Terán, Emiliano. (2014). *El fantasma de la Gran Venezuela. Un estudio del mito del desarrollo y los dilemas del petro-Estado en la Revolución Bolivariana*. Caracas, Venezuela: Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos (CELARG).
- Tinker salas, Miguel. (2014). *Una herencia que perdura. Petróleo, cultura y sociedad en Venezuela*. Caracas, Venezuela: Editorial Galac.
- Wallerstein, Immanuel. (2004a). *El moderno Sistema Mundial: la segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista, 1730-1850*. México: Siglo XXI editores.
- Wallerstein, Immanuel. (2004b). *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Un análisis de sistemas-mundo*. Madrid: AKAL.
- Wallerstein, Immanuel (2005). *El moderno Sistema Mundial: agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo xvi*. México: Siglo XXI editores.
- Wallerstein, Immanuel. (2006a). *Capitalismo Histórico*. México: Siglo XXI editores.
- Wallerstein, Immanuel. (2006b). *Abrir las Ciencias Sociales*. México: Siglo XXI editores.
- Wallerstein, Immanuel. (2007). *El moderno Sistema Mundial: el mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*. México: Siglo XXI editores.

Wallerstein, Immanuel. (2011). *The Modern World-System IV. Centrist Liberalism Triumphant, 1789-1914*. California: Berkley University Press.

De la sociedad moderna a la comunidad transmoderna

(Hacia una descolonización del marxismo contemporáneo)

Por Juan José Bautista S.

Uno de los temas que se está debatiendo en la discusión contemporánea es aquella que está girando en torno de qué es aquello que le podría seguir a la sociedad capitalista en términos de postcapitalismo. Pero también está surgiend, cada vez con más intensidad, la discusión relativa al ocaso de la modernidad como cultura y civilización, lo cual está planteando la necesidad y posibilidad de pensar en algo más allá de la modernidad, pero ahora en términos de transmodernidad, porque ya se ha visto que la crítica posmoderna sigue afirmando a esta en última instancia como su propio horizonte.

En nuestra opinión, este panorama está empezando a plantear problemas que antes no se los había tematizado en profundidad, en parte porque no habían aparecido, y por otra, porque aparecían como inconcebibles, como el de la viabilidad o no de la relación humana que produjo por excelencia la modernidad, como es la “sociedad moderna”.

El socialismo, como un más allá del capitalismo que aparecía en los siglos XIX y XX, empezó a entrar en crisis a fines de la década de los años 80 con el derrumbe de los socialismos reales. Aunque se sigue pensando que una forma distinta del socialismo –así la idea del socialismo del siglo XXI, o la idea del socialismo comunitario–, podría seguir siendo una alternativa al capitalismo, cada vez empieza a surgir más la conciencia de que tanto el capitalismo como el socialismo presuponen en última instancia a la modernidad como su fundamento, la cual estaría justamente en crisis. Dicho de otro modo, aún en el socialismo seguiríamos teniendo problemas similares a los que produjo o engendró la modernidad. Por ello, ahora uno de los problemas centrales giraría en torno ya no de la superación del capitalismo solamente, sino de su horizonte histórico y cultural que conocemos como la modernidad.

Otro de los problemas que apareció desde finales del siglo XX, especialmente en este nuevo siglo, es el relativo a la colonialidad intrínseca del proyecto de la modernidad, esto es, la modernidad produjo no solo un tipo de racionalidad para autocomprenderse y producir una comprensión de la realidad en general, sino que también produjo una forma muy sofisticada de dominación tanto de la realidad como del ser humano. Por ello es que ahora se puede decir que la racionalidad moderna es constitutivamente colonial y de dominio. La crítica al carácter dominador de la racionalidad moderna comenzó con la primera Escuela de Frankfurt, pero, la crítica al carácter colonial o colonizador de la modernidad recién apareció a fines del siglo XX, precisamente en América Latina.

Uno de los componentes centrales de la colonialidad de la modernidad es su carácter intrínsecamente eurocéntrico. No solo porque el proyecto de la modernidad como forma de dominación haya nacido en Europa, sino porque su desarrollo implicó desde el principio la afirmación de lo europeo de Europa (y ahora EUA) a costa del encubrimiento, de la negación

sistemática y de la destrucción de toda otra forma de vida, de cultura y civilización distinta de la europea y moderna. Por ello es que en última instancia, creer en el proyecto de la modernidad implicaba, e implica aún, creer que Europa es de modo innato, superior a cualquier otra cultura o forma de vida. Esto en contraposición devino en la negación cuasi nihilista (como posibilidad de desarrollo) de todo lo que no era europeo o moderno. Esto es, quien partía o parte como presupuesto de los fundamentos de la modernidad, inevitablemente terminará negando lo que no es moderno, europeo u occidental.

Este fue y sigue siendo en parte el drama del marxismo del siglo xx. Este marxismo, como crítica del carácter depredador y explotador del capitalismo, cuando limitó su crítica a este último, dejando intacta a la modernidad como su fundamento histórico y cultural, terminó recayendo no solo en el carácter colonizador de la modernidad, sino también negando históricamente la posibilidad de que desde nuestras culturas se pudiese comprender a la modernidad misma, a la realidad y el mundo en general de otro modo. Pero lo peor de todo fue que negando nuestras propias historias y culturas, terminó imponiendo en nuestra realidad la visión que de la realidad y de nosotros mismos produjo la modernidad. La modernidad como lo mejor, lo más racional, humano, culto y desarrollado, y nosotros exactamente como lo contrario. Esto es la obra de Marx como crítica del capitalismo, de la mano del marxismo devino acrítica de su fundamento cultural e histórico que conocemos como modernidad.

Dicho de otro modo, la crítica que Marx le hizo al capitalismo de su tiempo, llevado en este siglo xx hasta la crítica de su fundamento, habría devenido lógicamente en la crítica de la modernidad. Esto quiere decir que el capitalismo no produce solamente mercancías o capital, sino que también produce su propio horizonte cultural e histórico, pero para ello, tiene que producir también el sujeto en términos de sociedad que consume o realiza ese tipo de producción, y a su vez producir su

propia cultura como horizonte al interior del cual ahora tienen pleno sentido tanto el capitalismo, como la sociedad moderna.

Esto quiere decir que el marxismo, aparte de haber criticado al capitalismo, tendría que haber sometido a crítica a su sujeto; la sociedad burguesa en primera instancia y luego a la sociedad moderna como desarrollo de la primera. Para luego poder afirmar a la subjetividad negada siempre por la sociedad moderna, que es toda forma comunitaria de vida negada desde el principio por el capitalismo y la modernidad. Dicho de otro modo, pensar en el más allá del capitalismo y la modernidad implica también pensar en el más allá de la sociedad moderna.

En lo que sigue, quisiéramos reflexionar en torno al modo de cómo el capitalismo produce sistemáticamente relaciones sociales, las cuales, según Marx, son siempre de dominio y explotación. Quisiéramos empezar con una cita de Marx de los *Grundrisse* que dice:

En la producción [en general], la persona se objetiva, en el consumo la cosa se subjetiva (...) La producción es el término universal (...) y el consumo es el término singular con el cual todo se completa [por eso] el acto final del consumo es concebido no solamente como término, sino también como objetivo final (...)

La producción es también inmediatamente consumo. Doble consumo, subjetivo y objetivo: el individuo que al producir desarrolla sus capacidades, las gasta también, las consume en el acto de la producción, exactamente como la reproducción natural es un consumo de fuerzas vitales (...) Por lo tanto, el acto mismo de producción es también en todos sus momentos un acto de consumo.¹

El contenido de toda mercancía capitalista, dice Marx, es la relación social, el contenido de la relación social son relaciones de dominio y explotación, tanto del trabajo humano como

1 Karl Marx, *Grundrisse*, s/e, s/f, pp. 9-10.

de la naturaleza. Cuando consumimos mercancías capitalistas, lo que estamos consumiendo, en última instancia, son estos contenidos. Por la vía del consumo, subjetivamos en nuestra corporalidad estas relaciones de dominio y explotación. Por esta dialéctica de la producción/consumo capitalista reproducimos no solo al capitalismo, sino también a la sociedad y a la modernidad.

Según nuestra investigación, el capitalismo no produce solamente mercancías o capital, sino también la sociedad. El capitalismo como modo de producción, produce también su propio consumo, es decir, produce y tiene que reproducir incesantemente el consumo de su producción, el cual va a garantizar la reproducción del capitalismo en cuanto tal. En este sentido, la sociedad moderna no es solamente un conjunto de individuos articulados entre sí, sino que es el sujeto del consumo capitalista por excelencia. Por ello es que, intentar pensar en aquello que estaría o sería el más allá de la modernidad, implica pensar también el más allá de la sociedad moderna, ya no solo el capitalismo o el socialismo.

En nuestra opinión, el más allá de la sociedad moderna estaría contenido en las condiciones existenciales que produjeron milenariamente las formas comunitarias de vida. En este sentido, no hablamos de volver a las comunidades anteriores a la invasión europea y moderna desde 1492, sino de ver cómo es que desde el presente podemos recuperar el contenido de esas formas comunitarias de vida que hasta el día de hoy, cinco siglos después de la imposición de formas sociales de vida, no han desaparecido del todo y que cada vez más aparecen como una alternativa real. Este tema nos apareció a mediados de los años noventa del siglo pasado, cuando nos atrevimos a pensar en Marx, desde la experiencia cultural e histórica de los pueblos originarios, los cuales son constitutivamente comunitarios.

Lo primero que aprendimos fue que para ir más allá del capitalismo, ya no basta con hacerle la crítica a este, sino que

también hay que criticar la modernidad, porque esta es el proyecto cultural y civilizatorio propio de la burguesía moderna y eurocéntrica, por eso el capitalismo pudo desarrollarse al interior de la modernidad. Es un proceso conjunto, paralelo, e inescindible. Si para transitar hacia el socialismo nos limitamos a criticar al capitalismo y no hacemos la crítica de su fundamento cultural e histórico, lo más probable es que recaigamos en aquello que queremos criticar.

Desde el principio nos dimos cuenta de que intentar pensar en nuestros pueblos con categorías provenientes del pensamiento europeo u occidental era una empresa condenada al fracaso, por eso nos dimos a la tarea de producir conceptos y categorías propias, *pensadas desde América latina*. Después de constatar que en el contenido de los conceptos y categorías de la ciencia social y la filosofía modernas, lo que está contenido, es solo la visión de la realidad que tienen los países de primer mundo. En cambio, nuestros problemas y concepciones están literalmente fuera de su marco categorial. Por eso no nos ayudan a conocernos.

Con Marx descubrimos que el capitalismo no produce solamente mercancías y capital, sino que para reproducirse, necesita producir paralelamente un tipo de consumo, un tipo de subjetividad y de humanidad que en el mundo moderno se llama “sociedad”. La sociedad moderna es ese conglomerado humano que articula al individuo moderno y egoísta que se preocupa solo por sus intereses. Esto es, el capitalismo para poder desarrollarse necesita desarrollar también a la sociedad moderna, es decir, necesita producir individuos egoístas que luchen en contra de otros individuos para realizar solo su propio egoísmo.

Por ello es que Marx dice en *El Capital* que: el capitalismo, para poder desarrollarse, necesita destruir sistemáticamente toda forma comunitaria de vida, es decir, toda forma de solidaridad. Esto quiere decir que el desarrollo de la sociedad

moderna es paralelo a la destrucción de toda forma comunitaria o solidaria de relación humana. Por ello es que la idea de sociedad es totalmente opuesta a la idea de comunidad.

Sin embargo, siendo tan evidente la crítica que Marx estaba haciendo de la “sociedad moderna”, el marxismo del siglo xx no lo tematizó en profundidad por lo siguiente: siguió pensando y creyendo en la filosofía de la historia que la modernidad burguesa produjo para justificarse a sí misma como lo más humano, racional, y verdadero. Tal es así que desde la perspectiva de esta visión de la historia, nuestros pueblos comunitarios aparecían siempre como premodernos, o, sino, como precapitalistas. Acá el prefijo de “pre” es negativo, no quiere decir anterior, quiere decir, inferior. El marxismo del siglo xx, casi sin excepción, pensó, y piensa aún, que las “relaciones comunitarias” son premodernas, o sea, inferiores a las “relaciones sociales”.

Pronto descubrimos con el último Marx que la “comunidad rural” podía ser un buen punto de partida para una revolución. ¿Qué es aquello que estaba diciendo Marx? Que cuanto más capitalista es una sociedad, menos está en condiciones de hacer la transición al socialismo, aunque esta esté sumamente industrializada. ¿Por qué? Porque para hacer la transición al socialismo se requiere que un pueblo tenga un alto grado de solidaridad para con los pobres, los hambrientos, los necesitados y los que padecen todo tipo de injusticias.

Esto quiere decir que si el capitalismo clásico y liberal produjo individuos egoístas, que todavía se hacían cargo responsablemente de sus familias e hijos, el capitalismo neoliberal está produciendo sistemáticamente “individuos autistas” que ya no se hacen responsables de nada ni nadie, sino solo de sí mismos, y si luchan es para mantener solo la satisfacción egocéntrica y ególatra de sus intereses, aunque en ese intento perezcan la humanidad y la naturaleza juntas.

En *El Capital*, Marx muestra que el contenido de la mercancía capitalista es la “relación social”. La relación social en Marx

quiere decir relaciones de dominio y explotación. Dominio de la naturaleza y explotación del trabajo humano, o sino, explotación de la naturaleza y dominio del trabajo humano; el cual es el contenido de la mercancía capitalista. Por ello es que la mercancía capitalista llega –en palabras de Marx–, chorreando sangre humana al mercado.

El problema es saber por qué el capitalismo, aparte de habersele hecho tanta crítica y estar luchando contra él, sigue de pie. Dice Marx, y cito:

Nosotros hemos visto, no solo cómo produce el capital, sino cómo es producido él mismo (...) No solo las condiciones objetivas del proceso de producción se presentan como resultado de este, sino igualmente el carácter *específicamente social* de las mismas (...) *las relaciones de producción* son producidas, son el resultado, incesantemente renovado, del proceso.²

Esto es, el capitalismo no solo produce las condiciones objetivas de la producción, sino también las condiciones subjetivas de la reproducción. Es decir, paralelamente a producir mercancías, el capitalismo produce y reproduce incesantemente a la sociedad moderna, la cual es o representa a las condiciones subjetivas. Y esto se da gracias a la “dialéctica de la producción consumo”.

Cuando nosotros consumimos mercancías capitalistas, realizamos al capital de dos modos. Primero, realizamos al capital como ganancia, cuando las compramos, porque posibilitamos su reproducción. Pero –segundo–, lo peor de todo, es cuando subjetivamos mediante el consumo la mercancía capitalista. Y esto se da especialmente con el alimento capitalista. Porque cuando la consumo, subsumo en mi corporalidad la intencionalidad y el contenido de ese alimento capitalista, el cual llega a

2 Carlos Marx, *El Capital*, Libro I, “Capítulo VI Inédito”, Ed. Siglo XXI, México, p. 107.

formar parte de mi propia corporalidad, de mis pensamientos y sentimientos. Ese es también el contenido subsumido, no solo el contenido nutricional.

Cuando consumo mercancía capitalista, esto es, cuando la constituyo en parte de mi subjetividad, o personalidad, hacemos que las relaciones sociales contenidas en la mercancía capitalista formen parte de mi propia subjetividad, de nuestra personalidad, de nuestro yo, de nuestro ego, es decir, de ser seres humanos éticos, solidarios o comunitarios. Gracias al consumo de este tipo de mercancías, nos vamos convirtiendo poco a poco en individuos egoístas y egocéntricos que solo buscan su propio bienestar, es decir, de haber sido “pueblo” o “comunidad”, nos convertimos poco a poco en “sociedad moderna”. Y cuanto más modernos nos volvemos, menos estamos dispuestos a dar la vida por el prójimo, por la revolución, la humanidad o la naturaleza.

Parte del fetichismo de la mercancía consiste en no ver, en el “aparecer” de la mercancía, estas relaciones de dominio y explotación. No solo que no lo vemos, sino que ya no podemos verlas y, a veces, no queremos verlas, pero están contenidas en la mercancía, aunque no las veamos, por eso llegan baratas al mercado. Porque si al productor se le hubiese pagado el salario justo, la mercancía costaría mucho.

Si esto es así, ¿cómo podemos producir un tipo de consumo que exija otro tipo de producción distinto del capitalista? Necesitamos tener conciencia clara de lo que significa la comunidad para ir más allá del capitalismo. Pero, ya no estamos hablando de la comunidad feudal o primitivo-europea, o asiática, sino de la idea de comunidad que nuestros pueblos han producido, que no son ni feudales, ni asiáticos. Necesitamos tener conciencia de que las formas de vida anteriores a la modernidad no son en sí mismas inferiores, atrasadas o subdesarrolladas, como las hace ver la modernidad. Son mucho más racionales de lo que nos imaginamos.

Para hacer la transición al “socialismo del siglo xxi”, al “socialismo comunitario”, o a cualquier otra forma de vida distinta al capitalismo, necesitamos producir otro tipo de consumo, en cuyo contenido esté fácticamente presente nuestra propia intencionalidad de solidaridad y de comunidad. Porque cuando el productor produce, siempre lo hace con un tipo de intencionalidad, el cual es el contenido de su producto. Y cuando esa producción se realiza por el consumo, entonces se puede desarrollar esa otra “forma de producción”. Decimos que somos socialistas, marxistas, revolucionarios, etc., pero, paralelamente, no nos hacemos ningún problema consumiendo mercancías capitalistas, empezando por la Coca Colatm, las hamburguesas McDonaldstm, etc. Sabemos que hacen daño y que son malas para la salud, pero igual las seguimos consumiendo.

Cuando decimos que necesitamos consumir lo que producimos, lo que estamos queriendo decir es que tenemos que generar un tipo de producción cuyo contenido no sean las relaciones de dominio. Y esto no solo porque necesitamos de otra subjetividad, sino porque necesitamos producir otra objetividad, o sea, otra realidad distinta a la del capitalismo y la modernidad.

Pero también porque necesitamos reproducir una voluntad de vida en nuestros pueblos, acorde al tipo de proyecto revolucionario que queremos. Y entonces tenemos que preguntarnos, ¿cómo se produjo la voluntad política, la voluntad de vida y de liberación, con la cual los ejércitos libertarios comandados por Bolívar y Sucre salieron a liberar este continente del yugo español? No solo había una conciencia emancipadora, sino que había también una forma de producir esa conciencia y esta empieza con los alimentos y se corona con las ideas. Lo mismo podríamos decir del ejército vietnamita, ¿cómo su pueblo se enfrentó a uno de los ejércitos más poderosos del planeta y lo vencieron? Parece que todo empieza con la producción de un tipo de consumo, es decir, con la producción de un tipo de subjetividad, y esta parece que empieza con

la producción y el consumo de los satisfactores inmediatos de la vida humana, acordes al proyecto político y de vida que tienen los pueblos revolucionarios.

Pero, por más paradójico que parezca, la claridad de este problema la tuvieron y tienen nuestros pueblos originarios, y no de ahora, sino desde hace siglos, por eso se han mantenido hasta ahora, después de tantos siglos de explotación, humillación, marginación y negación.

Entonces ante la pregunta de ¿por qué algunos pobres votan por la derecha? Porque gracias al consumo moderno, a la subjetivación de la producción moderna, creen en la modernidad, o sea, en la forma de vida que la burguesía ha producido. Es pobre, pero tiene conciencia burguesa. ¿Por la ideología? En parte, pero, fundamentalmente por el consumo. Marx ya se había dado cuenta de que, en sus tiempos, el proletariado inglés ya tenía conciencia burguesa, ¿por qué?, por el tipo de consumo. Parte del problema de la colonización moderna radica en el tipo de consumo que esta impuso, porque cuando hemos caído en esta forma de consumo, ya estamos colonizados, aunque nuestro discurso sea descolonizador.

Para terminar, esta reflexión nos condujo a una pregunta similar a la que Marx se hizo varias veces, ¿por dónde debiera empezar una revolución? El marxismo del siglo xx ha respondido casi de modo unánime por la modernización, la educación y el desarrollo de la industrialización. Pareciera que ahora debiéramos empezar por la producción de un nuevo tipo de consumo, acorde a esta nueva subjetividad y voluntad de liberación de todo tipo de injusticia.

Por ello hablamos de la producción de una comunidad transmoderna y postoccidental, porque si bien es cierto que somos pueblos del sur, nuestro sentido no es hacia occidente. La filosofía moderna dice que la civilización humana empezó en el oriente, y que su desarrollo es hacia el occidente. Nosotros decimos que no todo se originó en el oriente, sino también en

el sur, por eso decimos que nuestro norte, está ahora en el Sur. Pero no es un sur geográfico, sino existencial. Por ello afirmamos que en última instancia, el pasaje de la sociedad moderna a la comunidad transmoderna es también el pasaje de América latina hacia Amerindia, hacia el Abya Yala. Y esto no es solo un cambio de paradigma, sino de civilización. Si somos conscientes de esto, nuestros procesos dejarán de ser vistos como meros ciclos progresistas o de cambio. No hay que perder de vista que lo que está pasando hoy en Venezuela o en Bolivia, no solo está siendo observado por el imperio, sino por la humanidad toda.

Pareciera que las más grandes transformaciones y revoluciones empiezan con las cosas más sencillas, las más cotidianas, las aparentemente intrascendentes. Por ello creemos que nuestros procesos revolucionarios pueden tener no solo una trascendencia continental, sino universal. Siempre y cuando tomemos conciencia de que lo que se juega en última instancia, no es un proyecto político o económico más, sino que este proceso implica, en última instancia, un proyecto de vida más humano.

San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

Octubre de 2016

¿Interculturalidad y (de)colonialidad?

Gritos, grietas y siembras desde Abya Yala¹

Por Catherine Walsh

A Paulo Freire

I. Aperturas

Dedico este texto a Paulo Freire, amigo, colega, compañero, abuelo/guía ancestral. En los años 80, tuve el privilegio de trabajar, pensar-luchar y coenseñar a su lado. Juntos en estos años y con otros y otras colegas, formamos la primera red de pedagogía crítica en los Estados Unidos, cuyo legado permanece hasta hoy.

Recordar a Paulo es especialmente significativo en esos momentos ante el intento, supuestamente de la red informática Serpro del gobierno federal brasileño, de desprestigiar y difamar su nombre, legado y biografía en Wikipedia, acto que ocurrió el 28 de junio de 2016.

1 Una versión resumida de este texto fue presentada como conferencia magistral en el Congreso Brasileño de Hispanistas, agosto 2016.

“No hay una educación neutra”, decía Paulo. A partir de esta afirmación, podemos así argumentar que el acto arriba mencionado conjuntamente con los intentos del movimiento *Escola sem partido* de despolitizar y desideologizar la educación brasileira –lo que este movimiento llama la educación sin adoctrinamiento político y de género–, tampoco son neutrales. El difamar el nombre y legado de Paulo, y a la vez dismantelar las ganancias de los derechos y las políticas culturales de los últimos años (incluyendo, por ejemplo, la enseñanza de la historia de África y Afro-Brasil y el establecimiento del sistema de cuotas en la educación superior), es reinstalar la colonialidad del poder. Los ataques a Paulo son ataques a todos y a todas² que luchamos por una educación intercultural, democrática, descolonizadora, una educación de liberación. Esta lucha, como mostraré en este texto, sigue hoy; es una lucha en la que estoy activamente involucrada y comprometida; una lucha que siento y sentipienso³, una lucha encarnada frente a la geopolítica y corpo-política del sistema de capitalismo/modernidad/colonial actual.

Pienso y escribo desde Abya Yala. Así llamo a la atención de las políticas del nombrar. “América Hispana” y “América Latina” son parte del peso colonial, de las políticas impuestas que en su nombrar hacen poseer, controlar y eliminar. Abya Yala, que

-
- 2 Hemos respetado los casos específicos donde la autora ha utilizado expresiones gramaticales en femenino o mediante el uso de la “x” (*lxs, todxs*) para llamar la atención sobre los problemas machistas y heteropatriarcales del lenguaje escrito establecido, ya que no lo utiliza en todo el texto, pues no es la intención específica de este artículo. [N. del E.].
 - 3 La autora hace alusión a la “expresión de los hombres ‘hicotea’ de Colombia y difundida por Orlando Fals Borda”. Actualmente, una corriente educativa ha hecho su concepto de esta palabra: “Sentipensar es el proceso mediante el cual ponemos a trabajar conjuntamente el pensamiento y el sentimiento. Es la fusión de dos formas de percibir e interpretar la realidad a partir de la reflexión y el impacto emocional, hasta converger en un mismo acto de conocimiento y acción”. Saturnino de la Torre y María Cândida Moraes en <http://www.ub.edu/sentipensar/index.html>. [N. del E.].

significa “tierra en plena madurez” en la lengua de los pueblos kuna-tule, originarios de las tierras ahora llamadas Colombia y Panamá, es el nombre que existió antes de la invasión/conquista. Y es el nombre que los pueblos originarios de todas las Américas colectivamente propusieron de nuevo, en 1992, para contrarrestar las celebraciones del “descubrimiento” y la continuidad colonial. Abya Yala es una opción (no eurocéntrica, no antropocéntrica y no patriarcal) con enraizamiento territorial de la cual todos los seres formamos parte.

Desde este territorio/lugar exploro a continuación las luchas presentes y cada vez más emergentes hoy, que ponen en tensión el tema central de este texto: la interculturalidad y la decolonialidad. El propósito es considerar el significado de esos términos en una región donde la violencia, silenciamiento, guerra y muerte caracterizan de manera creciente la vida cotidiana. Es frente a esta realidad que hablo desde y con los gritos, pero también desde y con las grietas y siembras.

El texto está organizado en tres partes. Primero, introduzco mi entendimiento de la interculturalidad y su relación con la decolonialidad. A partir de cuatro puntos de partida, explico brevemente de dónde viene y a dónde va el concepto. Considero su significado y proyecto contemplados e impulsados “desde abajo”, con aras transformativas, y su uso actual “desde arriba”, que es funcional al poder. Segundo, pregunto sobre cómo hablar de la interculturalidad y decolonialidad ante la violencia/silenciamiento/guerra/muerte actual, la situación que de manera creciente caracteriza a Abya Yala en su conjunto. En esta parte comparto los gritos, los gritos míos que se confunden, se comunican, se mezclan y se tejen con los otros gritos; gritos desde, con, por y para la vida. La tercera parte pone en consideración la posibilidad de las grietas y siembras. Aquí pregunto: ¿Cómo sembrar, cultivar y hacer crecer la interculturalidad y decolonialidad desde las grietas del orden capitalista/moderno/colonial, y cómo agrietar?

II. Interculturalidad y decolonialidad

Hoy la interculturalidad es palabra de moda. Con su uso creciente, inclusive por las instancias del poder, preguntamos tanto por su proyecto como por su significado. De manera especial, preguntamos por sus raíces y conceptualización no desde arriba, sino desde las luchas por la transformación social, en contra de la matriz de poder colonial y hacia la construcción de condiciones de saber, ser y existir radicalmente distintas.

En su sentido crítico, la interculturalidad no apunta al problema de diversidad étnica, sino al problema de la diferencia colonial. Es decir, una diferencia ontológica, política, epistémica, económica y de existencia/vida impuesta desde hace más de 500 años, y fundamentado en intereses geopolíticos y geoeconómicos, en criterios de “raza”, “género” y “razón”, y en la inherente –y naturalizada– inferioridad.

Con la instalación de lo que Aníbal Quijano ha llamado “colonialidad del poder”, en estas tierras de Abya Yala empieza un sistema de clasificación de superior a inferior de los seres, saberes, visiones, modos y prácticas de vida, a partir de las ideas de “raza”, “género” y “naturaleza”, y como parte de un proyecto civilizatorio, eurocéntrico y cristiano cuyo eje –o corazón– ha sido –y todavía es– el capital. Así se estableció una sola manera de entender el conocimiento: desde la racionalidad o razón eurocéntrica, fijando supuestos sobre quiénes podrían pensar, razonar y producir conocimiento (el hombre blanco europeo). De manera similar, se clasificó como bárbaro, salvaje y no-civilizado las formas originarias indígenas y africanas de concebir la naturaleza como el entretrejer integral de seres (humanos y no humanos, tangibles y no tangibles, vivos y muertos), territorio, espiritualidad, y cosmo/existencia/vida; se impuso el antropocentrismo del hombre sobre (y superior a) la naturaleza y, con ello, se naturalizó el derecho de su uso y explotación. La decolonialidad empieza en el mismo momento de la colonialidad, como manera de no solo resistir, sino sostener y (re)construir.

Cuando las organizaciones indígenas en Colombia (Consejo Regional Indígena de Cauca-CRIC) y en Ecuador (Confederación Nacional de Indígenas del Ecuador-CONAIE) asumieron la interculturalidad en los años 80 como un eje de su lucha política, tenían muy claro el problema de la colonialidad y la diferencia colonial. Ambas organizaciones significaron la interculturalidad como principio ideológico, proceso y proyecto de transformación radical del orden social, es decir, de las estructuras, instituciones y relaciones de poder.

“Desde abajo”, la interculturalidad y la decolonialidad caminan juntas. Más que sustantivos (que sugieren una condición estable y descriptible, o un punto de llegada), ambas son “verbalidades”, para usar la expresión del mexicano Rolando Vázquez. Son verbalidades porque caminan la lucha y acción tanto en contra de los patrones de poder que pretenden negar, controlar o dominar el ser, estar, saber, pensar, sentir y vivir, como al favor de la construcción de prácticas y posibilidades distintas, prácticas y posibilidades “muy otras”. La interculturalidad pensada y accionada “desde abajo” siempre ha tenido una intencionalidad transformativa. Esta intencionalidad se dirige, por un lado, hacia la afirmación de lo propio, la afirmación de lo que ha sido oprimido y negado. Algunos la llaman “intraculturalidad”. Y por el otro lado, se dirige hacia la interrelación, realmente posible solo cuando se logra derrumbar la diferencia colonial. Por eso, la interculturalidad y decolonialidad van de la mano.

Sin embargo, la interculturalidad también es funcional al poder. Desde que emergió en los proyectos las políticas de organizaciones indígenas, las instancias de poder (incluyendo el Banco Mundial, otros organismos multilaterales y no-gubernamentales, y los mismos estados de países con poblaciones indígenas grandes) empezaron a cooptar el término. Así llega a ser adjetivo de políticas y legislación, siempre con enfoque étnico y en aras de reconocimiento e inclusión y, como veremos luego, hasta en algunos casos de desterritorialización, etnocidio y fusión. Por eso mismo, me hace difícil hablar de

la interculturalidad hoy. Forma parte, como mostraré a continuación, de mis gritos.

III. Gritos

Últimamente hablo, escribo, pienso, siento, sentipienso (para usar la expresión de los hombres “hicotea” de Colombia y difundida por Orlando Fals Borda)– gritando. No es un grito que necesariamente o siempre se puede oír. No viene de un análisis académico, sino de unos sentires sentidos y vividos, que nacen de la indignación, rabia, dolor y horror. De unos sentires sentidos y vividos que empezaron a rebasarse ante la desaparición de los 43 estudiantes de la Escuela Normal de Ayotzinapa (en el Estado de Guerrero de México) el 26 de septiembre de 2014, los silencios cómplices al respecto en las universidades mexicanas donde estuve unas semanas después, y también las amenazas que viví.

Son sentires que encuentran raíz, desde luego, en el contexto de Ecuador, mi lugar de vida y lucha desde hace muchos años. Allí los sentires sentidos y vividos empezaron a tornarse en gritos hace un tiempo atrás. Gritos de reacción, por ejemplo, a la desmantelación de la esperanza tan presente en la Constitución de 2008, la que algunas consideran la más radical del mundo por su reconocimiento de los derechos de la naturaleza, su eje transversal de buen vivir, su pluralización de ciencias y conocimientos (que incluye las ciencias y conocimientos ancestrales), y por su explícito distanciamiento de lo que el presidente Rafael Correa llamó “la larga noche neoliberal”.

El significado para mí de esta Carta Política no es casual. Tuve el privilegio de participar en sus procesos pedagógicos y de conceptualización, procesos que caminaron lógicas y visiones muy otras, muchas de ellas “desde abajo”, por eso mi gritar.⁴

4 Para una discusión de este proceso (con consideraciones también de Bolivia), véase C. Walsh, *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de) coloniales de nuestra época*, Quito, UASB/ Ediciones Abya-Yala, 2009.

Hoy en Ecuador, similar al contexto de todos los países latinoamericanos con gobiernos llamados “progresistas”, el proyecto capitalista/modernizador/extractivista está en pleno ascenso, igual que la lógica patriarcal, paternal y colonial, la criminalización de la protesta y la violencia, represión y fragmentación social. El sometimiento, despojo y eliminación de seres, saberes y memorias colectivas, de territorios, epistemologías y espacios habitados desde donde se construye la vida, hace gritar. ¿Qué hacer –y cómo gritar– ante este proyecto, lógica y violencia, y también ante el silenciamiento de un crítico pensar?

Mientras que los países neoliberales agrupados en la Alianza del Pacífico (México, Chile, Colombia y Perú), entidad que controla el 52% del comercio de América Latina, apuntan al crecimiento económico, los llamados “progresistas” claman por la eliminación de la pobreza. Para ambos, el extractivismo es el medio fundamental y central. Venezuela, por ejemplo, ya pasó del rentismo petrolero al rentismo extractivista minero. En Bolivia y Ecuador, los Estados designados “plurinacionales e interculturales”, y con reconocimiento de derechos colectivos y principios de protección ambiental (incluyendo el uso prioritario de agua para la vida), se dedican hoy a la megaminería. Como es sabido, no hay megaminería sin contaminación y sin conflicto social.

El modelo extractivo no es solo el principal modelo depredador de América Latina hoy, sino también el principal modelo integrador. Según IIRSA (la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Sudamericana)⁵, la mejor estrategia para integrar la región entre sí y al comercio internacional es conectar las zonas donde se encuentran los recursos naturales, minería, el petróleo, la extracción de gas, el fracking, los monocultivos, la agroindustria y el megaturismo, son los territorios, en su mayoría, afrodescendientes, indígenas y campesinos. Son

5 Para una descripción de IIRSA véase https://es.wikipedia.org/wiki/Iniciativa_para_la_Integraci%C3%B3n_de_la_Infraestructura_Regional_Sudamericana.

territorios donde moran las epistemes de seres y saberes colectivos, las estructuras de memoria colectiva y de la existencia/vida, donde la naturaleza –entendida como una relacionalidad integral en el cual los seres humanos, junto con los otros seres, forman parte– juega un rol fundamental. Hoy la colonialidad de la naturaleza representa la conjunción de la colonialidad del poder, saber y ser; es la colonialidad de la existencia/vida.

El 3 de marzo de 2016 asesinaron a Berta Cáceres, lideresa lenca y fundadora (en 1993) –junto a una docena de mujeres y hombres– del Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH). Berta, luchadora incansable en contra de las empresas transnacionales y las políticas neoliberales extractivistas, luchadora por la Madre Tierra y la vida. Como dijo ella en 2015 al recibir el premio Goldman del Medio Ambiente: el aparato represivo armado en Honduras protege los intereses de las empresas transnacionales vinculadas al sector poderoso económico, político y militar del país. Explicó Berta que las políticas neoliberales extractivistas han provocado un aumento de persecución y violencia, la represión, criminalización y despojo de las comunidades, al desplazamiento forzado.⁶

Ella fue víctima de la misma violencia que denunció, violencia que también, y en la misma semana, terminó con la vida de cuatro líderes campesinos en Cauca, Colombia y una irrisoria condena (de solo 5 años de cárcel) al asesino del comunero mapuche José Quintriqueo en Chile. Menos de dos semanas después, fue asesinado Nelson García, otro activista hondureño de COPINH.

Berta Cáceres, Nelson García, los compañeros de Cauca y José Quintriqueo son unos y una más en la larga lista que crece

6 Maribel Hernández, “Asesinan a Berta Cáceres, líder hondureña contra la explotación medioambiental de las transnacionales”, *Desalambre*, *Eldiario.es*, 4 de marzo, 2016. Recuperado de: http://www.eldiario.es/desalambre/Asesinan-Berta-Caceres-medioambiental-Honduras_0_490651434.html.

por día, la lista de las eliminadas y los eliminados en el proyecto/guerra en contra de la vida, un proyecto/guerra que marca las y los desechables por su condición de empobrecimiento y racialización, y por sus luchas a defender sus tierras, ríos, bosques y dignidad frente a la codicia, destrucción, explotación e intereses del capital, a lo que los y las zapatistas llaman la “hidra capitalista”⁷. Muchas y muchos conocemos a alguien en la lista, o a alguien que “ellos” quieren añadir. Así es de reconocer las amenazas que viven cotidianamente lideresas/luchadoras como doña Máxima Acuña en Perú (también ganadora en abril 2016 del premio Goldman) y Relmu Ñamku, autoridad Inan Lonko de la comunidad mapuche Winkul Newen en Neuquén, Argentina (quien lucha en contra de la explotación hidrocarburífera)⁸, para mencionar solo dos entre muchas y muchos.

En Brasil, los amenazados por muerte en el conflicto agrario y minero en Pará, y las luchas territoriales continuas de los Quilombolas en varios estados, también son solo unos ejemplos en este gigante país, donde la violencia del capital ha aumentado bajo gobiernos del PT; ahora con el gobierno de la ultra derecha amenaza ser mucho peor. De hecho, los pactos de la “nueva derecha” en la región van a sembrar nuevos mapas de alianza al favor del capital y en contra de pueblos, territorios, y naturaleza/vida. Un ejemplo es el acuífero guaraní en la triple frontera de Argentina, Paraguay y Brasil. En agosto de 2016, se anuncia el acuerdo para la instalación de dos bases militares estadounidenses en territorio Argentino, una en la Tierra del Fuego y la otra en el acuífero, lo que “responde a una estrategia militar del Pentágono para apoderarse de uno de los más grandes

7 EZLN, *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista I*. Participación de la Comisión Sexta del EZLN, México, EZLN., 2015.

8 María Eugenia Borsani y Relmu Ñamku, “Encarnización político-judicial, neocolonialismo y exapropriación territorial”; en C. Walsh (Ed.), *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, Tomo II, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2016.

reservorios de agua dulce del mundo”⁹. Apoderarse del agua y a la vez del territorio, en gran parte territorio ancestral indígena, es adueñarse de la vida; así es hoy la violencia y el sistema de guerra/muerte del capital.

IV. La vida versus el sistema guerra/muerte

Hablar de un sistema de guerra/muerte recuerda lo que Nelson Maldonado-Torres ha llamado el “paradigma de guerra”, un paradigma “que está profundamente conectado a la producción de raza y colonialismo y la perpetuación, expansión y transformación del patriarcado”¹⁰. Este paradigma marca una forma de concebir la humanidad, el conocimiento, el orden y las relaciones sociales centrales al mundo/vida moderno. “Violencia y guerra... no son resultados contingentes de unos proyectos históricos particulares,” dice Maldonado-Torres, sino “dimensiones constitutivas de las concepciones dominantes de civilización y procesos civilizatorios”¹¹, dimensiones/concepciones que no solo definen, sino que también abogan por eliminar “los otros”, ellos y ellas que disturbien, amenazan y resisten esta “civilización”.

El sistema de guerra/muerte actual se enraíza en el proyecto/lógica civilizatorio/patriarcal/moderno-colonial/occidental y en su corazón de capital. Este proyecto/lógica es constitutivo del sistema guerra/muerte (en su presente y su larga duración); así pretende moldear y permear todos los modos y las posibilidades de vivir, estar, ser, saber, sentir, pensar y actuar.

Vilma Almendra (comunicadora nasa-misak de Cauca, Colombia) nos recuerda que “con la instalación de la Conquista, de los señores de las guerras, de los comerciantes de la palabra, de los mercaderes de la vida, de los saqueadores de los bienes

9 Ver <http://katehon.com/es/news/argentina-macri-regala-eeuu-la-tercera-reserva-de-agua-dulce-del-mundo> (visitado el 8 de diciembre 2016).

10 Nelson Maldonado-Torres, *Against War. Views from the Underside of Modernity*, Duke Press, Durham, NC, 2008, p. 4.

11 *Ibid.*, p. 5.

comunes y de mucho más”, empezaron los procesos y prácticas de sometimiento, desprecio, fragmentación, despojo, violencia, guerra y muerte. Son procesos y prácticas que continúan con las actuales estrategias del proyecto de muerte: sometimiento con terror y guerra, sometimiento con legislaciones de despojo, sometimiento con captación y cooptación de los movimientos (...) sometimiento ideológico para colonizar el territorio del imaginario (...) para garantizar y legitimar el modelo económico del capitalismo al servicio de los las transnacionales.¹² Sometimiento, despojo y eliminación.

La violencia/guerra/muerte caracteriza cada vez más la realidad de Abya Yala hoy, una realidad que entre sus campos de batalla está el cuerpo de la mujer. Las violencias poco imaginables que han vivido cientos de mujeres en el territorio/región del Pacífico colombiano, incluyendo “escarmientos”, degradaciones y descuartizamientos, resaltan; mujeres eliminadas simplemente por ser mujeres y portadoras de las luchas de y por la vida.¹³

En una entrevista reciente, la comprometida intelectual argentina, Rita Segato, se refirió a la creciente “pedagogía de crueldad”. La referencia específica de Segato es al contexto de Guatemala (aunque desde luego no termina ahí) y al caso conocido como “Sepur Zarco”, donde agentes del Estado, en un cuartel militar de “descanso”, sometieron durante 6 años (y cuando ya empezaban en este país los procesos de paz) a un grupo de 15 mujeres maya queqchies a la esclavitud sexual y doméstica, después de desaparecerles a sus maridos porque aspiraban a los

12 Vilma Almendra, “PalabrAndando: entre el despojo y la dignidad”, en C. Walsh (ed.), *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, Tomo II, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2016.

13 Betty Ruth Lozano, *Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo decolonial* (Tesis doctoral inédita), Quito, Ecuador, Universidad Andina Simón Bolívar, 2016.

títulos de su tierra ancestral¹⁴. Para Segato, quien realizó el peritaje antropológico de género en el caso, “la pedagogía de crueldad es la estrategia de reproducción del sistema”.

La crueldad expresiva denota la existencia de una soberanía paraestatal que controla vidas y negocios en un determinado territorio y es particularmente eficaz cuando se aplica al cuerpo de las mujeres. Este “método” es característico de las nuevas formas de la guerra no convencionales, inauguradas en nuestras dictaduras militares y guerras sucias contra la gente, en las guerras internas, en las guerras llamadas “étnicas”, en la soldadesca asalariada de las empresas militares privadas, en el universo de los sicariatos que trabajan para las mafias, y en el accionar paraestatal de las fuerzas estatales de seguridad en tiempos de “democracia real”. Por eso hablo de una nueva conflictividad informal y de guerras no-convencionales que configuran una escena que se expande en el mundo y, en especial, en América Latina con muchas fases. Allí, la crueldad expresiva es la estrategia, y el cuerpo de las mujeres y niños es el objetivo táctico para alcanzar, por la ejemplaridad y truculencia, el tejido social en su centro de gravedad.¹⁵

Este juicio, histórico por exponer un crimen de género como un crimen de Estado, puso en escena la operación de la pedagogía de crueldad y el cuerpo de las mujeres como campo de batalla. Las condenas a 240 y 120 años de prisión a los dos militares responsables son, sin duda, hitos importantes, inclusive para resaltar “las múltiples formas de guerra que hoy se despliegan contra las mujeres, haciendo su cuerpo el principal territorio de la contienda”¹⁶. Además, y como explica Segato:

14 Segato en Verónica Gago, “Treinta años de espera, dos siglos de condena”, 4 de marzo de 2016, p. 12. Recuperado de <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-10424-2016-03-04.html>.

15 *Ibid.*, p. 3.

16 *Ibid.*, p. 1.

Un aspecto muy importante de la reparación material, moral y comunitaria que ellas reclaman, entendida desde su propia perspectiva, es que el Estado, a través de la sentencia ejemplar, declare y establezca públicamente su inocencia, condición indispensable para que la comunidad las reintegre y pueda reconstituirse y sanar el tejido social. Lo más impresionante fue su gran coraje todo este tiempo, sin asustarse –pues el enemigo nunca dejó de ser truculento– y sin desistir.¹⁷

Así pregunto si además de la “pedagogía de crueldad” a que fueron sometidas, ¿no ejercieron estas mujeres su propia pedagogía de resistencia/existencia de y por la vida? Con esta pregunta estoy recordando el sentido que Paulo Freire dio a la resistencia/existencia en su libro *Pedagogía de indignación*. La supervivencia física y cultural de los oprimidos y oprimidas, decía Paulo, no está enraizada en la resignación o adaptación a la lesión destructiva del ser o en la negación de vida. Más bien, está fundamentada en la rebelión en contra de la injusticia –la rebelión como autoafirmación–, y en la resistencia física a la cual se suma la resistencia cultural, “la resistencia que nos mantiene vivos”¹⁸. Enrique Dussel¹⁹, en su pensar con Freire, resalta esta “acción en la que se va tomando conciencia ético transformativa: liberación”, cuyo proceso ético, material y objetivo es “la vida”. Recordada aquí también es la reexistencia de la cual habla el colombiano Adolfo Albán: “los mecanismos y prácticas que procuran la redefinición y resignificación de vida en

17 *Ibid.*, p. 4.

18 Paulo Freire, *Pedagogy of Indignation*, Paradigm, Boulder, Colorado, 2004, p. 61.

19 Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Editorial Trotta, cuarta edición, Madrid, 2002, p. 436.

condiciones de autodeterminación y dignidad”^{20 21}. ¿No sería todo eso parte de la pedagogía propia de estas mujeres, su pedagogía de lucha –y de gritos– por la vida?

Los gritos no son solo reacciones y expresiones de susto. Son también mecanismos, estrategias y acciones de lucha, rebeldía, resistencia, desobediencia, insurgencia, ruptura y transgresión ante la condición impuesta de silenciamiento, ante los intentos de silenciar y, también, ante los mismos silencios –impuestos y estratégicos acumulados²². Los gritos reúnen silencios

- 20 Adolfo Albán, “¿Interculturalidad sin decolonialidad? Colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia”, en Wilmer Villa y Arturo Grueso (eds.), *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*, Universidad Pedagógica Nacional/Alcaldía Mayor, Bogotá, 2008, pp. 64-96.
- 21 Decía Freire: “El hacer el mundo ético es una consecuencia necesaria de producir existencia humana, o la prolongación de la vida en la existencia. [...] Existencia es vida que se conoce a sí misma como tal” (Freire, *Pedagogy of Indignation*, 2004, p. 98; traducción mía).
- 22 No es de olvidar que mientras el silenciamiento ha sido empleado históricamente como un dispositivo de disciplinamiento y dominación, el silencio estratégico ha sido parte, también a lo largo de la historia, de las prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. La estrategia del silencio así se contempla y construye en las pedagogías y pedagogizaciones “casa adentro” –de carácter político-epistémico, performativo, cultural-ancestral, cimarrón, rebelde, humanizante y afirmante que afinan posturas propias y colectivizan la palabra, la escucha, el saber y el hacer. Ver García y Walsh, “Sobre pedagogías y siembras ancestrales”, en C. Walsh (Ed.), *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, Tomo II, Quito, Ediciones Abya-Yala, p. 2016; María Teresa Garzón, *Proyectos corporales. Errores subversivos: hacia una performatividad decolonial del silencio*, en Y. Espinosa, D. Gómez y K. Ochoa (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Popoyán, Editorial Universidad de Cauca, 2014, pp. 223-236; Stephen Nathan Haymes, *Pedagogía y antropología filosófica del esclavo afroamericano*, en Catherine Walsh (ed.), *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, Tomo I, Quito, Ediciones Abya Yala, 2013, pp.189-226; y Wilmer Villa y Ernell Villa, “Donde llega uno, llegan dos, llegan tres y llegan todos. El sentido de la pedagogización de la escucha en las comunidades negras de Caribe Seco colombiano”, en

y reclaman –se apoderan de nuevas voces secuestradas²³, subjetividades negadas, cuerpos, naturaleza y territorios violados y despojados. Como bien explica Maldonado-Torres, el grito del espanto del colonizado o colonizada no es simplemente una expresión de horror y terror, se puede ser entendido, así más críticamente, como una práctica e intervención (política, epistemológica, ontológica-existencial) que apunta y camina una actitud decolonial y la idea y posibilidad de decolonización.

Los principios del giro de-colonial y la idea de de-colonización se fundan sobre el “grito” del espanto del colonizado ante la transformación de la guerra y la muerte en elementos ordinarios de su mundo de vida, que viene a transformarse, en parte, en mundo de la muerte, o en mundo de la vida a pesar de la muerte. (...) Son muchos los tipos de intervenciones críticas de los colonizados/racializados. (...) La orientación fundamental de este tipo de intervenciones, y la actitud correspondiente, se remiten al espanto y al grito de la subjetividad viviente y donadora frente a la modernidad/colonialidad.²⁴

Mi grito, desde luego, no es el mismo grito de las mujeres y hombres que han vivido –que viven– la herida colonial y su entretejer de patrones de poder que racializan, empobrecen, sexogenerizan, violan, deshumanizan y desterritorializan. No grito *por esas sujetas y esos sujetos*, no grito *por* los pueblos o las

Catherine Walsh (Ed.), *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, Tomo I, Quito, Ediciones Abya Yala, 2013, pp. 357-399.

- 23 María Teresa Garzón, “Proyectos corporales. Errores subversivos: hacia una performatividad decolonial del silencio”, en Y. Espinosa, D. Gómez y K. Ochoa (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Popoyán, Editorial Universidad de Cauca, 2014, pp. 223-236.
- 24 Nelson Maldonado-Torres, *Against War. Views from the Underside of Modernity*, Duke Press, Durham, NC, 2008, pp. 159-160.

comunidades. Ellas y ellos tienen sus propios gritos. Mi grito es parte de un espanto relacionado y relacional; es un grito frente al sistema capitalista/extractivista/patriarcal/moderno/colonial que nos está matando a *todxs* (aunque no necesariamente de la misma manera), frente a la desesperanza que desespera, y frente al qué y al cómo hacer (hacer pensar, hacer actuar, hacer luchar, hacer gritar) *en y desde* los contextos míos y *con* otros contextos y colectividades de abajo.

Tengo que desatascar el grito, hacerlo salir de mi pecho, sentir, escuchar y caminar su vibrar. Así deja de ser solo mío; empieza a mezclarse con las “sonoridades de ligazón y resistencia frente a la disminución de la vida (...), se replica (...)”²⁵. A “salir de la piel de [mi] grito. Meter[me] en la piel del mundo por [mis] poros”, como decía el martiniquense Edouard Glissant²⁶, es ser parte de esa nosotras y nosotros que *con y desde* los distintos contextos “de abajo” no dejan resonar. Ya no puedo, ya no podemos retener más la indignación y rabia, el horror y dolor ante todos estos hechos aún presentes y cercanos, ante la estrategia del proyecto-guerra de muerte que está en plena operación y con “la tormenta” que, como dicen los zapatistas, ahora nos viene encima.²⁷

Los mexicanos hablaban hace un par de años de ciento cincuenta mil muertos, cincuenta mil desaparecidos y cincuenta mil secuestrados. ¿Cuántos son hoy? Ayotzinapa ha sido borrado de las noticias, pero la lucha de *lxs*²⁸ familiares y *amigxs* por encontrar rastros de los normalistas sigue sin cesar. En eso, los medios

25 Mayra Estévez, *Estudios sonoros en y desde Latinoamérica: Del régimen colonial de la sonoridad a las sonoridades de la sanación* (Tesis inédita doctoral), Quito, Ecuador, Universidad Andina Simón Bolívar, 2016, p. 82.

26 Edouard Glissant, *El discurso antillano*, La Habana, Casa de las Américas, 1981/2010.

27 EZLN, *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista I*, Participación de la Comisión Sexta del EZLN, México, EZLN, 2015.

28 Ver nota 167. [N. del E.].

de comunicación, sin duda, son cómplices: cómplices en hacer desaparecer las luchas de vida. Algo similar ocurre con respecto a los y las zapatistas; el no estar en los medios de comunicación (incluyendo los medios “alternativos”) hace pensar que ya no existen, que su resistencia rebelde, su digna rabia, y su práctica de autonomía, libertad y pensamiento crítico ante el sistema capitalista y el mal gobierno mexicano, se han esfumado.

Pero claro, el problema no descansa allí. En México, como también y ya hace tiempo en Colombia, la guerra de muerte ha llegado a caracterizar la vida cotidiana de la mayoría, la que hace aterrorizar, espantar y callar. Esta guerra es parte de lo que algunos, incluyendo el presidente venezolano Nicolás Maduro, llaman el “capitalismo paramilitar”, una clara tendencia global del modelo neoliberal de desarrollo promocionado principalmente por América del Norte²⁹. De hecho, es una guerra bien equipada, con su cuadrilla compleja de aparatos, armas, herramientas y actores que aunque cambian de cara, estrategia y territorio nacional, mantienen el mismo propósito y objetivo. La explica muy bien el subcomandante insurgente Galeano:

... La guerra también viene en los escudos y toletes de las distintas policías, en los desalojos; en los misiles israelíes que caen sobre escuelas, hospitales y barrios civiles de Palestina; en las campañas mediáticas que preceden invasiones y juegos que las justifican; en la violencia patriarcal que invade los rincones más íntimos; en la intolerancia heterosexual que estigmatiza la diferencia; en el fanatismo religioso; en los modernos mercados de la carne humana viva y sus órganos; en la invasión química del campo; en los contenidos de los medios de comunicación; en el crimen organizado y desorganizado; en las desapariciones

29 Jeanpier Anaya, “Capitalismo paramilitar, la etapa superior del neoliberalismo”, *Resumen Latinoamericano*, 13 de septiembre de 2015, Recuperado de <http://www.resumenlatinoamericano.org/2015/09/13/capitalismo-paramilitar-la-etapa-superior-del-neoliberalismo/>.

forzadas; en las imposiciones del gobierno; en los despojos disfrazados de “progreso”. En suma: en la destrucción de la naturaleza y de la humanidad.³⁰

Como también he argumentado en otra parte³¹, es una guerra hecha proyecto cuyos efectos sobre la población llegan a radicalmente alterar –y hasta eliminar– la vida y la fábrica social. Silencios y *silenciamientos* extremos de individualismo e indiferencia en la gente, rupturas de tejidos comunitarios, organizativos, colectivos y a nivel de lucha política-social son solo algunas de las alteraciones que caracterizan los momentos actuales, parte también de una hegemonía ideológica y de pensamiento que está invadiendo a todas las esferas.

No es casual que las mujeres seamos parte del eje de ataque, particularmente si consideramos que son las mujeres quienes están liderando hoy muchas de las luchas en contra del sistema capitalista/heteropatriarcal/moderno/colonial, el extractivismo y la destrucción de la naturaleza/vida.³²

Lourdes Huanca, lideresa campesina peruana del Femuca-rinap, habló en 2013 sobre este liderazgo y lucha de mujeres en contra de la violación e invasión de “los territorios de nuestros cuerpos”. Para ella, esta invasión y violación (física, simbólica, cultural y territorial) tienen que ver tanto con la presencia en las comunidades de proyectos e industrias extractivistas como con los cambios que esta presencia ha impulsado en las relaciones, estructuras y dinámicas comunitarias. El incremento del

30 EZLN, *op. cit.*, p. 326.

31 Catherine Walsh, “¿Comunicación, decolonización y buen vivir?”, 2016.

32 Ver, y solo como ejemplos de 2016, las múltiples movilizaciones y manifestaciones de mujeres de comunidades y organizaciones de base el 8 de marzo de ese mismo año, incluyendo la coordinadora feminista de Temuko (<http://www.mapuexpress.org/?p=7819>) y las mujeres amazónicas en defensa del territorio (<http://www.corape.org.ec/mujeres-amazonicas-realizaran-una-marcha-en-defensa-de-su-territorio/>); páginas visitadas por última vez el 10 de diciembre 2016.

alcoholismo, la fomentación de comportamientos machistas y el uso distorsionado de conceptos cosmogónicos como dualidad y paridad hacen el juego a la superioridad del hombre y “el poder de los testículos”, dice Huanca, justificando el uso del poder masculino sobre cuerpos femeninos como “naturaleza”.³³

Argumenta la filósofa, teórica y feminista decolonial María Lugones que la actual violencia hacia las mujeres y el creciente feminicidio tienen que ver con “la devaluación total del trabajo y de los cuerpos que antes producían plusvalía y ahora no valen nada”³⁴. La Comisión Interamericana de Mujeres informó en 2012 que el feminicidio en América Latina alcanza “niveles cercanos a los de pandemia”. Añado yo: a niveles de horror. Dependiendo del país, se estima que entre 60 a 90% de los homicidios de mujeres son feminicidios, es decir, muertes de mujeres por parte de hombres que las matan por el hecho de ser mujeres. Me refiero a esas mujeres que mueren prácticamente cada cuatro días en Bolivia, cada 31 horas en Argentina, 15 por día en Brasil (5.500 al año, de las cuales el 60% son mujeres afrodescendientes), 54 por mes en Honduras, y en México más de 2.000 al año. En Colombia, los datos públicos reportados varían entre una mujer cada tres días a 1.351 feminicidios solo en el año entre 2014 y 2015³⁵. En el Ecuador, y pesar de un código penal en contra de la violencia hacia la mujer, los feminicidios siguen en aumento a nivel semanal.

-
- 33 Catherine Walsh, “Life, Nature, and Gender Otherwise: Feminist Reflections and Provocations from the Andes”, en Wendy Harcourt e Ingrid Nelson (eds.), *Practising Feminist Political Ecologies. Moving Beyond the “Green Economy”*, Zed Books, London, 2015, p. 120.
- 34 L. Hevia, “El feminicidio tiene relación con la devaluación de los cuerpos que ahora no valen nada. Entrevista con María Lugones”, *Diario La Mañana*, Neuquen, 5 de noviembre de 2012. Recuperado de http://www.Imneuquen.com.ar/noticias/2012/11/5/el-femicidio-tiene-relación-con-la-devaluacion-de-los-cuerpos-que-ahora-no-valen-nada_167722.
- 35 Ver: <http://www.eltiempo.com/politica/justicia/feminicidios-en-colombia/15856225> y <http://www.elcolombiano.com/colombia/entre-2014-y-2015-van-1-351-feminicidios-medicina-legal-1-IC2352039>, consultados el 11 de marzo 2016.

Sin duda, el feminicidio es una herramienta del capital/patriarcado, como afirmaba el pronunciamiento/posicionamiento de movilización: “Mujeres habitantes del Estado de México”, el 24 de abril de 2016.³⁶ Las mujeres en general y especialmente mujeres jóvenes, populares urbanas, campesinas, indígenas y afrodescendientes, no son solo desechables hoy, son además blancos de eliminación, subordinación, captura, silenciamiento, destierro y desterritorialización ante el sistema buldozer/excavador/arrastrador del capital y su matriz –patriarcal/moderno/colonial– del poder.

¿Cómo hablar de la interculturalidad y la decolonialidad ante esta realidad? Además, ¿cómo hablar de la humanidad, incluyendo las “humanidades” de nuestras universidades? ¿No son las universidades y los sistemas educativos también, y cada vez más, cómplices?

V. (Des)humanidad(es) y (des)educaciones

Todo lo señalado arriba hace preocuparse por la humanidad, entendida en su forma más amplia (y no antropocéntrica) como seres-vida. Así he venido argumentando, desde hace algunos años atrás, sobre el problema de la(s) creciente(s) deshumanidad(es). Incluida aquí está la deshumanización-desmundanización de las ciencias sociales y humanas de la universidad, “uni” por su concepto/proyecto que, y de manera creciente, niega las diferencias, las voces críticas y la pluriversalidad de seres, saberes, cosmologías y visiones/prácticas de vida. Hoy la uni-versidad funciona como empresa científica, profesionalizante y deshumanizante con complicidad directa con el poder del capital. Con su enfoque en el “conocimiento útil”, las letras, humanidades y ciencias sociales van desapareciendo; en el mejor de los casos están relegadas al último peldaño de interés y prioridad. El interés y preocupación por lo que sucede en

36 Ver <http://pueblosencamino.org/?p=2759>.

el mundo (incluyendo a nivel local, nacional, regional y global) desvanecen ante la miopía del consumismo e individualismo; el sonambulismo intelectual, tanto de docentes como de estudiantes, ahora es lo más usual.³⁷

La educación, desde luego, es uno de los principales campos de batalla. El movimiento *Escola sem partido* es ejemplificador. También ilustrativos son los procesos de reforma educativa en varios países (además de Brasil, y entre otros, México, Argentina, Chile y Ecuador) donde el desmantelamiento de la educación pública y comunitaria, la privatización y estandarización, el control político, ideológico, religioso y de conocimiento, y la aplicación tanto de medidas del mercado como del autoritarismo estatal, dan paso a la violencia (epistémica, ética, social-cultural, lingüística, étnico-racial y existencial) del capital global. Las luchas educativas a lo largo de Abya Yala hoy, incluyendo la ocupación –mientras que escribo– de cientos de escuelas en Brasil, y la movilización durante prácticamente todo el 2016 de la Coordinadora Nacional de Trabajadores de Educación-CNTE en México, hacen presentes los gritos y su actuar. Sin embargo, el poder no se queda callado. La represión brutal del gobierno mexicano, policía federal y paramilitares el 19 junio de 2016 –en Nochitxlan-Oaxaca, donde 11 docentes perdieron la vida–; y el desalojo violento el día siguiente del campamento del CNTE y de la sociedad civil en San Cristóbal-Chiapas, son muestras de la guerra actual.

En Ecuador, el gobierno llamado “progresista” de Rafael Correa impulsa la acelerada eliminación de la educación comunitaria, espacio central en el tejer colectivo de las comunidades campesinas, afrodescendientes e indígenas. En los últimos dos años, más de diez mil escuelas comunitarias han sido cerradas y reemplazadas por una nueva fusión educativa modernizante e “intercultural”. Las llamadas “Escuelas del Milenio” con sus

37 Catherine Walsh, “(Des)Humanidad(es)”, *Alter/nativas*, N.º 3, 2014, en <http://alternativas.osu.edu/es/issues/autumn-2014/essays2/walsh.html>.

edificios grandes, modernos y tecnológicamente avanzados (donde acaban, en algunos casos, hasta mil estudiantes o más), pretenden masificar y estandarizar la educación. Es eliminada la educación intercultural bilingüe (hasta hace poco semiautónoma y una de las mayores ganancias del movimiento indígena), el uso de lenguas propias y cualquier relación comunitaria/cultural. Por la distancia larga entre estas nuevas escuelas y las comunidades, las familias están forzadas a relocalizarse; también optan por simplemente no mandar sus hijos a la escuela, por no participar en la educación “intercultural”.

El hecho de que estas Escuelas están concentradas en zonas que históricamente se han mantenido en mayor resistencia y movilización social, política y cultural, incluyendo zonas adyacentes a recursos naturales estratégicos, no es fortuito. Tampoco es fortuito que forman parte de un plan capitalista-modernizador-urbanizador más amplio. Las nuevas “Ciudades del Milenio”, hasta ahora concentradas en la Amazonia, forman parte de la nueva política “intercultural” de sacar los pueblos indígenas de la pobreza y ofrecerles los beneficios de la modernidad. Con casas de bloque uniformadas, servicios básicos y caminos pavimentados, desprovisto de árboles, chacras (huertas) y animales, con la Escuela del Milenio en el centro y una pared para mantener la selva afuera, estas Ciudades pretenden eliminar la relación milenaria cultural de seres-saberes-territorio-vida. Además, pretenden vaciar el territorio, redistribuir la población y dejar libre acceso a la explotación de la naturaleza y sus recursos. “Se trata de un tipo de desarrollo y urbanización de la Amazonía que vuelve a complementar a la acumulación del capital transnacional a través del despojo territorial y de los bienes comunes de los pueblos indígenas”.³⁸

38 Manuel Bayón, “La urbanización de la Amazonía como estrategia continua de la acumulación por despojo capitalista-extractivista”, *La Ciudad Viva*, <http://www.laciudadviva.org/blogs/?p=20229> 2013.

Así son las nuevas políticas ecuatorianas de modernizar, des-territorializar e interculturalizar, que junto con el discurso estatal del “buen vivir” y la retórica de la descolonización, reconstituyen y refortalecen la matriz moderno/colonial del poder. Hoy en Ecuador, como en muchos otros países de Abya Yala, la interculturalidad, en manos del Estado, es funcional del poder.

Grito, gritas, gritamos. Los decibeles, el eco y la resonancia van *in crescendo*. Se confunden, se comunican, se mezclan y se tejen con otros gritos –con todos los gritos del mundo y desde abajo- incluyendo los gritos de *lxs otrxs* seres, con *lxs* del agua, los ríos y la mar, las montañas, los árboles, los pájaros y animales, con los gritos y las *gritas* de las *ancestras* y los ancestros cuya presencia y memoria siguen vivas. Son gritos de horror, dolor, bravura, rabia e indignación, gritos en contra del proyecto de guerra-muerte.

Pero también, son gritos de, desde, con, por y para la vida, por y para el re-existir, re-vivir y con-vivir con justicia y dignidad. Son gritos que reúnen silencios y silenciamentos y que reclaman subjetividades y conocimientos negados, cuerpos, territorio y naturaleza violados y despojados. Son gritos que llaman, imploran y exigen un pensar-sentir-hacer-actuar, que claman por prácticas (políticas, epistémicas, ontológico-existenciales) no solo de resistir, sino también de in-surgir e intervenir, de actitudes cimarronas y actitudes decoloniales, de prácticas en contra del paradigma de la guerra (Maldonado-Torres) como forma de concebir la humanidad, el conocimiento, el orden y las relaciones sociales desde dimensiones-concepciones que definen y abogan por eliminar “los otros” que disturbén, amenazan y resisten, o que solamente ya no tienen utilidad. Gritos que claman por prácticas “al favor” de algo “muy otro”; prácticas como pedagogías-metodologías de creación, invención, configuración y coconstrucción –del qué hacer y cómo hacer– de luchas, caminares y siembras dentro de las fisuras o grietas del sistema capitalista/moderno/colonial/antropocéntrico/racista/heteropatriarcal. Es desde las grietas, juntando los gritos desde abajo,

que se puede realmente empezar a construir la interculturalidad y decolonialidad.

VI. Las grietas y siembras

Dejé desde hace un tiempo atrás la Esperanza Grande, la ESPERANZA con mayúsculas. Me refiero a la ESPERANZA de cambiar o transformar el sistema capitalista/moderno/colonial/heteropatriarcal en su conjunto y totalidad, y de creer que otro mundo a nivel global realmente es posible.

Mi apuesta hoy en día está en y por las esperanzas pequeñas. Es decir, en y por esos “modos muy otros” de pensar, saber, estar, ser, sentir, hacer y vivir que sí son posibles y, además, existen a pesar del sistema, desafiándole, transgrediéndole, haciéndole fisurar. No dejo de querer un cambio en todo el mundo o para toda la región, como también dice la *comandanta* Dalia del EZLN. “Si no luchamos, el sistema capitalista va a seguir hasta que nos acabe a todos, y nunca va a haber un cambio”³⁹. Así, retomo las palabras del subcomandante insurgente Galeano: “Nuestra rebeldía es nuestro NO al sistema. Nuestra resistencia es nuestro SÍ a otra cosa es posible”⁴⁰. Pensar y actuar al respecto de esta “otra cosa”, así para reconocerla, lucharla, caminarla y multiplicarla desde abajo –desde los abajos– son actividades político-epistémicas que desmontan, desplazan e interrumpen los universalismos de totalidad, incluyendo los que orientan nuestras universidades y también los que han venido orientando la izquierda y el feminismo eurocentrados.⁴¹

Mi apuesta entonces es desaprender a pensar desde el universo de la totalidad y aprender a pensar y a actuar en sus afueras,

39 EZLN, *op. cit.*, p. 121.

40 *Ibid.* p. 221.

41 Ver la importante crítica al feminismo eurocentrado que hacen Espinosa, Gómez y Ochoa (2014) y su libro de compilación de intelectuales, activistas, pensadoras y académicas provenientes de Abya Yala: *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*.

fisuras y grietas, donde moran, brotan y crecen los “modos otros”, las esperanzas pequeñas. Las grietas se han convertido en parte de mi localización y lugar. Son parte integral de cómo y dónde me posiciono política, epistémica, ética y estratégicamente. Son parte integral también de las transgresiones, *indisciplinamientos*, rupturas y desplazamientos que me obligan a mirarme críticamente, a aprender a desaprender para reaprender a pensar, actuar, sentir y caminar decolonialmente, a nivel individual y en colectividad. Así son constitutivos de cómo concibo, construyo y asumo mi praxis, incluyendo en la universidad.⁴²

Pongo mi energía, esfuerzo y atención en lo encarnado, situado y local, en las resquebraduras existentes –en proceso y por venir– que desafían, transgreden, interrumpen y desplazan el sistema dominante, en las fisuras de abajo donde se encuentran, se construyen y caminan formas de estar/hacer/ser/sentir/pensar/saber/vivir muy otras, y en las posibilidades mismas de “hacer agrietar”. Me refiero tanto a las estrategias, prácticas y metodologías-pedagogías que se entretajan con y se construyen en las luchas de resistencia, insurgencia, cimarronaje, afirmación, reexistencia, rehumanización y liberación⁴³, como a las acciones sociales, políticas, epistémicas, artísticas, poéticas, performáticas, espirituales –todas pedagógicas– que empleamos para resquebrar y fisurar, para insurgir y construir, y también para ensanchar y profundizar las grietas. Es a todo eso a que me refiero cuando hablo del espacio, lugar, incidencia y el hacer de las grietas decoloniales.⁴⁴

42 Catherine Walsh, “Notas pedagógicas desde las grietas decoloniales”, *E-misférica*, 11(1), 2014, en <http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/emisferica-111-gesto-decolonial/>.

43 Catherine 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 I, Ediciones Abya Yala, Quito, 2013, pp. 23-68.

44 *Ibidem*.

Las grietas dan luz a esperanzas pequeñas⁴⁵. Las grietas que pienso revelan la irrupción, el comienzo, la emergencia, la posibilidad y también la existencia de “lo muy otro” que hace vida a pesar de –y agrietando– las condiciones mismas de su negación⁴⁶. Para muchos, estas grietas pasan inadvertidas, desapercibidas e invisibles, fuera de las esferas de percepción, atención y visión. Esto se debe, en gran medida, a la naturalización miope de la vida y el vivir contemporáneo. Pero también se debe a la inhabilidad, incluso entre muchos de la llamada izquierda, de imaginar y comprender los modos-otros que existen y podrían existir en los bordes y quiebras⁴⁷. Las grietas así requieren un reafrinar del ojo, de los sentidos y de la sensibilidad para poder ver, oír, escuchar y sentir lo muy otro deviniendo y siendo, y para reconocer en ello la esperanza pequeña, que no solo grita, sino también afirma y camina la vida.

“Nuestro caminar, aunque existe siempre al borde de la posibilidad, existe”, nos recuerda el Colectivo *Grietas*. Su caminar y luchar son los de muchos colectivos e individuos en Abya Yala hoy que buscan, generan y se sitúan en, desde y con las grietas, agrietando para construir, diariamente y desde diferentes espacios, geografías y tiempos, formas de estar, hacer, ser, sentir, pensar, saber, existir y vivir muy otras. “Ensanchamos un poco más la grieta que habitamos en el muro de las

45 Así pienso en la luz de la que habló Gloria Anzaldúa, “la luz que alumbra la oscuridad”, la luz que es la luna, la sombra y sueño (G. Anzaldúa, *Light in the Dark/Luz en lo oscuro*, editado por Analouise Keating, Duke University Press, Durham, NC, 2015, p. 8).

46 De hecho, esta no es la única forma de pensar en las fisuras o grietas. En las comunidades negras del Pacífico, dice Juan García, la gente habla de las fisuras en el sentido de amenazas y peligros, como estas resquebraduras donde puede entrar lo foráneo, el bicho (real o simbólico) que va comiendo y destruyendo desde adentro (conversación personal, abril 2016).

47 Catherine Walsh, “Notas pedagógicas desde las grietas decoloniales”, *E-misférica*, 11(1), 2014, en <http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/e-misferica-111-gesto-decolonial/>.

imposibilidades económicas y políticas”, dice el Colectivo, “y hacemos más profunda la resquebrajadura dentro del gran muro del capitalismo. [...] En fin, damos cabida a todo lo que se oponga al shock sistémico y existencial que inmoviliza las ganas de cambiar al mundo”.⁴⁸

Las grietas, por supuesto, son la consecuencia en gran medida de las resistencias e insurgencias ejercidas y en marcha. Se abren y toman forma en la lucha misma, en levantamientos, rebeliones y movimientos, pero también en prácticas creativas y cotidianas. Me refiero a las prácticas no basadas en la lógica de la modernidad/colonialidad capitalista/patriarcal/heteronormativa/racializada con su “monólogo de la razón moderno-occidental”⁴⁹, negación ontológica/existencial, epistémica y cosmogónica-espiritual, explotación de la naturaleza y proyecto de guerra/muerte, sino en sus exterioridades, bordes y fisuras. Son esas, construidas, creadas, moldeadas y vividas desde abajo, desde los bordes, márgenes y grietas, que dan cabida a procesos y prácticas que el sistema del poder, jamás pudieron y podrían imaginar o comprender.

Para Gustavo Esteva, pensador mexicano, rector y fundador de la Universidad de la Tierra en Oaxaca, tenemos que “salir de las cárceles intelectuales e ideológicas... liberar la esperanza de su prisión intelectual y política”⁵⁰ y construir “nuevas formas de lucha transformadora”. Tal apuesta hace recordar la llamada de Paulo Freire, casi al final de su vida, a “reinventar las formas de acción política”⁵¹. Decía Freire que “hay que reinventar la forma de pelear, pero jamás parar de pelear”; hay que buscar nuevos

48 Colectivo Grietas, 2012, p. 6.

49 Rafael Bautista, “Bolivia: del Estado colonial a Estado plurinacional”, s/e, 2009.

50 Gustavo Esteva, *Nuevas formas de revolución. Notas para aprender de las luchas del EZLN y de la APPO*, El Rebozo, Oaxaca, 2014, p. 7.

51 Paulo Freire, *El grito manso*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003, p. 50.

caminos de lucha, nuevas formas de rebeldía⁵². Así hablaba Paulo de las pedagogías de indignación, la rebelión como autoafirmación, la resistencia que nos mantiene vivos.

En el libro *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista*, resultado de un seminario/semillero/reunión de pensamientos y con la participación de la Comisión Sexta del EZLN, los subcomandantes insurgentes Moisés y Galeano resaltan la necesidad de nuevas formas y métodos de lucha, resistencia y rebeldía ante las múltiples cabezas actuales y cambiantes del capitalismo -la “hidra” capitalista capaz de mutarse, adaptarse y regenerarse- y ante el catástrofe o tormenta que está por venir. “Están cambiando las cosas y los compañeros y compañeras están cambiando las formas de lucha. Tenemos que buscar cambiar para poder sobrevivir.”⁵³

En esta búsqueda de cambiar, los y las zapatistas emplean su metodología –que es una pedagogía– de caminar y preguntar. Preguntando se camina. Preguntando también agrietan el muro de la historia. “Si no hay grieta, bueno, pues a hacerla arañando, mordiendo, pateando, golpeando con manos y cabeza, con el cuerpo entero hasta conseguir hacerle a la historia esa herida que somos.”⁵⁴

Las zapatistas y los zapatistas han aprendido que si paras de arañar la grieta, esta se cierra. El muro se resana a sí mismo. Por eso tienen que seguir sin descanso. No solo para ensanchar la grieta, sobre todo para que no se cierre. (...) Ahora lo importante es la grieta.⁵⁵

Durito, un pequeño escarabajo que usa lentes y fuma pipa, protagonista de mucho de los cuentos del ya finado

52 *Ibid.*, pp. 55, 59.

53 EZLN, *op. cit.*, p. 355.

54 *Ibid.* p. 198.

55 *Ibid.* p. 201.

subcomandante insurgente Marcos, también ha tenido mucho que decir sobre el muro y las grietas. Dice Durito:

Ya achatado, los poderosos han colocado el mundo como si fuera una pared que divide a unos de otros. Pero no es una pared así como lo conocemos, no. Es una pared acostada. O sea, que no solo hay un lado y otro lado, sino que hay un arriba y un abajo. [...] El muro y los que están arriba pesan mucho, y que, entonces, los que están abajo se inconforman, murmuran, conspiran. Además, el gran peso ha provocado que se haga una gran grieta en el muro. [...] Los de abajo, es decir, la inmensa mayoría de la humanidad, trata de asomarse por la hendidura para ver qué es lo que pesa tanto y, sobre todo, por qué es que debe soportar ese peso. [...] La rebeldía en el mundo es como una grieta en un muro: su primer sentido es asomarse al otro lado. Pero después, esa mirada debilita el muro y termina por resquebrajarlo por completo. La rebeldía va más allá de lo que va el “cambio” moderno, [el que] aprovecha la grieta para colarse al otro lado del muro, al de arriba, olvidando, consciente o inconscientemente, que por la grieta no pueden pasar todos. [...] La rebeldía, en cambio, va mucho más allá. No pretende asomarse al otro lado, ni mucho menos pasar allá, sino que lo que quiere es debilitar el muro de tal forma que acabe por desmoronarse, y, así, no haya ni uno ni otro lado, ni un arriba ni un abajo.⁵⁶

En su texto, *Agrietar el capitalismo*, John Holloway, intelectual inglés radicado desde hace mucho tiempo en México, argumenta que “las grietas siempre son preguntas, nunca respuestas. [...] Es allí desde donde comenzamos, desde las grietas, las fisuras, los cismas, los espacios de negación-y-creación rebelde [...] de otro-hacer. La grieta es una insubordinación del aquí-y-ahora,

56 Subcomandante Insurgente Marcos, 2003, en Colectivo Grietas, “Editorial”, Grietas, 2012, pp. 7-8.

no un proceso para el futuro”⁵⁷. Su importancia, en este sentido, es en su propio hacer, en su hacer siendo y haciendo. Es a eso que resalta Holloway cuando habla del método y la actividad práctico-teórica de la grieta:

Un arrojarlos físicamente contra las paredes y también un detenernos a reflexionar y buscar las grietas o las fallas en la superficie. Las dos actividades son complementarias, la teoría solo tiene sentido si se la entiende como parte del esfuerzo desesperado por hallar una salida, por crear grietas que desafíen el avance aparentemente imparable del capital, de las paredes que nos están empujando hacia nuestra destrucción. [...] La apertura de las grietas es la apertura de un mundo que se nos presenta como cerrado. [...] El método de la grieta es el método de la crisis: quisiéramos comprender a la pared, pero no a partir de su solidez, sino desde sus grietas.⁵⁸

Las grietas entonces son lugar del hacer práctico-teórico y, sin duda, político-pedagógico, de las esperanzas –de esperanzares– pequeñas. Son parte del cómo de las rupturas, transgresiones y desplazamientos de la razón y lógica occidental y monocultural, de la desobediencia a esta razón y lógica como únicas y, a la vez, la desobediencia al orden moderno/colonial. Ahí en las grietas es donde empiezan a entretejerse y sembrarse, sin duda, procesos, prácticas y posibilidades de lo intercultural y decolonial, no como sustantivos fijos sino como “verbalidades” (para usar la expresión de Vázquez) que suscitan su hacer activo, su acción.

Así me interesa no solo a lo que despierta, despeja y despliega en las grietas, sino también, y más críticamente, el cómo de su hacer. Es decir, sobre cómo se hace –cómo hacemos– las acciones, procesos, prácticas metodológico-pedagógicas y luchas

57 John Holloway, *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2011, pp. 22-23, 28-29.

58 Holloway, *op. cit.*, pp. 8-9.

praxísticas de agrietar, y sobre cómo estas actividades empujan, provocan y avanzan formas otras de pensar, estar, ser, saber, sentir, existir y vivir, formas que interrumpen, transgreden y fisuran la matriz de poder y su proyecto/guerra de muerte. Son estas *pedagogizaciones* y agrietamientos los que dan sustento y andanza a las esperanzas pequeñas, esperanzas que cuando empiezan a hablarse, aliarse y tejerse entre ellas, se hacen más fuertes y más imparables en su alentar, crecer y caminar.

Sin embargo, “pensar que la esperanza solo transforma el mundo y actuar movido por esa ingenuidad es un modo excelente de caer en la desesperanza”, decía Freire. “La desesperanza nos inmoviliza, nos hace sucumbir al fatalismo en que no es posible reunir las fuerzas indispensables para el embate recreador del mundo”. Por eso, “la esperanza necesita de la práctica para volverse historia concreta”⁵⁹. La lucha tiene que ser movida por la esperanza, por el fundamento ético-histórico de su acierto. Sostenía Freire que la esperanza “forma parte de la naturaleza pedagógica del proceso político del que esa lucha es expresión”⁶⁰. La esperanza, en este sentido, es por sí componente necesario y constitutivo de la práctica pedagógica y la pedagogía práctica —es decir, *praxística*— de las grietas y la acción, y su cómo-hacer agrietar. Pero también es parte de las prácticas pedagógicas y pedagogías praxísticas de sembrar. Desde luego, ambas prácticas (agrietar y sembrar) van de la mano; a más, transversalizan territorios de distinto tipo, incluyendo los de las academia que pretenden (desesperadamente) desesperanzar y disciplinar. ¿Cómo, desde las disciplinas y su disciplinamiento, agrietar, indisciplinar y sembrar? Dentro del contexto de este libro, con su enfoque principal en el campo de las llamadas letras hispanoamericanas, podemos indagar por las literaturas pensadas, escritas, habladas, cantadas desde las grietas, y también por ellas que hacen agrietar para así sembrar.

59 Paulo Freire, *Pedagogía de la esperanza*, México, Siglo XXI, quinta edición, 2002, p. 8.

60 *Ibid.*, p. 9.

Hoy la apuesta de sembrar es fundamento central de las insurgencias, resistencias y reexistencias de muchos pueblos, comunidades y colectividades enfrentando, desde y con *lxs* de abajo, la violencia, el desmembramiento, el despojo, la desterritorialización y la destrucción relacionadas con la acumulación del capital global y su lógica y sistema de guerra/muerte, desarrollista, occidentalizante, modernizante, y patriarcal/moderno/colonial. No es de olvidar que al respecto de esta lógica/sistema, el feminicidio, el extractivismo y el exterminio de las fuerzas inter-con-relacionales y vitales de seres, saberes, territorios, memorias y comunidades –de la Madre Naturaleza misma–, tienen un papel funcional. En este contexto y frente a esta realidad, el acto de sembrar, la siembra, es un acto insurgente. Insurgente por su insurgir e incidir; por hacer/nacer, renacer, resurgir, crear y construir posibilidades, esperanzas y pericias de vida y vivir que no solo afrontan la lógica/sistema dominante, sino que también contribuyen a su agrietamiento, debilitamiento, desmantelamiento y destrucción eventual, y al crecimiento de algo radicalmente distinto.

La siembra, en este sentido, no es un acto descontextualizado, desterritorializado, descorporizado o individual. Es un acto persistente, consciente y situado que en su práctica, proceso y continuidad invoca y convoca memorias colectivas, rebeldías, resistencias e insurgencias de todo tipo, incluyendo de *lxs ancestrxs* y *antepasadx*s, y la colectividad-comunidad. En la práctica, proceso y continuidad se descubren, inventan y realizan métodos de los cómo hacer pedagogías vivas, de vida y dignidad renacientes, que cultivan semillas de decolonialidad y sus gérmenes, brotes, raíces y crecimientos “muy otros”.

Ahora bien, esta siembra, este hacer/sembrar y sus “cómo”, no están solamente en (ni tampoco solamente son de) la tierra. Tienen que ver con todas las esferas de la vida, de la (re)existencia física, simbólica, social, cultural, cosmológica-espiritual, como también de saberes, sabidurías y conocimientos y del oficio mismo de la educación o las “educaciones”.

El EZLN argumenta que, ante la tormenta que viene y ante las múltiples cabezas crecientes, cambiantes y generativas de la hidra capitalista, necesitamos cultivar nuevos semilleros de pensamiento crítico, semilleros y semillas que podrían hacer crecer nuevos métodos –nuevas pedagogías– de lucha⁶¹. “La semilla... que cuestione, provoque, aliente, impulse a seguir pensando y analizando. Una semilla para que otras semillas escuchen que hay que crecer y lo hagan según su modo, según su calendario y geografía”⁶². “Ahí véanlo qué semilla es buena”, dice sup. Moisés, “y qué semilla piensan que no es buena o que no se puede poner en práctica, véanlo qué cosa se tiene primero que hacer, y el segundo, el tercero, el cuatro, así”⁶³. “Se trata de agarrar las semillas y escoger cuáles son las que nos sirven”⁶⁴ y de ahí el qué y cómo hacer, sembrar y luchar.

Estas semillas, sembradíos y semilleros apuntan, sin duda, nuestro qué hacer en las universidades, instituciones y espacios cada vez más desprovistos de pensamiento, y de la consciencia y urgencia de actuar. Universidades cada vez más serviciales (y al servicio) al poder, a los discursos de la interculturalidad funcional y a la matriz capitalista/moderno/colonial/heteropatriarcal. Allí la urgencia de cultivar nuevos semilleros de pensamiento crítico, de plantar la semilla que cuestione, provoque, aliente e impulse a seguir pensando y analizando. Semillas, sembríos y semilleros que hacen cuestionar, desafiar, transgredir e interrumpir las lógicas, racionalidades y monólogos occidentales y occidentalizantes cuyo disciplinamiento nos hace ciegos y

61 Dice el sup. Moisés que “con el pensamiento crítico analizamos los modos del enemigo, de quien nos oprime, nos explota, nos reprime, nos desprecia, nos roba. Pero también con el pensamiento crítico vamos viendo cómo es nuestro camino, cómo son nuestros pasos... Los llamamos a que hagan sus propios semilleros y nos comparten lo que ahí siembren”. EZLN, *op. cit.*, p. 349.

62 Sup. Galeano en EZLN, *op. cit.*, p. 33.

63 EZLN, *op. cit.*, p. 179.

64 *Ibid.*, p. 350.

ciegas a la realidad *abyayaleana*, a los otros modos, lógicas y racionalidades de existencia y de saber, conocer y sentipensar. Semillas, sembradíos y semilleros que de esta manera críticamente *interculturalizan* y *decolonizan*, que cultivan *modos muy otros* de aprender a desaprender para reaprender a pensar, sentir, saber, expresar, actuar, agenciar y también enseñar desde y con Abya Yala.

VII. Entre-tejiendo a grito, agrietando, sembrando y haciendo caminar

De hecho, la siembra no se puede separar de los gritos y de las grietas. Se entretejen en actitud, complicidad y en el afán creativo, propositivo y “preguntativo” de qué y cómo hacer; de qué y cómo gritar, agrietar, sembrar y caminar.

Mis gritos no han parado, ni tampoco su espanto, rabia e indignación, o vibrar. Lo que pasa es que ahora no son solo míos. Forman parte de un entretejernos a gritos, interrumpiendo y transgrediendo los silencios impuestos e implosionando desde su acumular. Oiga, ¿no pueden escucharlos en su sonar y luchar?

Desde las grietas, los gritos sonoros hacen temblar, pero también hacen agrietar. Ahí están *lxs gritonxs* y *gritadorxs* arañando, golpeando y resquebrando, juntando fuerzas –como no basta con los gritos– para actuar, pensar, luchar y también sembrar.

Así los gritos, grietas y siembras van entretejiéndose, entretejiéndonos en un cada vez más crítico y urgente caminar. Son los gritos, grietas y siembras de la gente que, en parte, hacen el camino; las gentes que logran plantar a pesar de y en las resquebraduras de la estructura/sistema/lógica dominante, sí hacen camino, y sí hacen caminar.

Como advierte Enrique Dussel⁶⁵, “sin la praxis no se hace camino”. El camino no se puede hacer sin referencias, “se necesita

65 Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial Trotta, cuarta edición, 2002, p. 322.

una brújula y saber en qué dirección hay que caminar. La brújula son los principios”, dice Dussel, “y la dirección se descubre en su aplicación concreta, con el material de la praxis cotidiana, militante, solidaria”. Es esta praxis que Freire entendió como la acción y reflexión en el mundo para cambiarlo, una praxis ético-política –significativa o de sentido como decía la feminista afroamericana bell hooks⁶⁶ –fundamentada en la lucha de, por y para la vida. En su pensar con Freire, Dussel resalta esta ética de praxis, conciencia y acción y su sentido pedagógico:

La praxis de “transformación” no es el lugar de una “experiencia” pedagógica; no se hace para aprender; no se aprende en el aula con “conciencia” teórica. Es en la misma praxis transformativa de la “realidad real” e histórica donde el proceso pedagógico se va efectuando como progresiva “concienti-zación (“acción” en-la-que-se-va-tomando-conciencia-ético-transformativa: liberación) ... Se trata de un proceso realismo, concreto, ...ético “material”: la vida.⁶⁷

Es la ética de la lucha, la praxis de vivir lo que uno o una afirma, y la pedagogía viva que se construye –que construimos– en el camino de agrietar, sembrar y cultivar, que van marcando y significando el entretejer pedagógico de la interculturalidad y la decolonialidad. Me refiero a las prácticas accionales, las apuestas praxísticas-políticas y los procesos metodológicos y organizativos que empleamos e inventamos, tanto para luchar en contra del proyecto guerra-muerte como para crear, posibilitar y afirmar la vida fuera de la lógica-estructura-sistema imperante, o por lo menos en sus fisuras.

Para el líder histórico kichwa Luis Macas, “vivimos una interculturalidad colonizada, vista y creada desde una lógica occidental y colonial”. Por tanto, argumenta Macas, “tenemos la

66 bell hooks, *Teaching to Transgress. Education as the Practice of Freedom*, Routledge. NY, 1994, p. 47.

67 Dussel, *Ética de la liberación...*, p. 436.

gran tarea de descolonizar la interculturalidad, reciclar el eurocentrismo, desmonopolizar la vida desde nuestras resistencias y desde nuestros proyectos [para] llegar a la reconstitución de los pueblos, de la sociedad, y de la vida”⁶⁸

Si la interculturalidad y la decolonialidad son posibles hoy, su posibilidad descansa no en una existencia sustantiva –como realidad, condición o estado fijo, tangible y medible–, sino en su verbalidad. Es decir, en los procesos de interculturalizar y de(s) colonizar que toman aliento, fuerza y razón desde abajo –desde “los abajos”– juntando y correlacionado los gritos, agrietando los muros, sembrando esperanzas y cultivando maneras-otras (interculturales, intepistémicas, interrelacionales y decoloniales) de ser, saber, sentir, pensar y con-vivir en, desde y con esos territorios de Abya Yala.

68 Luis Macas, “Presentación”, en Catherine Walsh, *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad. Ensayos desde Abya Yala*, Quito, Ediciones Abya-Yala/ICCI, 2012, p. 5.

Bibliografía

- Albán, Adolfo. (2008). “¿Interculturalidad sin decolonialidad? Colonialidades circulantes y prácticas de reexistencia”. En Wilmer Villa y Arturo Grueso (eds.). *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional/Alcaldía Mayor, pp. 64-96.
- Almendra, Vilma. (2016). “PalabrAndando: entre el despojo y la dignidad.” En C. Walsh (ed.). *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo II. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Anaya, Jeanpier. (13 de septiembre de 2015). “Capitalismo paramilitar, la etapa superior del neoliberalismo”. *Resumen Latinoamericano*. Recuperado de <http://www.resumenlatinoamericano.org/2015/09/13/capitalismo-paramilitar-la-etapa-superior-del-neoliberalismo/>.
- Anzaldúa, Gloria. (2015). *Light in the Dark/Luz en lo oscuro*, editado por Analouise Keating. Durham, NC: Duke University Press, 2015.
- Bautista, Rafael. (2009). “Bolivia: del Estado colonial a estado plurinacional”. Documento inédito, La Paz.
- Bayón, Manuel. (2013). “La urbanización de la Amazonía como estrategia continua de la acumulación por despojo capitalista-extractivista”. *La Ciudad Viva*. <http://www.laciudadviva.org/blogs/?p=20229>.
- Borsani, Maria Eugenia y Relmu Ñamku. (2016). “Encarnización político-judicial, neocolonialismo y exapropriación territorial”. En C. Walsh (ed.). *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo II. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Colectivo Grietas. (2012). “Editorial”. *Grietas*, 1, 4-6.
- Dussel, Enrique. (2002). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta, cuarta edición.

- Espinosa, Yuderkys, Diana Gómez y Karina Ochoa. (2014). "Introducción". En Y. Espinosa, D. Gómez y K. Ochoa (eds.). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad de Cauca, pp. 13-40.
- Esteva, Gustavo. (2014). *Nuevas formas de revolución. Notas para aprender de las luchas del EZLN y de la APPO*. Oaxaca: El Rebozo.
- Estévez, Mayra. (2016). *Estudios sonoros en y desde Latinoamérica: Del régimen colonial de la sonoridad a las sonoridades de la sanación* (Tesis doctoral inédita). Quito. Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.
- EZLN. (2015). *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista I*. Participación de la Comisión Sexta del EZLN. México: EZLN.
- Freire, Paulo. (2004). *Pedagogy of Indignation*. Boulder, Colorado: Paradigm.
- Freire, Paulo. (2003). *El grito manso*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Freire, Paulo. (2002). *Pedagogía de la esperanza*. México: Siglo XXI, quinta edición.
- Gago, Verónica. (4 de marzo de 2016). *Treinta años de espera, dos siglos de condena. Página 12*. Recuperado de <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-10424-2016-03-04.html>.
- García Juan y Catherine Walsh. (2016). "Sobre pedagogías y siembras ancestrales". En C. Walsh (ed.). *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo II. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Garzón, Maria Teresa. (2014). *Proyectos corporales. Errores subversivos: hacia una performatividad decolonial del silencio*. En Y. Espinosa, D. Gómez y K. Ochoa (eds.). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad de Cauca, pp. 223-236.

- Glissant, Edouard. (1981/2010). *El discurso antillano*. La Habana: Casa de las Américas.
- Haymes, Stephen Nathan. (2013). *Pedagogía y antropología filosófica del esclavo afroamericano*. En Catherine Walsh (ed.). *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Quito: Ediciones Abya-Yala. pp.189-226.
- Hernández, Maribel. (4 de marzo, 2016). *Asesinan a Berta Cáceres, líder hondureña contra la explotación medioambiental de las transnacionales*. Desalambre. *Eldiario.es*. Recuperado de: http://www.eldiario.es/desalambre/Asesinan-Berta-Caceres-medioambiental-Honduras_0_490651434.html.
- Hevia, L. (5 de noviembre de 2012). "El feminicidio tiene relación con la devaluación de los cuerpos que ahora no valen nada. Entrevista con María Lugones". Diario *La Mañana*. Neuquen. Recuperado de http://www.Imneuquen.com.ar/noticias/2012/11/5/el-femicidio-tiene-relación-con-la-devaluación-de-los-cuerpos-que-ahora-no-valen-nada_167722.
- Holloway, John. (2011). *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta.
- hooks, bell. (1994). *Teaching to Transgress. Education as the Practice of Freedom*. NY: Routledge.
- Lozano, Betty Ruth. (2016). *Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo decolonial* (Tesis doctoral inédita). Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Macas, Luis. (2012). "Presentación". En Catherine Walsh, *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad. Ensayos desde Abya Yala*. Quito: Ediciones Abya-Yala/ICCI.
- Maldonado-Torres, Nelson. (2008). *Against War. Views from the Underside of Modernity*. Durham, NC: Duke Press.
- Vázquez, Rolando. 2014. "Colonialidad y Relacionalidad". En María Eugenia Borsani y Pablo Quintero (eds.). *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo*. Neuquén:

- Editorial de la Universidad Nacional de Comahue, pp. 173-196.
- Villa, Wilmer y Ernell Villa. (2013). "Donde llega uno, llegan dos, llegan tres y llegan todos. El sentido de la pedagogización de la escucha en las comunidades negras de Caribe Seco colombiano". En Catherine Walsh (Ed.). *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Quito: Ediciones Abya-Yala, pp. 357-399.
- Walsh, Catherine. (2016). "¿Comunicación, decolonización y buen vivir?" Notas para enredar, preguntar, sembrar y caminar. En Francisco Sierra y Claudio Maldonado (Coords.). *Comunicación, descolonización y buen vivir*. Quito: Ediciones CIESPAL.
- Walsh, Catherine. (2015). "Life, Nature, and Gender Otherwise: Feminist Reflections and Provocations from the Andes". En Wendy Harcourt e Ingrid Nelson (eds.). *Practising Feminist Political Ecologies. Moving Beyond the "Green Economy"*. London: Zed Books, pp. 101-130.
- Walsh, Catherine. (2014a). "(Des)Humanidad(es)". *Alter/nativas*, No. 3. <http://alternativas.osu.edu/es/issues/autumn-2014/essays2/walsh.html>.
- Walsh, Catherine. (2014b). "Notas pedagógicas desde las grietas decoloniales". *E-misférica*, 11 (1). Recuperado de: <http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/e-misferica-111-gesto-decolonial/>.
- Walsh, Catherine. (2013). "Introducción. Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos". En Catherine Walsh (ed.). *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Quito: Ediciones Abya-Yala, pp. 23-68.
- Walsh, Catherine. (2009). *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala. <http://www.resumenlatinoamericano.org/2015/09/13/capitalismo-paramilitar-la-etapa-superior-del-neoliberalismo/>.

Mandar obedeciendo y desobedecer mandando: Hacia una concepción emancipatoria de democracia desde un horizonte populista-decolonial

A propósito de *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, 2015, de Santiago Castro-Gómez

Por Carlos Andrés Duque Acosta¹

I. Introducción

Este trabajo pretende ser al tiempo una revisión analítica y, a la vez, una exaltación, una celebración de una de las últimas obras del filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez²: *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*³. El trabajo se detendrá especialmente en la ampliación del tema de las herencias coloniales y su relación con la denominada

1 Universidad Estadual de Campinas/University of Westmisnter.

2 Nac. Bogotá, 1958.

3 Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, Madrid, Akal, 2015.

“ideología de género”, presentando una ilustración en algunos discursos del expresidente ecuatoriano Rafael Correa.

Procederemos de la siguiente manera: luego de una aclaración de buena fe con respecto a la sorpresa que generó este nuevo libro de filosofía política y social en relación con la conocida trayectoria del autor como protagonista de los estudios decoloniales, pasaremos a decir algunas palabras sobre el devenir intelectual del profesor Castro-Gómez y el contexto editorial de la publicación. A reglón seguido, presentaremos, en líneas generales, el contenido por capítulos del libro para detenernos en el tema de las *herencias coloniales*; finalmente, se destacarán los aportes más originales del texto y, para concluir, se argumentará por qué este libro puede llegar a considerarse como “epocal” en la bibliografía sobre filosofía política y social en Latinoamérica.

II. Para empezar. Una aclaración de buena fe

A través de las redes sociales pudimos enterarnos de que el nuevo libro del profesor Castro-Gómez sería lanzado el 5 de noviembre de 2015 en la Biblioteca Luis Ángel Arango de la capital colombiana⁴. Inicialmente, pensamos que se trataría del tercer volumen de la serie “Genealogías de la colombianidad” que ya había sido anunciado tiempo atrás⁵. Este esperado tercer trabajo concluiría un ciclo de audaces investigaciones genealógicas sobre las *herencias coloniales* en Colombia, junto con los

4 El libro fue presentado el 5 de noviembre de 2015 en Colombia por Joaquín Ramos de Ediciones AKAL y los profesores: Laura Quintana de la Universidad de los Andes y Gustavo Chirola de la Universidad Javeriana. En México fue presentado en la Universidad Nacional Autónoma de México, el 25 de febrero, por los profesores de la Universidad Autónoma Metropolitana Enrique Dussel y Gerardo Ávalos Tenorio; además del profesor Pablo Lazo Briones de la Universidad Iberoamericana, bajo la moderación del profesor José Granadilla del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CIICH) de la UNAM.

5 Santiago Castro-Gómez, “Los avatares de la crítica decolonial (entrevista)”, en Revista *Tabula Rasa*, N.º 16, 2012, pp. 213-230.

otros dos sugestivos libros *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*⁶ y *Tejidos Oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*⁷. Después llegamos a considerar que se trataría del tomo II del libro sobre los últimos cursos –con algunas sesiones inéditas– de Michel Foucault en el *Collège de France* entre 1978 y 1979, pues ya había sido publicado en 2010 una muy sugestiva primera parte: *Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*.

Sin embargo, nuestra sorpresa fue enorme cuando pudimos enterarnos, días después, del nuevo título del trabajo investigativo que estaba relacionado con el filósofo y “estrella mediática” eslovena Slavoj Žižek⁸. Nuestro asombro continuó con el título “¿revoluciones sin sujeto?”, “¿Žižek y la crítica del historicismo posmoderno?”, en síntesis: ¿en qué lugar mental podríamos ubicar ahora esta nueva producción bibliográfica del profesor Castro-Gómez? Sin exceso de dramatismo, es posible que muchos de los lectores de este ya internacionalmente reconocido filósofo colombiano, hayan quedado un poco desconcertados; incluso, es posible que los seguidores atentos de la obra del profesor Castro-Gómez pudieron llegar a sentirse –quizá la palabra sea algo exagerada– “traicionados” en sus expectativas bibliográficas iniciales.

De hecho, confieso que inicialmente pensé en no leer de manera inmediata el libro, no obstante, la curiosidad fue mayor: encargué sin más dilaciones el libro a un buen amigo que viajaba en enero de 2016 desde Colombia a Brasil. Con el texto

6 Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Editorial Universidad Javeriana, 2005.

7 Santiago Castro-Gómez, *Tejidos oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*, Bogotá, Editorial Universidad Javeriana, 2009.

8 Nac. Liubliana, 1949.

en las manos y la (h)ojeada rápida que todos damos a este tipo de preciosos objetos, pude vislumbrar que estaba ante una obra especial; un escrito, que como espero sustentar en este trabajo, puede ser llegado a caracterizarse como un libro “epocal”⁹ para la bibliografía sobre filosofía política y social latinoamericana.

Precisamente por esta última razón, he decidido escribir algo más que una reseña bibliográfica o un comentario crítico. Este trabajo es, además de reseña y comentario, una forma de exaltación analítica de un trabajo que, a juicio de varios colegas informalmente consultados, estaba por escribirse en nuestro contexto nacional, en primer lugar, y latinoamericano, en segunda instancia.

Una segunda aclaración. Si bien el ejercicio filosófico se mueve fundamentalmente en el horizonte del análisis conceptual y la crítica categorial, no en el de la alabanza o la celebración, en esta ocasión, con la venia del lector, acogeré las palabras del crítico literario colombiano Luis Fernando Afanador:

... pertenezco al bando de la crítica celebratoria. Solo vale la pena hablar de aquellos libros que nos han conmovido, que no han sido escritos para el olvido sino para perdurar. Los que, de alguna manera, son sobresalientes, los que nos hacen mejores.¹⁰

9 La palabra “epocal” no existe en el diccionario formal de la R.A.E., sin embargo, en este ejercicio de escritura quiero utilizarla en el sentido de cambio de una época a otra o de inicio de una época, o como el signo de un nuevo ciclo temporal. Por ejemplo, existe un consenso respecto a dos obras de autores latinoamericanos que pueden también considerarse “epocales” en la bibliografía filosófica creada en nuestro continente: *Introducción a la Filosofía de la liberación* (1977) de Enrique Dussel y *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (1985) de Ernesto Laclau. Precisamente sobre estos dos pensadores volveremos *in extenso* más adelante pues son piezas claves en el andamiaje argumental de la obra del profesor Castro-Gómez.

10 Luis Afanador, “Tribulaciones de un comentarista de libros”, en *Revista El malpensante*, N.º 42, Bogotá, 2002, p. 68.

Evidentemente, este texto celebratorio es también una apuesta alta, pues puede ser ubicado –y olvidado– como parte de la heterodoxia filosófica. Por esta razón, comprendo que posiblemente este trabajo no sea bien recibido por los estudiosos de la *tradición* más clásica de la filosofía política latinoamericana (en particular colombiana), más dada a la exégesis comentada de las obras clásicas del pensamiento ético-político, europeo-norteamericano y a la reproducción de las ideas foráneas que a la discusión sostenida con los textos que poco a poco van siendo producidos en nuestro continente.

De hecho, no deja de ser curioso que filósofos y científicos sociales de otros continentes empiecen a incorporar a sus reflexiones lo acontecido en las últimas décadas en Latinoamérica y nosotros, hijos de esta tierra, ubicados en este territorio, sigamos concentrados en realizar exégesis comentadas de textos de la tradición filosófica pensados desde y para otros contextos sociopolíticos y económicos; incluso, más allá del ribete de clásicos, concebidos para otros siglos. En especial, hablando de pensadores que reflexionaron para y desde su propio contexto, podemos resaltar a dos de los más estudiados filósofos políticos contemporáneos centrales en la ortodoxia académica: John Rawls y Jürgen Habermas. El norteamericano, profesor en Harvard hasta su muerte, ya nos había informado que todo trabajo filosófico-político debería circunscribirse a las especiales condiciones de su contexto público de discusión, en su caso particular, se refiere al contexto norteamericano¹¹. Asimismo, el alemán, profesor en Frankfurt, en su última gran obra filosófica, *Facticidad y validez*¹², había subrayado que, si bien su trabajo pretendía tener un alcance universal, concretamente estaba considerando el sistema jurídico alemán y

11 Jhon Rawls, *La justicia como equidad*, Barcelona, Tecnos, 2002, pp. 23-27.

12 Jürgen Habermas (1993), *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 1998.

estadounidense como trasfondo empírico de su obra¹³, entre otras cosas, porque eran los ambientes con los cuales estaba más familiarizado.

Esta última idea de Habermas no debería sorprendernos: solo un Dios, que hable desde el Absoluto, podría no necesitar explicitar el contexto de sus ideas éticas, jurídicas y políticas. En este punto, podemos incluso retomar una de las preguntas que orbitan el pensar de los autores poscoloniales: ¿Hasta dónde seguimos anclados en una suerte de “colonialismo epistémico eurocéntrico”? Sobre este fundamental tema relacionado con la “colonialidad del saber” y las “herencias coloniales eurocéntricas” nos detendremos líneas más adelante.

III. Breve nota sobre el autor y el contexto editorial de la obra

El profesor Santiago Castro-Gómez (de la Universidad Javeriana, Bogotá) es actualmente reconocido como uno de los más importantes filósofos colombianos. Su aporte intelectual en torno a la discusión sobre la filosofía latinoamericana, su papel como protagonista de primera línea en el denominado “Giro decolonial”¹⁴ en las ciencias sociales a través su participación en la red modernidad/colonialidad (Grupo M/C)¹⁵ y sus originales trabajos de investigación genealógicos de inspiración foucaultiana revisitando la historia de Colombia, lo han convertido en

13 *Ibidem*, p. 58.

14 Para una aclaración detallada de estos términos, recomendamos consultar especialmente: S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007; y N. Maldonado-Torres, “La descolonización y el giro des-colonial”, en *Revista Tabula Rasa*, N.º 8, 2008, pp. 61-72.

15 Para mayor información sobre la red o grupo modernidad/colonialidad ver S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007.

un importante referente intelectual para las ciencias sociales y la filosofía en Latinoamérica.

Además de una larga lista de artículos en revistas nacionales e internacionales y de múltiples conferencias como profesor invitado en varios países de América y Europa, entre sus libros más importantes, fuera de las tres obras ya señaladas al comienzo, podemos destacar además: *Crítica de la razón latinoamericana*¹⁶ y *La poscolonialidad explicada a los niños*¹⁷; asimismo, como editor, junto con el profesor colombiano del *Birkbeck College* de la Universidad de Londres, Oscar Guardiola-Rivera y a la profesora Carmen Millán de Benavides titular de la Pontificia Universidad Javeriana-Bogotá, destacamos el libro *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, de 1999; y como editor junto con el sociólogo puertorriqueño y profesor en la Universidad de Berkeley-California, Ramón Grosfoguel: *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, de 2007. Asimismo, también como editor junto con Catherine Walsh y Schiwy Freya, podemos mencionar: *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: perspectivas desde lo andino*, de 2002.

Antes de entrar en materia, vale la pena señalar que con esta nueva obra, como lo ha afirmado recientemente el mismo autor¹⁸, se da inicio a una incursión decidida en el terreno de la filosofía política, donde se esperan nuevos ejercicios de investigación

-
- 16 Santiago Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill Libros, 1996, ampliada y reeditada en 2011.
 - 17 Santiago Castro-Gómez, *La poscolonialidad explicada a los niños*, Popoyán, Editorial Universidad del Cauca.
 - 18 Santiago Castro-Gómez, “Žižek, la filosofía en modo mediático: entrevista con Santiago Castro Gómez”, Revista electrónica *Crash*, México, 22 de marzo, 2016. Recuperado de: <https://crash.mx/2016/03/22/zizek-la-filosofia-en-modo-mediatico-entrevista-con-santiago-castro-gomez/>.

y escritura en diálogo con autores contemporáneos (como Peter Sloterdijk y Antonio Negri). Asimismo, consideramos importante destacar que este libro inaugura, junto con otros dos trabajos¹⁹, la colección *Inter Pares* de la Editorial Akal, que en palabras de Ramón Akal, su fundador y presidente, “se propone eliminar las fronteras regionales que distinguen las propuestas latinoamericanas de las europeas, para incorporarlas a un cauce intelectual único, con diferencias en el método, pero no geográficas”²⁰. Es precisamente desde este contexto filosófico intercultural, como es entendido por el pensador cubano Raúl Fornet-Betancourt²¹, donde un diálogo crítico sobre un filósofo europeo tan particular y *sui generis* como Slavoj Žižek toma un mayor sentido.

La obra:

De entrada y en pocas palabras, podemos decir que el nuevo libro del profesor Castro-Gómez, además de ser una interesante introducción a la extensa obra del famoso y mediático filósofo esloveno (que cuenta ya con más de cincuenta títulos publicados), entabla un diálogo crítico con sus principales elaboraciones conceptuales. Este diálogo centrado en la perspectiva ético-política de los trabajos de Žižek –más que en su crítica cultural– emprende además una abierta discusión con una parte de los más importantes considerados filósofos políticos contemporáneos; entre ellos podemos citar a Alain Badiou, Jacques

19 La nueva colección de la Editorial Akal, *Inter Pares*, parte de la Serie poscolonial cuyo director es Ramón Grosfoguel, se inaugura además con la presentación de los libros *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, de Enrique Dussel; y *Después de Zapata: el movimiento jaramillista y los orígenes de la guerrilla en México (1940-1962)*, de Tanalís Padilla.

20 R. Akal, “El neoliberalismo ha uniformado el conocimiento en el mundo”, *Diario La Jornada*, 22 de septiembre de 2015. Recuperado de: <http://www.jornada.unam.mx/2015/09/22/cultura/a05n1cul>.

21 R. Fornet-Betancourt, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Berlín, Aquisgrán, 2004.

Rancière, Antonio Negri, Michael Hardt, Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Michael Walzer, Giorgio Agamben, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe y Enrique Dussel, entre otros.

A su vez, esta discusión con los más destacados exponentes de la tradición filosófica-política se desarrolla teniendo en mente –y en perspectiva– los históricos procesos políticos democráticos vividos en Latinoamérica (y también en Europa, como el movimiento de los indignados “15-M” y “Podemos”) en las últimas décadas. Expresado de otra manera –y esto será clave para nuestra posterior evaluación de la obra–: con el *leit motiv* de una revisión crítica de la obra del pensador esloveno, se entabla un diálogo original con algunos de los exponentes más destacados de la filosofía política contemporánea para, al final, continuar (re)pensando la democracia como una propuesta emancipatoria desde las innovaciones teórico-políticas que han representado para la filosofía y las ciencias sociales, los gobiernos nacional-populares²² en

-
- 22 Análogamente a mi trabajo anterior sobre el tema (“La ética del discurso ante el desafío del (neo)populismo en Latinoamérica y la radicalización de la democracia”, en Revista CS, Cali, Programa Editorial Universidad Icesi, Vol. 14, pp. 47-84) llamaré “gobiernos nacional-populares” a aquellos regímenes nacionales guiados por líderes populistas de izquierda democrática, que desde finales de la década de los años 90 han liderado propuestas políticas alternativas a la hegemonía neoliberal de los años 80 y principios de los 90, promocionada y regentada por élites socioeconómicas y grupos oligárquicos (M. Márquez, E. Pastrana y G. Hoyos, *El eterno retorno del populismo en América Latina y el Caribe*, Bogotá, CLACSO/Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2012; A. Chaparro, C. Galindo y E. Sallenave, *Estado, democracia y populismo en América Latina*, Bogotá, CLACSO/Editorial Universidad del Rosario, 2008; C. Rodríguez, P. Barrett y D. Chávez, *La nueva izquierda en América Latina*, Bogotá, Editorial Norma, 2003). Entre los valores fundamentales de estos gobiernos nacional-populares podríamos citar: (1) el fuerte papel del Estado en cabeza del líder populista como representante del pueblo (el bloque social de los “de abajo” articulado políticamente) que asume un control más activo sobre la economía; (2) la puesta en primer plano de la participación amplia de representantes de los sectores populares y los movimientos sociales, y (3) la búsqueda democrática de independencia

América Latina²³. Dicho en otros términos, acaso más elaborados (estos conceptos serán desarrollados más adelante): se trata de pensar en una concepción emancipatoria de democracia desde un horizonte populista y decolonial-transmoderno.

Programáticamente el libro se propone en cinco capítulos analizar el “núcleo duro” de los escritos del pensador esloveno vinculados con la tradición más académica de la filosofía, explicitando cuáles son los fundamentos de las críticas de Žižek a lo que él mismo ha denominado el historicismo de la “izquierda posmoderna” (o “historicismo posmoderno”); en palabras del profesor Castro-Gómez, este objetivo se llevará adelante a través de cinco problemas filosóficos que aparecen transversalmente en todo el libro: “la dimensión ontológica del antagonismo, el estatuto negativo de la libertad, la relación entre política y universalidad, el carácter *incompleto* del sujeto y la centralidad de las luchas democráticas”²⁴. Pasemos ahora a desglosar con detalle la estructura del libro por capítulos.

En el capítulo I, titulado “¿Quién dijo sujeto trascendental?”, se expone la “ontología žižekiana” a través de la lectura desde el psicoanálisis lacaniano que realiza el filósofo esloveno del “Idealismo

nacional (como ejercicio de soberanía popular) frente a los organismos económicos multilaterales (Consenso de Washington, FMI, BID), al tiempo que se buscan mecanismos alternativos de integración latinoamericana (como por ejemplo, el ALBA o UNASUR).

- 23 Precisamente hoy, algunos de estos gobiernos nacional-populares (pensemos en Venezuela, Argentina y Brasil) han empezado a cumplir su “primer ciclo democrático”, que se expresa en el ascenso progresivo de partidos de derecha a posiciones de poder. Este es un elemento muy importante que, como esperamos mostrar, será tomado en cuenta en la obra del profesor Castro-Gómez y que nos permite avanzar en la evaluación crítica –y sobre todo prospectiva– de estos importantes procesos histórico-políticos en América Latina que a pesar de su importancia siguieron intentando, unos más que otros, “domesticar” el sistema socioeconómico neoliberal.

- 24 Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto. Slavož Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, Madrid, Akal, 2015, p. 8.

alemán”, en especial, de Kant, Schelling y Hegel, tomando como eje el concepto de “sujeto trascendental”. Del mismo modo, se aborda la particular –y *sui generis*– lectura žižekiana de Marx desde Hegel y se expondrá la crítica al historicismo posmoderno que tendrá como oponentes principales, en el nivel teórico, a los pensadores más sobresalientes del denominado “Mayo del 68”, especialmente a los filósofos franceses Michel Foucault, Gilles Deleuze y Jacques Derrida (integrantes de la denominada *French Theory*); de igual forma, en el nivel político los adversarios del esloveno serán los “nuevos movimientos sociales”, que conformarán luego la base de los grupos identitarios de la sociedad liberal multicultural (feministas, ecologistas, LGBT, etc.). Una de las conclusiones más importantes de este capítulo será que para Žižek, la negación del sujeto trascendental (del sujeto barrado/clivado/en falta lacaniano) permite comprender por qué los historicistas posmodernos reducen el sujeto a sus procesos de subjetivación; es decir, por qué se asimila subjetividad a subjetivación y se pierde el enfoque ontológico-psicoanalítico desde el cual sustentar una propuesta de transformación del capitalismo como lucha principal.

El capítulo II, titulado “¡Es la ideología, estúpido!”, se centrará en el análisis detenido de la teoría žižekiana de la ideología y profundizará en los fundamentos de sus críticas a la “Izquierda posmoderna”. Este capítulo girará en torno a dos preguntas básicas que plantea Žižek: “¿A qué se debe esta incapacidad de la ‘Izquierda posmoderna’ para cuestionar el horizonte de la dominación?” y “¿por qué razones inconscientes no pueden ‘negar’ ese horizonte y avanzar hacia una lucha verdaderamente revolucionaria?”²⁵. Como eje de su respuesta, el pensador esloveno sostendrá que las luchas de la “izquierda posmoderna” erran el blanco porque, en términos psicoanalíticos lacanianos, son incapaces “de atravesar el fantasma ideológico” en el cual están inexorablemente atrapadas. Entre las conclusiones más relevantes de este capítulo

25 *Ibid.*, p. 75.

podemos destacar la propuesta de Žižek de “reconocer que somos nosotros mismos quienes a través de nuestro goce, sostenemos el sistema (capitalista) que nos oprime”²⁶ y que solo por medio de un “acto radical de trans-subjetivación”, es decir, como veremos más adelante, mediante una revolución –un acto violento, traumático y a su vez necesario–, podremos trascender el horizonte de opresión capitalista contemporáneo.

El capítulo III, titulado “¿Revolución o capitalismo? ¡Sí, por favor!” se detendrá en la teoría žižekiana de la revolución, analizando su particular lectura del cristianismo en diálogo con la “filosofía del acontecimiento” del francés Alain Badiou (además de la lectura filosófico-teológica de San Pablo). Según estos dos autores, solo a través de un acto revolucionario que implique un corte radical en la cadena del ser, entre lo pasado y el futuro, podremos salir del atolladero del sistema capitalista que ha mercantilizado todo a su paso. Esto implicará que “la revolución debe prescindir de la historia, debe hacerse *contra* la historia, lo cual significa romper el horizonte de inteligibilidad ofrecido actualmente por el capitalismo”²⁷. Para el filósofo esloveno, en concordancia con Badiou, si logramos superar nuestra fantasía ideológica, atravesarla, es decir, si logramos confrontarnos con nuestro “gocce” y “pasar al acto radical”, la revolución nos deberá conducir irrevocablemente hacia un mundo comunista que se interpreta como ideal. En este punto, como habíamos dicho, el profesor Castro-Gómez empezará a tomar la palabra con más fuerza y expondrá su visión crítica de la filosofía política žižekiana, teniendo en mente como horizonte analítico no a la “Revolución comunista”, sino a la “Revolución democrática”; en este camino se avanzará a partir del ir desmarcándose paulatinamente de la referencia al psicoanálisis lacaniano como trasfondo teórico-ideológico.

26 *Ibid.*, p. 150.

27 *Ibid.*, p. 151.

En los dos últimos capítulos, en la perspectiva de la señalada “deslacanización”, se dará paso a la discusión polémica con los críticos de la obra žižekiana y se presentarán los aportes más originales del libro. En el capítulo IV, titulado “Manual de filosofía política para perversos”, se intentará pensar en otra-ontología política “que no recurra a la figura del sujeto trascendental y que haga del poder una condición irrenunciable de la experiencia”²⁸; desde esta apuesta, el profesor Castro-Gómez se detendrá en la teoría de la hegemonía concebida por el pensador marxista italiano Antonio Gramsci, quien a propósito no es mencionado en la extensa obra de Žižek, quizá como consecuencia de su fundamentación en Althusser, que tampoco profundizó en las ideas del pensador italiano.

Ahora bien, la revisión de algunos elementos claves de la obra de Gramsci colocará su acento sobre la original relectura posmarxista y posestructuralista que han propuesto Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, para desde aquí continuar exponiendo puntos de encuentro y desencuentro con la filosofía política del esloveno. En especial, a partir de la conjugación de Nietzsche, Gramsci y Foucault como horizonte para referirse a las inevitables relaciones de fuerza, en este capítulo se presentará, como afirmamos líneas arriba, una de las contribuciones más originales del libro que intentará recuperar/transfigurar dos ideas clave en la obra de Žižek: la incompletud ontológica y la universalidad de la política sin recurrir a “los desvaríos a los que conduce la ontología psicoanalítica del esloveno”²⁹. En otras palabras, en este capítulo se entablará una crítica definitiva –y definitoria de lo que viene– a la ontología žižekiana/lacanianana que se expuso en la primera parte del libro.

Finalmente, en el capítulo V, titulado “Repetir la democracia”, además de revisar las críticas del esloveno a la democracia

28 *Ibid.*, p. 221.

29 *Ibid.*, p. 303.

radical, se propondrán algunas ideas para pensar en una política de izquierda democrática, tomando como base los trabajos más recientes de Ernesto Laclau, Chantal Mouffe y Enrique Dussel, quienes han reflexionado ampliamente sobre los históricos cambios acontecidos en América Latina desde inicios del siglo xx con los gobiernos progresistas. Estos dos autores, que para Castro-Gómez son quizá los más importantes filósofos políticos latinoamericanos de la actualidad, como dijimos, se han inspirado especialmente en los recientes procesos políticos agenciados desde los gobiernos nacional-populares y los movimientos sociales en América Latina para esbozar una teoría ético-política que piense ahora la izquierda en el poder, gobernando y no solamente la izquierda como crítica y oposición, como había ocurrido desde siempre en esta parte del mundo.

Amplíemos esta última idea: en otras palabras y utilizando el lenguaje filosófico de cuño spinoziano, podemos corroborar cómo el poder constituido/institucionalizado, la *potestas* del Estado, se ha convertido en nuestra región en una extraordinaria posibilidad de llevar a la realidad la voluntad colectiva de transformación socioeconómica y el anhelo de soberanía popular contra el neoliberalismo hegemónico. Este ejercicio de soberanía, con sus límites y altibajos, ha surgido desde el poder constituyente, desde la *potencia* de los movimientos sociales.

Sin embargo, nos advierte el autor colombiano, esta posición que podemos denominar “estatalista” deberá tomar en cuenta las consideraciones de la tradición de pensamiento crítico/libertario que subraya la imposibilidad de que la *potencia* pueda ser enteramente representada en la *potestas* de las instituciones democráticas, o que en la terminología usada por Ernesto Laclau y Mouffe³⁰, la “lógica diferencial” no sea absorbida/negada por la “lógica equivalencial”. El desarrollo de estas ideas toma como referente teórico principal los

30 E. Laclau, y Ch. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, F.C.E., 2004.

trabajos del francés Jacques Rancière y del italiano Toni Negri, referentes intelectuales del “horizontalismo” y el “autonomismo”.

Es decir, debemos intentar concebir una democracia que no anule el antagonismo y que valore el agonismo, manteniendo una tensión creativa siempre abierta entre *potencia* y *potestas*, para así avanzar hacia una democracia donde sea una realidad “mandar obedeciendo y desobedecer mandando”. En palabras del profesor Castro-Gómez:

... una hegemonía de izquierdas supone el mandato que ha dado el pueblo a sus representantes (...) pero supone también la posibilidad de desobedecer a ciertos valores antidemocráticos anclados en el sentido común y que son reproducidos no solo por la derecha, sino también por la izquierda tradicional. Lo cual significa que una hegemonía de izquierdas supone que se puede ser “obediente” en la sociedad política [propuesta de Dussel] (lealtad con el liderazgo, disciplina de partido, fidelidad al mandato popular, etc.) pero “desobediente” en la sociedad civil. [En la propuesta de Laclau] La lógica de la diferencia no tiene por qué ser absorbida por la lógica de la equivalencia.³¹

A continuación, pasaré a ampliar estas a través de la revisión detenida del concepto de las *herencias coloniales* y su relación con la denominada “Ideología de género”.

IV. Las “herencias coloniales” y la “ideología de género”

Uno de los aspectos más importantes y originales que a mi juicio trata el libro del profesor Castro-Gómez y que deseo pasar a desarrollar *in extenso*, pues está relacionado con algunas de mis investigaciones anteriores sobre género y diversidad, tiene que ver con la posibilidad de interrogarnos críticamente

31 Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, Madrid, Akal, 2015, p. 396.

respecto al efecto de la reproducción de las *herencias coloniales eurocéntricas* agenciadas, en este caso, desde los mismos líderes de la izquierda latinoamericana. En principio podemos decir con el profesor Castro-Gómez que las *herencias coloniales*:

... no son únicamente de carácter arborescente y molar, sino también, y sobre todo, de carácter rizomático y molecular. No son como un árbol que si lo cortas de raíz, o le cortas el tronco, entonces resuelves el problema de su expansión. Son rizomáticas precisamente porque se reproducen por «esquejes» (nudos), es decir, que su crecimiento no depende, como en el árbol, de una «última instancia» (el tronco, la raíz), y además se reproducen subterráneamente. Si cortas de un lado la mala hierba, eso no garantiza en absoluto que acabaste con ella, porque puede reproducirse por otro lado (...). Puede haber, por ejemplo, luchas decoloniales referidas a la dimensión económico-política que, sin embargo, dejen intactas las *herencias coloniales* en un nivel ontológico. O puede haber luchas decoloniales que ataquen la dimensión epistémica, pero dejan intactas las *herencias coloniales* en el nivel económico-político (...) no hay algo así como «la» colonialidad, dotada de una misma racionalidad en todas sus manifestaciones, racionalidad que se daría básicamente en el nivel de la explotación etno-racial del trabajo en una escala planetaria. Segundo, que aun reconociendo la persistencia hasta nuestros días de esa dimensión económico-política de las *herencias coloniales* (la colonialidad del poder), estas no se reproducen tan solo a nivel molar, sino también, y principalmente, a nivel molecular. Lo cual significa que se anclan en aquellos juegos de verdad a partir de los cuales se forma micropolíticamente la subjetividad de las personas, su modo de «estar-en-el-mundo». Por eso, además de la colonialidad del poder, hablamos de la colonialidad del ser y del saber.³²

32 S. Castro-Gómez, “Los avatares de la crítica decolonial (entrevista)”, en Revista *Tabula Rasa*, N.º 16. 2012, p. 219.

Para ilustrar el debate respecto a las *herencias coloniales* –y la necesidad de su resignificación crítica– reproducidas por algunos de los líderes progresistas suramericanos, abordaremos especialmente el caso-ejemplo del presidente ecuatoriano Rafael Correa³³, sobre el cual ya he dedicado parte de un estudio anterior³⁴, con relación a su papel protagónico en el impulso y formulación de la nueva reglamentación sobre los medios de comunicación en el Ecuador, denominada la *Ley Orgánica de Comunicación* de 2013.

Una aclaración de buena fe. Antes de abordar de forma directa las palabras del presidente ecuatoriano, hay que resaltar que, sin lugar a dudas, Rafael Correa es un político brillante y valiente que transformó a Ecuador y logró darle estabilidad

-
- 33 Por cuestiones de espacio, hubiéramos podido referirnos también al presidente Evo Morales quien ha sostenido, por ejemplo, en la *Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra* (21 de abril de 2010) que existen hombres homosexuales porque los pollos que hoy se consumen tienen hormonas femeninas: “El pollo que comemos está cargado de hormonas femeninas. Por eso, cuando los hombres comen esos pollos, tienen desviaciones en su ser como hombres” (cfr. E. Morales, [Mauro Dall’ Agnola]. “Para Evo hay gays porque los pollos tienen hormonas femeninas” [Archivo de video], 21 abril de 2010. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=HoEBEHxrbCw>.). Asimismo, en una entrevista para el diario “Página 12”, el 17 de agosto de 2015, afirmó que “no puedo entender cómo pueden casarse mujeres con mujeres y varones con varones” (E. Morales, “Tenemos un gran colchón financiero” [Entrevista con Mercedes López San Miguel], *Diario Pagina 12*, 17 de agosto de 2015. Recuperado de: <http://www.pagina12.com.ar/diario/elmundo/subnotas/279517-73990-2015-08-17.html>.). Por otro lado, en referencia a los derechos de las mujeres a la interrupción del embarazo afirmó al Diario “La razón digital”, el 19 de julio de 2013, que “el aborto es un delito” (E. Morales, “Presidente Evo Morales: ‘el aborto es un delito’”, *Diario La Razón*, 19 de julio de 2013. Recuperado de: http://www.la-razon.com/sociedad/Presidente-Evo-Morales-aborto-delito_0_1872412810.html.).
- 34 C. Duque Acosta, “La ética del discurso ante el desafío del (neo)populismo en Latinoamérica y la radicalización de la democracia”, en *Revista CS, Cali, Programa Editorial Universidad Icesi*, Vol. 14, 2014, pp. 47-84.

política a un país que llegó a tener 8 presidentes en 10 años. Su liderazgo frente al hermano país y su papel en el concierto de las naciones suramericanas ha despertado la admiración incluso entre sectores tradicionales próximos a la derecha³⁵. Asimismo, debemos resaltar que su proyecto político se ha sostenido en el tiempo, pues su vicepresidente, Lenin Moreno del partido gobiernista Alianza PAÍS, fue elegido en segunda vuelta, el 2 de abril de 2017, como su sucesor. Este no es un hecho menor, pues se esperaba que Ecuador siguiera el mismo camino, hacia la “derecha política”, que tomaron países como Argentina, Brasil, Perú y Venezuela.

Sin embargo, más allá de sus logros en los aspectos económicos y políticos, hay algo que llama poderosamente la atención, pues mientras Correa sostiene con justa razón un discurso crítico contra las élites oligárquicas de su país y contra lo que en repetidas ocasiones ha llamado el “neocolonialismo económico”, por otro lado, mantiene y agencia algunas prácticas que provienen de *herencias coloniales*, especialmente a través de su cercanía con una forma de catolicismo conservador de la línea del *Opus Dei*. Desde esta particular cosmovisión, Correa se ha opuesto con vehemencia a las demandas de movimientos sociales de mujeres y sectores LGTBIQ. También ha tenido fuertes enfrentamientos con los mismos movimientos indígenas que lo llevaron al poder, incluso llegando a referirse al peligro del “indigenismo infantil”³⁶. En este caso podemos corroborar de

35 Revista *Dinero*, “El milagro ecuatoriano”, Edición 43.723, enero de 2014.

36 Podemos ilustrar su enfrentamiento con los movimientos indígenas, retomando una entrevista para el diario *El País* de España donde afirmó: “Siempre he dicho que lo más peligroso es el izquierdismo del todo o nada y hasta el indigenismo infantil, que la pobreza es parte del folclore, que la gente viva en la miseria, pero qué bonito paisaje. Ya en 2009 dijimos ‘vamos a explotar el potencial minero’” (Correa, R. *Hay un indigenismo infantil que ve la pobreza como parte del folclore*, *Diario El País*, España, 15 de noviembre de 2012. Recuperado de: http://internacional.elpais.com/internacional/2012/11/15/actualidad/1353012640_106643.html).

primera mano cómo una *lucha decolonial* por la democracia en la dimensión económico-política, es decir, en la dimensión del poder, está dejando intactas *herencias coloniales* en el nivel ontológico, o sea, en la dimensión del ser y en el nivel epistemológico, quiere decir, en la dimensión del saber.

Para ilustrar lo dicho, vamos directamente a algunas de las alocuciones públicas del presidente Correa al respecto. Por ejemplo, en su discurso televisado en cadena nacional el 25 de mayo de 2013, “Enlace no. 323”, sostuvo con relación al tema de las uniones de parejas del mismo sexo y la posibilidad de la adopción homoparental, que los niños deben estar obligatoriamente en una “familia tradicional” constituida “naturalmente” por un hombre y una mujer:

Para la inmensa mayoría, esta clase de temas: matrimonio gay, identidad de género, etc. no son las prioridades (...). Si alguien siendo biológicamente varón se consideraba mujer, en el registro civil podía cambiarse de nombre y decir, mi género será femenino (...) pero, después nos dimos cuenta de que era una estrategia para llegar al matrimonio entre personas del mismo sexo, con lo que siempre he dicho que no estoy de acuerdo. La Constitución establece que el matrimonio es entre hombre y mujer. (...) sinceramente pienso que los niños, al ser adoptados deben estar en la familia tradicional, porque creo que es la base de la sociedad. Hombre, mujer, niño. Mientras sea presidente mantendré estos valores y principios que creo son compartidos con la inmensa mayoría del pueblo ecuatoriano. Por lo tanto, voy a vetar esta parte de esas reformas al código civil que se está discutiendo en la Asamblea. (...) Ellos argumentan: ¡Son derechos! Tenemos derecho al matrimonio. Todo ecuatoriano tiene derecho al matrimonio, de acuerdo a la Constitución. Entre hombre y mujer. Así que no es que se está coartando los derechos. Hay derecho al

Ya en su discurso de cierre de la Asamblea Nacional Constituyente (ANC), en el 2008, había afirmado: “el mayor peligro para nuestro proyecto de país es el izquierdismo y el ecologismo infantil (...), aunque tal vez me faltó añadir el indigenismo infantil” (ANC, 2008, acta 97, p. 13).

matrimonio. Pero, como lo define la constitución. Matrimonio, la unión mutuamente consentida entre hombre y mujer.³⁷

De igual manera, leamos apartes de su discurso público del 28 de diciembre de 2013, “Enlace no. 354”, donde sostuvo en relación al tema de la equidad de género y los movimientos feministas que:

Una cosa es ese movimiento feminista por igualdad de derechos que lo apoyamos de todo corazón. Pero de repente hay unos extremos y unos fundamentalismos que tal vez por una reacción a tanta explotación proponen cosas absurdas. ¡Ya no es igualdad de derechos, sino igualdad en todos los aspectos! O sea, ¡que los hombres parezcan mujeres y las mujeres (parezcan) hombres! ¿Sí saben que hay todo lo que se llama la ‘ideología de género’ que se enseña en algunos colegios? (...) básicamente no existe hombre o mujer natural. O sea, el sexo biológico no determina al hombre y la mujer, sino las ‘condiciones sociales’. ¡La libertad es elegir incluso si uno es hombre o mujer! ¡Por favor, eso no resiste el menor análisis! ¡Eso es una barbaridad que atenta contra todo! ¡Leyes naturales... contra todo! (...) ¡Pero viva ese movimiento feminista que busca igualdad de derechos! No igualdad en todos los aspectos. ¡Porque somos, gracias a Dios, hombres y mujeres diferentes! ¡Complementarios! ¡Y no es que se trate de imponer estereotipos! Pero, ¡qué bueno que una mujer guarde sus rasgos femeninos! ¡Qué bueno que un hombre guarde sus rasgos masculinos!³⁸

37 R. Correa, [Presidencia de la República del Ecuador], *Enlace Ciudadano N.º 323* [Archivo de video], Parque Los Samanes, 25 de mayo de 2013. Recuperado de: <http://enlaceciudadano.gob.ec/enlaceciudadano323/>.

38 Correa, R. [Presidencia de la República del Ecuador], *Enlace Ciudadano N.º 354 desde Monte Sinaí-Guayaquil* [Archivo de video], 28 de diciembre de 2013. Recuperado de: <http://enlaceciudadano.gob.ec/enlaceciudadano354/>.

Como puede observarse en la anterior cita, esta vez, desde una posición que es próxima al marxismo más ortodoxo, Correa afirma en primer lugar que la agenda política de la igualdad del movimiento social de mujeres ecuatorianas es una “reacción a tanta explotación”; es decir, este sería un tema secundario, “culturalista”, que desatiende el asunto principal: la explotación económica y la lucha de clases. En segundo lugar, retoma su visión católica de la familia (cercana como dijimos al movimiento *Opus Dei*) para resaltar que somos “hombres y mujeres por las leyes naturales” y esto se da “gracias a Dios”. En este mismo discurso, continúa diciendo:

(...) Es pura y simple ideología, muchas veces para justificar el modo de vida de aquellos que generan esas ideologías, ¡que los respetamos como personas! Pero no compartimos en absoluto estas barbaridades y, académicamente, sí les puedo decir, son barbaridades que no resisten el menor análisis. ¡Y que destruyen la base de la sociedad! ¡Que sigue siendo la familia convencional! (...) Entonces, me van a decir “conservador” por creer en la familia. ¡Bueno, creo en la familia! Y creo que estas ideologías de género, estas novelorías, destruyen la familia convencional que sigue siendo, yo creo que seguirá siendo ¡y felizmente! seguirá siendo la base de nuestra sociedad. (...) ¡Que viva ese movimiento feminista por igualdad de derechos! ¡Pero atentos con esos extremos de que ya no hay hombres y mujeres naturales, sino que son “construcciones sociales” y la libertad es que los hombres elijan ser mujeres, y las mujeres elijan ser hombres!³⁹

En otras palabras, las “ideologías de género” están destruyendo la “familia convencional” que, desde luego, para el catolicismo es el tipo verdadero de familia “natural”, y no una construcción ideológica fruto de relaciones de poderes, sedimentaciones

39 *Idem.*

representacionales y naturalizaciones a través del tiempo, como han venido sosteniendo los movimientos sociales de mujeres y LGTBIQ.⁴⁰

Hasta ahora hemos ilustrado algunos breves apartes de la visión pública de Rafael Correa respecto a ciertos aspectos relacionados con la diversidad de orientación sexual y de expresiones de género, es decir, con colectivos identitarios históricamente *subalternizados* como las mujeres y la población LGTBIQ. Como decíamos líneas arriba, esta es una visión bastante tradicional y conservadora, aliada de la doctrina más cerrada del catolicismo tipo *Opus Dei*. Retomemos entonces las preguntas que muchos líderes sociales y analistas políticos se han formulado: ¿Por qué un hombre de izquierda tan valioso como Rafael Correa (o como Evo Morales) sigue agenciando desde el poder este tipo de *herencias coloniales*?, ¿existe algún camino alternativo para pensar en una izquierda, en perspectiva decolonial, no solo en el nivel económico-político, sino también en el ontológico y epistémico? Entramos entonces al fundamental tema de la decolonialidad y su relación con un proyecto democrático emancipatorio, que ha sido, como ya señalaba, tematizado especialmente en los libros del profesor Castro-Gómez y en su conexión con el populismo y los gobiernos nacional-populares de forma concreta en este trabajo sobre Žižek que venimos comentando.

A esta altura de la discusión, consideramos conveniente, por su relevancia, referirnos a la comprensión de la *lucha política*

40 Sobre el desarrollo de esta temática relacionada con el debate por el reconocimiento político, jurídico y social del Sector LGTBIQ, es decir, respecto al debate por el reconocimiento de la diversidad de la orientación sexual y de las expresiones de género, he publicado dos trabajos anteriores (C. Duque Acosta, "Aproximación teórica al debate por el reconocimiento político, jurídico y social del Sector LGTBIQ", en Revista CS, Cali, Programa Editorial Universidad Icesi, Vol. 1, 2009, pp. 181-207.) y (C. Duque Acosta, "Judith Butler: performatividad de género y política democrática radical", en Revista *La Manzana De La Discordia*, Cali Programa Editorial Universidad Del Valle, Vol. 5, 2010, pp. 27-33.).

democrática que propone el pensador francés Jacques Rancière⁴¹. Entre otras cosas, la perspectiva de Rancière nos permitirá comprender con mayor profundidad las luchas de los sectores subalternos contra la denominada “Ideología de género”, que se ha convertido en el “caballito de batalla” de amplios sectores de la derecha en América.

En su obra *El desacuerdo. Política y filosofía*⁴², Rancière afirmará que la política en una democracia se basa en la lucha humana por la emancipación, que a su vez se expresa en una lucha por la igualdad. El autor francés diferenciará policía y política. La policía, que está para mantener y salvaguardar el orden, nos ha usurpado la igualdad al asignar un lugar a cada cuerpo en el reparto de lo sensible. Será, por tanto, en la política donde se luche por desmarcarse de aquel lugar que de antemano ha sido establecido por la policía. Este reparto de lo sensible será definido por el pensador francés como:

... ese sistema de evidencias sensibles que al mismo tiempo hacen 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 determina la manera misma en que un común se ofrece a la participación y donde los unos y los otros tienen parte en este reparto.⁴³

El “reparto de lo sensible” se debe comprender desde la definición de *estética* dada por Rancière, cercana a la manera como en principio

41 Nac. 1940.

42 J. Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1996.

43 J. Rancière, *El reparto de lo sensible. Estética y política*, Santiago de Chile, Lom Ediciones, 2009, p. 9.

fue entendida por Kant, es decir, relacionada con la sensibilidad y las formas como se configura nuestro mundo sensible común:

Mi propósito no es el de “defender” la estética, sino contribuir a aclarar lo que esta palabra quiere decir, como régimen de funcionamiento del arte y como matriz de los discursos, como forma de identificación propia del arte y como redistribución de las relaciones entre las formas de la experiencia sensible.⁴⁴

Por tanto, en relación estrecha a la estética como “redistribución de las relaciones entre las formas de la experiencia sensible”, se deberá entender que la política consiste en:

... reconfigurar la repartición de lo sensible que define lo común de una comunidad y que introduce los sujetos y los objetos nuevos, a hacer visible lo que no lo era y hacer escuchar como hablantes aquellos quienes solamente eran percibidos como animales ruidosos. Este trabajo de creación de disensos constituye una estética de la política.⁴⁵

En nuestras sociedades, este “reparto de lo sensible” está organizado jerárquicamente asignando a los cuerpos un lugar y una función específica, como dijimos, salvaguardada por “la policía”. Así, en una sociedad no democrática, una mujer debe ocupar “su lugar” de mujer, un hombre debe ocupar “su lugar” de ser un hombre, no hay espacio para la disrupción del orden establecido: para la lesbiana, el gay o el travesti, por tanto, no harán “parte de”, serán los “sin-parte”. Será, desde “la política”, que aquellos “sin-parte” irruman con su exigencia de igualdad cuestionando “el lugar” que les ha sido asignado en este orden establecido, en este “reparto de lo sensible”. La acción

44 J. Rancière, *El malestar en la estética. Capital Intelectual*, Buenos Aires, 2011, p. 25.

45 *Ibid.* p. 35.

litigante de los que no tienen parte, la lucha democrática de los sin-parte, reconfigurará el orden y dará espacio para una nueva subjetividad política:

Un modo de subjetivación [política] no crea sujetos *ex nihilo*. Los crea al transformar unas identidades definidas en el orden natural del reparto de las funciones y los lugares en instancias de experiencia de un litigio. “Obreros” o “mujeres” son identidades aparentemente sin misterio. Todo el mundo ve de *quién* se trata. Ahora bien, la subjetivación política los arranca de esta evidencia al plantear la cuestión de la relación entre un *quién* y un *cuál* en la aparente redundancia de una proposición de existencia. En política, “mujer” es el sujeto de experiencia –el sujeto desnaturalizado, desfeminizado– que mide la distancia entre una parte reconocida –la de la complementariedad sexual– y una ausencia de parte. (...) Toda subjetivación política es la manifestación de una distancia de este tipo. La bien conocida lógica policial que juzga (...) que las militantes de los derechos de las mujeres son criaturas ajenas a su sexo, en resumidas cuentas, tiene fundamento. Toda subjetivación es una desidentificación, el arrancamiento a la naturalidad de un lugar, la apertura de un espacio de sujeto donde cualquiera puede contarse porque es el espacio de una cuenta de los incontados, de una puesta en relación de una parte y una ausencia de parte⁴⁶ (Rancière, 1996: 25).

Para Rancière entonces la sociedad está dividida en dos espacios antagónicos: el espacio de los que “tienen parte”, los “contados”, en un orden establecido y el espacio de los “sin parte”, “los incontados” de ese orden, aquellos que no cuentan en el “reparto de lo sensible”. La democracia implicará que aquellos sin-parte levanten la voz y exijan una nueva repartición de lo

46 J. Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1996, p. 25.

sensible, una desidentificación que desestabilice “el lugar” que les ha sido asignado. Finalmente, Rancière nos alertará sobre el temor, sobre el odio a la democracia que vivimos en esta época:

La democracia no es ni esa forma de gobierno que permite a la oligarquía reinar en nombre del pueblo, ni esa forma de sociedad regida por el poder de la mercancía. Es la acción que, sin cesar, arranca a los gobiernos oligárquicos el monopolio de la vida pública, y a la riqueza, la omnipotencia sobre las vidas. Es la potencia que debe batirse, hoy más que nunca, contra la confusión de estos poderes en una sola y misma ley de dominación. Reencontrar la singularidad democrática es también tomar conciencia de su soledad.⁴⁷

El asunto clave, volviendo a nuestra discusión sobre la “ideología de género”, es que la inclusión de aquellos “sin parte” (las mujeres insumisas, el sector LGTBIQ), su sola presencia, va redefinir la lógica misma del orden político establecido. ¿A qué temen, pues, realmente los conservadores cuando denuncian la amenaza contra la “familia natural” y los “roles tradicionales”? En el fondo, temen a la igualdad. Temen a la desestructuración de las jerarquías opresivas y a los privilegios sexuales y genéricos que ha detentado desde tiempos inmemoriales el orden binario tradicional patriarcal occidental. En el fondo saben que cuestionar “el lugar” del hombre y “el lugar” de la mujer implica también desestabilizar el lugar de poder del hombre-blanco-propietario-heterosexual y, en consecuencia, también el lugar de subalternidad de la mujer, del afro, del indígena, del gay y la lesbiana.⁴⁸

47 J. Rancière, *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 136.

48 Cfr. Duque Acosta, C., “Apuntes sobre feminicidios, sociedad patriarcal e ideología de género”, *Palabras al margen. Portal de opinión y análisis político*, 14 de diciembre de 2016, disponible en: <http://palabrasalmargen.com/index.php/articulos/nacional/item/apuntes-sobre-feminicidios-sociedad-patriarcal-e-ideologia-de-genero>.

En el plano más filosófico, podemos argumentar también que la cuestión de fondo sobre la “ideología de género”, que es finalmente una negación de la diferencia expresada en lo femenino, está relacionada con la antigua disputa entre *historicismo* y *transcendentalismo*. Lo que se está cuestionando con radicalidad y que despierta la ira de la derecha, de los conservadores, no es únicamente la supuesta amenaza a la “familia natural”, sino la confrontación a toda idea de trascendencia metahistórica y extralingüística. Afirmar que “no se nace mujer u hombre, sino que se llega a serlo”, con Simone de Beauvoir, o que “la mujer no existe”, con Jacques Lacan, son probablemente dos de las frases más incómodas que la humanidad ha podido escuchar; una variación contemporánea del “Dios ha muerto” nietzscheano. Cuestionar “lo normal”, “lo natural”, “lo divino”, incluso, “lo racional”, implica cuestionar a su vez la autoridad, la tradición, el poder y los privilegios.

Los conservadores, que dicho sea de paso no les interesa realmente el mensaje de amor e igualdad que expuso el Jesús histórico en el Evangelio, están en su derecho de pensar que el mundo se va a destruir con la ampliación de la democracia; nosotros pensamos, por el contrario, que el mundo se va a enriquecer. A esto nos referimos cuando hablamos de la necesidad de radicalizar la democracia⁴⁹. Es aquí que radica la importancia de comprender esta lucha de mujeres y personas no heterosexuales como camino hacia la radicalización democrática. Esta lucha democrática, como lo mencionábamos más arriba, es también una lucha por transformar el “sentido común” hegemónico en nuestra sociedad que se ha consolidado desde las “herencias coloniales”.

Volvamos ahora a la obra sobre Žižek. En pocas palabras, una de las apuestas importantes del libro *Revoluciones sin sujeto...* es pensar en la “democracia radical”, tratando de repensar

49 *Idem.*

los regímenes nacional-populares y los liderazgos asociados a la izquierda en una perspectiva populista democrática, decolonial y *transmoderna*, que permita resignificar críticamente algunas “herencias coloniales” opresivas. En general, hemos podido atestiguar cómo la izquierda en América Latina se concentró especialmente en la dimensión molar-institucional de la sociedad, es decir, en la dimensión estatal y desatendió la dimensión molecular-inter subjetiva donde se tramita el “sentido común” mayoritario; y es precisamente en este registro de transformación del “sentido común” sedimentado de la vida cotidiana donde podrían haberse profundizado cambios urgentes en nuestras sociedades, combatiendo la dimensión ontológica del sistema neoliberal. En el caso referido de Correa, tendríamos que entender que las reivindicaciones de los movimientos sociales de mujeres, LGTBIQ e indígenas hacen parte fundamental de la radicalización de la democracia. La “izquierda por-venir” tendrá que dar cuenta de la heterogeneidad, de la diversidad y del pluralismo.

Además, la desatención de la dimensión molecular-inter-subjetiva llevó a que los consensos que inicialmente dieron origen a los gobiernos nacional-populares se agotaran de forma paulatina y, como fuimos testigos, la respuesta de los líderes populistas a este escenario fue el recurso de apelar a la reelección a través de cambios en las constituciones políticas de sus pueblos, lo que generó prácticas clientelistas antidemocráticas (alianzas con partidos políticos reaccionarios) y fue un terreno fértil para la corrupción.⁵⁰

50 Este es un asunto muy importante para la reflexión de la izquierda latinoamericana. Pensemos en el caso de Brasil donde por ejemplo, para que el PT (Partido de los Trabajadores) se sostuviera en el poder en el segundo mandato de Dilma Rousseff, tuvo que hacer “acuerdos de gobernabilidad” con la derecha y las élites oligárquicas brasileñas. A la postre, estos acuerdos llevaron a la desestabilización jurídica del gobierno de Rousseff y a su destitución.

En síntesis, como ha desarrollado lúcidamente en sus trabajos el profesor Castro-Gómez, la apuesta por la decolonización tiene que intentar darse en todas las dimensiones: políticas, económicas y culturales. Para confrontar el sexismo, la homofobia, el racismo es necesario avanzar en las propuestas del “giro decolonial”, término propuesto por el profesor Nelson Maldonado-Torres quien nos dice a propósito que:

El giro des-colonial se refiere (...) a la percepción de que las formas de poder modernas han producido y ocultado la creación de tecnologías de la muerte que afectan de forma diferencial a distintas comunidades y sujetos (...) se refiere al reconocimiento de que las formas de poder coloniales son múltiples, y que tanto los conocimientos como la experiencia vivida de los sujetos que más han estado marcados por el proyecto de muerte y deshumanización modernos son altamente relevantes para entender las formas modernas de poder y para proveer alternativas a las mismas (...) busca poner en el centro del debate la cuestión de la colonización como componente constitutivo de la modernidad, y la descolonización como un sinnúmero indefinido de estrategias y formas contestatarias que plantean un cambio radical en las formas hegemónicas actuales de poder, ser, y conocer (...) 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. La descolonización no se puede llevar a cabo sin un cambio en el sujeto.⁵¹

Dicho de otra manera, pensar desde el “giro decolonial” implica una *transvaloración* de las “herencias coloniales” en clave *transmoderna*⁵². Por tanto, una de las preguntas a formularnos

51 N. Maldonado-Torres, “La descolonización y el giro des-colonial”, en Revista *Tabula Rasa*, N.º 8, 2008, p. 67.

52 S. Castro-Gómez, “Genealogía de las herencias coloniales. Entrevista a

a esta altura sería: ¿Qué clase de innovaciones y prácticas requiere el proyecto de la nueva izquierda para posicionarse en términos teóricos, y sobre todo políticos, ante temas como la diversidad de orientación sexual, el género, la raza, la ecología, etc.?⁵³ Esta será una de las tareas para la izquierda “por-venir”, que a nuestro juicio puede valerse de un insumo teórico-crítico importante como este último trabajo del filósofo colombiano.

V. Un libro “epocal” en la filosofía política y social latinoamericana

A continuación, partiendo de los dos últimos capítulos del libro relacionados especialmente con la comprensión de la política como lucha hegemónica y la apuesta por la radicalización de la democracia en un horizonte decolonial-transmoderno, que a su vez no desatiende las críticas de la tradición crítico-libertaria, espero señalar –y de alguna manera ilustrar– lo que considero que son las contribuciones más originales del libro del profesor Castro-Gómez. Estos aportes, además de la discusión amplia que en el texto se presenta, nos permitirán subrayar, como decíamos al principio, el hecho de que este trabajo filosófico vaya mucho más allá de una introducción general a la obra de Žižek y que a partir de sus planteamientos podría considerarse como un libro “epocal” en la filosofía política y social pensada desde América Latina.

Voy a decirlo en pocas palabras y después desglosaré globalmente los aspectos que valoro como los resultados más originales de la obra. En primer lugar, considero que usando un lenguaje

Santiago Castro-Gómez”, en Revista *Andamios*, Vol. 9, n.º 20, 2012b, p. 13.

53 Recordemos además que uno de los elementos centrales del “giro decolonial” que han tematizado con lucidez los autores de la red modernidad/colonialidad (red M/C), tiene que ver con la idea de que no es posible pensar en la idea de “clase” desconectada de las ideas de “raza” y “género”. Dicho de otra manera, se debe pensar en la clase, la raza y el género transversalmente a través de su *interseccionalidad*.

magistralmente sencillo y claro, el profesor Castro-Gómez ha logrado dialogar críticamente desde una lectura nietzscheana/foucaultiana/deleuziana, en perspectiva populista y decolonial-transmoderna, con la extensa obra de Žižek y sus apropiaciones particulares –e incluso *sui generis*– de Schelling, Hegel, Marx y, muy especialmente, de Lacan.

En segundo lugar, de manera inédita para nuestro contexto filosófico latinoamericano, este diálogo crítico se desenvuelve en el horizonte de un contraste problematizador con algunos de los más destacados e importantes filósofos políticos contemporáneos: Alain Badiou (1937), Jacques Rancière (1940), Antonio Negri (1933), Michael Hardt (1960), Étienne Balibar (1942), Judith Butler (1956), Giorgio Agamben (1942), Gianni Vattimo (1936), Jürgen Habermas (1929), Chantal Mouffe (1943), Enrique Dussel (1934), Cornelius Castoriadis (1922-1997) Ernesto Laclau (1935-2014) y John Rawls (1921-2002), entre otros. Nótese que se trata en su mayoría de filósofas y filósofos vivos, es decir, que esta discusión sigue abierta y avanzando.

En tercer lugar, hay que destacar la revisión creativa que realiza el profesor Castro-Gómez de la concepción de hegemonía que inicia con la obra de Gramsci y se amplía con la propuesta posmarxista y posestructuralista de Laclau/Mouffe. La relectura de este central concepto ha sido concebida desde la apropiación crítica de Nietzsche y Foucault, y que viene trabajando con reconocida originalidad este filósofo colombiano desde sus primeros escritos en torno a las “herencias coloniales”, concepto en el cual nos detuvimos en el acápite anterior.

Adicionalmente, como ya había sido explicitado, en esta relectura se ha tenido muy presente el contexto ético-político y social latinoamericano de las últimas dos décadas, como trasfondo empírico para pensar en una propuesta política democrática radical (no-totalizadora) en perspectiva populista y decolonial-transmoderna. Este planteamiento que implicaría ampliar la “revolución democrática” de la que nos habla Claude Lefort (1991), deberá, a

su vez, apostar al tiempo por una transformación molar-estatal y molecular-individual en una perspectiva transmoderna en el iluminador sentido dado por Enrique Dussel a este término y que por su importancia vale la pena explicitar:

El concepto estricto de “trans-moderno” quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la Nada, desde la *exterioridad* alterativa de lo siempre *distinto*, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aún de la Post-modernidad europeo-norteamericana, pero que responden desde otro lugar, *other location*. Desde el lugar de sus propias experiencias culturales, distintas a la europeo-norteamericana, y por ello con capacidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para la sola cultura moderna. Una futura cultura trans-moderna que asume los momentos positivos de la Modernidad (pero evaluados con criterios distintos desde otras culturas milenarias), tendrá una pluriversidad rica y será fruto de un auténtico diálogo intercultural, que debe tomar claramente en cuenta las asimetrías existentes (no es lo mismo ser un “centro-imperial” a ser parte del “coro-central” semi-periférico –como Europa hoy, y más desde la Guerra de Irak en 2003–, que mundo post-colonial y periférico).⁵⁴

En otros términos, la apuesta es pensar desde experiencias culturales distintas a las europeas y norteamericanas (pero incluyendo sus elementos más valiosos), una “descolonización de la modernidad” sustentada en una concepción emancipadora de democracia radical-popular (incluso: post-neoliberal, post-desarrollista). En palabras del profesor Castro-Gómez:

54 E. Dussel, “Transmodernidad e Interculturalidad (interpretaciones desde la Filosofía de la Liberación)”, 2005, p. 17, disponible en: <http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/090514.pdf>.

La modernización (política, cultural, económica, etc.) viene directamente ligada al *colonialismo* y no puede ser pensada con independencia de él. Por eso, lo que Dussel propone es una *descolonización de la modernidad*, pero esto no significa el abandono de las instituciones modernas, sino su *reinscripción* en sentidos comunes diferentes, donde tales instituciones puedan ser “vivi-das” de forma no eurocéntrica. (...) La transmodernidad, como la entiende Dussel, no busca “completar” el “proyecto inconcluso” de la modernidad en el Tercer Mundo (como pretende Habermas), sino transformar radicalmente ese proyecto a partir de su reinscripción en mundos de vida diferentes al europeo.⁵⁵

A su vez, esta concepción emancipadora de democracia debe aceptar el inerradicable antagonismo a través del reconocimiento –y trámite– de la tensión siempre abierta entre el poder constituido/institucionalizado (la *potestas*) y el poder constituyente de los movimientos sociales (la *potencia*). Una democracia donde, ampliando las ideas de Enrique Dussel, se “mande obedeciendo” en la sociedad política y “se desobedezca mandando” en la sociedad civil; donde además, ampliando las ideas de Ernesto Laclau, como ya lo decíamos líneas arriba, la lógica diferencial no sea subsumida por la lógica equivalencial. En otras palabras, usando la terminología Deleuze/Guattari⁵⁶, una democracia donde las lógicas de transformación macro-políticas/molares no desatiendan ni desestimen las lógicas de transformación micropolíticas/moleculares.

Desde otra perspectiva analítica, de forma análoga podemos afirmar que el libro del profesor Castro-Gómez nos habilita para entrar con sólidos elementos en una discusión amplia sobre la democracia –o su negación–, que desde un esfuerzo

55 S. Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, Madrid, Akal, 2015, pp. 356-357.

56 G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, España, Editorial Pre-Textos, 2010.

de síntesis puede ser planteada en esta pregunta extensa: ¿Deliberación pública en pos del consenso en un horizonte liberal igualitario (Rawls) o liberal social-demócrata (Habermas); acontecimiento-revolución (Žižek, Badiou, Vattimo) o éxodo ontológico (Negri, Hardt) hacia un horizonte comunista; anarquismo y recelo ante lo institucional (Rancière) o radicalización de la democracia en una perspectiva populista y decolonial-transmoderna (Laclau, Mouffe, Dussel)?

VI. A manera de conclusión

Este artículo es fundamentalmente una exaltación celebratoria de la última obra del profesor Castro-Gómez que se detiene en un tópico especial: las “herencias coloniales”. No obstante, como la filosofía es un debate abierto, siempre inacabado, también en este caso –¡Desde luego!– se puede tomar distancia crítica de algunos elementos discutibles de *Revoluciones sin sujeto...* Antes de concluir, diré algunas palabras sobre un par de aspectos que a mi juicio podrían revisarse críticamente en el desarrollo argumentativo de la obra a la que nos hemos venido refiriendo.

En primer término, creo que algunas ideas del psicoanalista francés Jacques Lacan, que pueden llegar a ser “oscuras” para un lector no experto, son presentadas directamente sin una elaboración explicativa previa. Pienso, por ejemplo, en el concepto de “Lo Real” que aparece desde las primeras páginas del capítulo I. Si bien es evidente que *Revoluciones sin sujeto...* es una obra “técnica”, en el sentido filosófico del término, quizá se hubiera podido tener un poco más de “consideración discursiva” con los lectores en relación a algunos conceptos, especialmente a los que provienen de la teoría psicoanalítica.

En segundo lugar, deseo llamar la atención sobre el uso que se hace de la relectura habermasiana del concepto de “desobediencia civil”. Es evidente que la perspectiva formalista-procedimental de Habermas es uno de los “adversarios” discursivos, no solo de

Žižek, sino también de los autores decoloniales –incluyendo a Castro-Gómez– y que, a su vez, se puede no estar de acuerdo con un enfoque global y sí con algunos de sus elementos; no obstante, el asunto estriba, a mi juicio, en que la entrada en el capítulo V de este concepto pareciera no tener en cuenta algunos elementos ya desarrollados anteriormente.

En concreto, Habermas sigue teniendo en mente un espacio público con mínimas condiciones de simetría comunicacional donde la “desobediencia civil” pueda germinar, sin embargo, en algunos de los contextos geopolíticos que representan el trasfondo de las ideas sobre el populismo y la decolonialidad, tales condiciones no existen. Por ejemplo, lo que anteriormente en el libro se entendió como las luchas progresistas de los movimientos sociales y sus liderazgos asociados, va más allá de la idea de “desobediencia civil” como fue expuesta inicialmente por Henry David Thoreau en 1848 y reelaborada por Habermas desde una perspectiva liberal-republicana. La idea que se trabajará en el texto de “desobediencia” está más cercana a los autores libertarios posestructuralistas que a los autores clásicos de la tradición liberal.

Expuestos estos dos elementos que considero cuestionables –seguramente no los únicos–, realizaré ahora una breve recapitulación que subraye a manera de balance los elementos centrales de un libro que he denominado, por sus apuestas teóricas, “epocal” para la bibliografía sobre filosofía política y social latinoamericana.

En primer lugar, *Revoluciones sin sujeto...* es quizá el primer libro en castellano que discute con la amplia obra de un pensador tan *sui generis* como Žižek; más allá de ser una introducción a su pensamiento, el libro entabla un profundo diálogo crítico con los elementos centrales de la filosofía política del esloveno. En especial, hay un cuestionamiento directo de la concepción de “ideología” que tematiza Žižek a partir de su apropiación de Hegel, Lacan y Althusser, y que le permite sacar algunas conclusiones definitivas de su idea de la política

y la emancipación. En concreto, cuestionando esta concepción de “ideología” desde una perspectiva nietzscheana-foucaultiana-gramsciana (complementada con ideas que vienen del “giro decolonial”) se ha podido exponer sus elementos más débiles: la despolitización de las luchas (¿posmodernas?, ¿culturales?) que no se mueven en el horizonte de la “clase económica” y, el lugar preponderante dado al acontecimiento –acto revolucionario–, que minimiza o desvirtúa las luchas contra-hegemónicas de los movimientos subalternos (feministas, antirracistas, LGBTIQ, ecologistas, etc.) que intentan desestructurar/desnaturalizar el “sentido común” de los hegemonizados.

En segundo lugar, como intentamos mostrar, *Revoluciones sin sujeto...* entabla esta discusión en el escenario amplio del pensamiento filosófico político contemporáneo: ¡Pareciera que el profesor Castro-Gómez hubiera leído a todos los autores centrales de la filosofía contemporánea! A propósito, en la presentación del libro en Madrid, el profesor titular de la Universidad de Alcalá (y líder de Podemos en España), Germán Cano Cuenca, ha llegado a afirmar que, en *Revoluciones sin sujeto...*, Santiago Castro-Gómez ha trazado “una cartografía del pensamiento político contemporáneo difícilmente superable”.⁵⁷

Lanzando una mirada detenida a la producción bibliográfica actual sobre filosofía política, es difícil encontrar hoy otro filósofo, por lo menos colombiano, que haya realizado un recorrido teórico de esta naturaleza. De hecho, a pesar de estar escrito de una manera, digamos, sencilla, el libro exige unos prerrequisitos filosóficos importantes. Precisamente también por esto, *Revoluciones sin sujeto...* tiene el carácter de obra “epocal”, pues nos permite entrar a discutir de una manera integral –e integradora– desde nuestro contexto académico con los planteamientos centrales de los pensadores más destacados

57 Cano, G. *Revoluciones sin sujeto...* [Ediciones Akal] mayo 12 de 2016, Archivo de video. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=tSfShTyXAe4>.

en el área de la filosofía contemporánea en general y de la filosofía política en particular.

En tercer lugar, este debate amplio con los más importantes autores del pensamiento político contemporáneo del que venimos hablando, es realizado desde un contexto específico y una experiencia vivida: la América Latina de los gobiernos nacional-populares y los procesos de la izquierda progresista. Es aquí donde entran a jugar un papel preponderante dos de los más importantes pensadores latinoamericanos: Enrique Dussel y Ernesto Laclau, con quienes se discute críticamente sus planteamientos básicos para intentar ir más allá de los mismos. Desde esta discusión amplia con Dussel y Laclau, en particular en lo relacionado con su *institucionalismo* o su *estatalismo*, es que podemos concebir la propuesta del “Mandar obedeciendo y desobedecer mandando”, para pensar en una idea de democracia emancipatoria desde un horizonte populista y decolonial/transmoderno.

En cuarto lugar, siguiendo la misma línea del punto anterior, la obra del profesor Castro-Gómez intenta realizar una síntesis creativa entre dos posiciones filosófico-políticas que analíticamente podrían considerarse enfrentadas: la *visión autonomista/libertaria* que privilegia la subjetividad, la individualidad, la autonomía, la libertad (de Foucault, Rancière, Negri, Hardt, etc.) con la *visión institucional/estatal* que privilegia la intersubjetividad, lo colectivo, la igualdad, la equidad (de Habermas, Laclau, Dussel, etc.).

Así, *Revoluciones sin sujeto...* propone conjugar creativamente la dimensión asociada a la sociedad civil, a los movimientos sociales, es decir, a la *potencia* (poder constituyente/dimensión molecular/rizomática), con la sociedad política, el Estado, las instituciones, es decir, a la *potestas* (poder constituido/dimensión, molar/arborescente). Por tanto, en términos de la “democracia radical”, se trata de comprender la política como construcción hegemónica en busca de ocupar el

“lugar vacío” del poder (Lefort) y a la vez como disputa por el “sentido común” mayoritario que permita avanzar hacia proyectos alternativos de modernidad, es decir, hacia un horizonte transmoderno:

El desplazamiento equivalencial del imaginario igualitario a relaciones sociales cada vez más amplias es entonces el programa de la democracia radical. Pero la realización de este programa debe apuntar hacia la institucionalización de puntos nodales. Es decir, que no se trata de una estrategia de desgubernamentabilización (sic) molecular –en el estilo, por ejemplo, de Foucault o Deleuze–, sino de una que apunte a la construcción molar de un nuevo orden.⁵⁸

En otros términos, se trata de disputar la hegemonía del sentido común a través de la cultura y al tiempo diputar la hegemonía desde las instituciones, desde los aparatos de Estado. En esta doble agenda-tarea se fincan las esperanzas y se sustentan las visiones prospectivas decoloniales transmodernas donde pueda ser contrarrestada la actual hegemonía neoliberal; donde podamos pensar/construir el “otro-mundo-posible” post-neoliberal, post-desarrollista, donde a su vez puedan profundizarse sugerentes proyectos alternativos transmodernos como el del “Buen Vivir” (*Sumak Kawsay* en quechua)⁵⁹. Se trata pues, en términos de la radicalización de

58 S. Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, Madrid, Akal, 2015, pp. 324.

59 Para una comprensión del *Sumak Kawsay* recomendando revisar el interesante libro elaborado en conjunto por la Universidad de Huelva (España) y la Universidad de Cuenca (Ecuador) titulado *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay* de 2014, editado por Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García y Nancy Deleg Guazha. Asimismo, el libro *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos* publicado en 2013 por Alberto Acosta, editado por la editorial Icaria de Barcelona.

la democracia, de avanzar hacia la construcción de un *ethos* igualitario; se trata de avanzar hacia una concepción emancipatoria de democracia radical desde un horizonte populista y decolonial-transmoderno. En palabras del mismo profesor Castro-Gómez: “Estoy convencido de que el ‘giro decolonial’ proclamado desde América Latina solo será viable desde el punto de vista político, como una transmodernización de la revolución democrática”.⁶⁰

60 S. Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, Madrid, Akal, 2015, pp. 319.

Bibliografía

- Akal, R. (2015, septiembre 22). El neoliberalismo ha uniformado el conocimiento en el mundo. [*Diario La Jornada*] Recuperado de: <http://www.jornada.unam.mx/2015/09/22/cultura/a05n1cul>.
- Afanador, L. (2002). "Tribulaciones de un comentarista de libros" en: Revista *El malpensante*, No. 42. Bogotá, pp. 67-70.
- Cano, G. [Ediciones Akal] (2016, mayo 12). *Revoluciones sin sujeto...* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=tSfShTyXAe4>.
- Castro-Gómez, S. (1996). *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2009). *Tejidos Oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*. Bogotá: Editorial Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel R. (eds.) (2011). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del hombre editores.
- Castro-Gómez, S. (2012a). "Los avatares de la crítica decolonial (entrevista)" en: Revista *Tabula Rasa*. N.º 16, pp. 213-230.
- Castro-Gómez, S. (2012b). "Genealogía de las herencias coloniales. Entrevista a Santiago Castro-Gómez" en: Revista *Andamios*. Vol. 9. N.º 20, pp. 187-199.
- Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Madrid: Akal.

- Castro-Gómez, S. (2016, marzo 22). “Žižek, la filosofía en modo mediático: entrevista con Santiago Castro Gómez”. [Revista electrónica *Crash-México*] Recuperado de: <https://crash.mx/2016/03/22/zizek-la-filosofia-en-modo-mediatico-entrevista-con-santiago-castro-gomez/>.
- Chaparro, A; Galindo, C. y Sallenave, E. (2008). *Estado, democracia y populismo en América Latina*. Bogotá: CLACSO/ Editorial Universidad del Rosario.
- Correa, R. (2012, noviembre 15). “Hay un indigenismo infantil que ve la pobreza como parte del folclore”. [*Diario El País-España*]. Recuperado de: http://internacional.elpais.com/internacional/2012/11/15/actualidad/1353012640_106643.html.
- Correa, R. [Presidencia de la República del Ecuador]. (2013a, mayo 25). *Enlace Ciudadano Nro. 323. Parque Los Samanes*. [Archivo de video]. Recuperado de: <http://enlaceciudadano.gob.ec/enlaceciudadano323/>.
- Correa, R. [Presidencia de la República del Ecuador]. (2013b, diciembre 28). *Enlace Ciudadano Nro. 354 desde Monte Sinaí-Guayaquil*. [Archivo de video]. Recuperado de: <http://enlaceciudadano.gob.ec/enlaceciudadano354/>.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (2010). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, España: Editorial Pre-Textos.
- Revista *Dinero* (2014, enero 23). “El milagro ecuatoriano”. Edición 437.
- Duque Acosta, C. (2016a, agosto 12). “¿La ideología de género quiere acabar con la familia y los roles tradicionales?”. *Las2Orillas*. Revista informativa. Disponible en: <https://www.las2orillas.co/la-ideologia-de-genero-quiere-acabar-con-la-familia-y-los-roles-tradicionales/>.
- Duque Acosta, C. (2016b, diciembre 14). “Apuntes sobre feminicidios, sociedad patriarcal e ideología de género”, *Palabras al margen. Portal de opinión y análisis político*. disponible en: <http://palabrasalmargen.com/index.php/articulos/>

nacional/item/apuntes-sobre-feminicidios-sociedad-patriarcal-e-ideologia-de-genero.

- Duque Acosta, C. (2014). “La ética del discurso ante el desafío del (neo)populismo en Latinoamérica y la radicalización de la democracia”, en Revista CS. Cali: Programa Editorial Universidad Icesi. Vol. 14, pp. 47-84.
- Duque Acosta, C. (2010). “Judith Butler: performatividad de género y política democrática radical”, en Revista *La Manzana De La Discordia*. Cali: Programa Editorial Universidad Del Valle. Vol. 5, pp. 27-33.
- Duque Acosta, C. (2009). “Aproximación teórica al debate por el reconocimiento político, jurídico y social del Sector LGT-BIQ”, en Revista CS. Cali: Programa Editorial Universidad Icesi. Vol. 1. pp.181-207.
- Dussel, E. (2005). *Transmodernidad e Interculturalidad* (interpretaciones desde la Filosofía de la Liberación) disponible en: <http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/090514.pdf>.
- Fornet-Betancourt, R. (2004). *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*. Berlín: Aquisgrán.
- Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J.; Rawls, J. (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós.
- Laclau, E. y Mouffe, Ch. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: F.C.E.
- Lefort, C. (1991). *La incertidumbre democrática: ensayos sobre lo político*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Maldonado-Torres, N. (2008). “La descolonización y el giro descolonial” en: Revista *Tabula Rasa*, N.º 8, pp. 61-72.

- Márquez, M.; Pastrana, E. y Hoyos, G. (2012). *El eterno retorno del populismo en América Latina y el Caribe*. CLACSO/Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Morales, E. (2015, agosto 17). "Tenemos un gran colchón financiero" [Diario *Página 12*]. Entrevista con Mercedes López San Miguel. Recuperado de: <http://www.pagina12.com.ar/diario/elmundo/subnotas/279517-73990-2015-08-17.html>.
- Morales, E. (2013, julio 19). "Presidente Evo Morales: 'el aborto es un delito'". [Diario *La Razón*]. Recuperado de: http://www.la-razon.com/sociedad/Presidente-Evo-Morales-aborto-delito_0_1872412810.html.
- Morales, E. [Mauro Dall' Agnola] (2010, abril 21). *Para Evo hay gays porque los pollos tienen hormonas femeninas* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=HoEBEHxrbCw>.
- Rancière, J. (2011). *El malestar en la estética*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Rancière, J. (2009). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Santiago de Chile: Lom Ediciones.
- Rancière, J. (2006). *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Rawls, J. (2002). *La justicia como equidad*. Barcelona: Tecnos.
- Rodríguez, C.; Barrett, P. y Chávez, D. (2003). *La nueva izquierda en América Latina*. Bogotá: Editorial Norma.
- Walsh, C.; Freya S.; Castro-Gómez, S. (eds.) (2002). *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: perspectivas desde lo andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, y Abya Yala.

Índice

| | |
|--|----------|
| Advertencia editorial . Presentación del compilador | 7 |
| ¿Qué hacer con los universalismos occidentales? Observaciones en torno al “giro decolonial” | |
| Por Santiago Castro-Gómez | 13 |
| Descolonizar el saber: el pensamiento-otro como estrategia epistémica sociopolítica | |
| Por Nicolás Panotto | 45 |
| La Revolución Bolivariana y la Cárcel epistémico- existencial: La tensión Inclusión/participación desde un horizonte decolonial | |
| Por Rebeca Gregson y José Romero Losacco | 83 |
| De la sociedad moderna a la comunidad transmoderna (Hacia una descolonización del marxismo contemporáneo) | |
| Por Juan José Bautista S. | |

**¿Interculturalidad y (de)colonialidad? Gritos, grietas
y siembras desde Abya Yala**

Por Catherine Walsh

139

**Mandar obedeciendo y desobedecer mandando: Hacia
una concepción emancipatoria de democracia desde
un horizonte populista-decolonial A propósito de
Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del
historicismo posmoderno**

Por Santiago Castro-Gómez

179

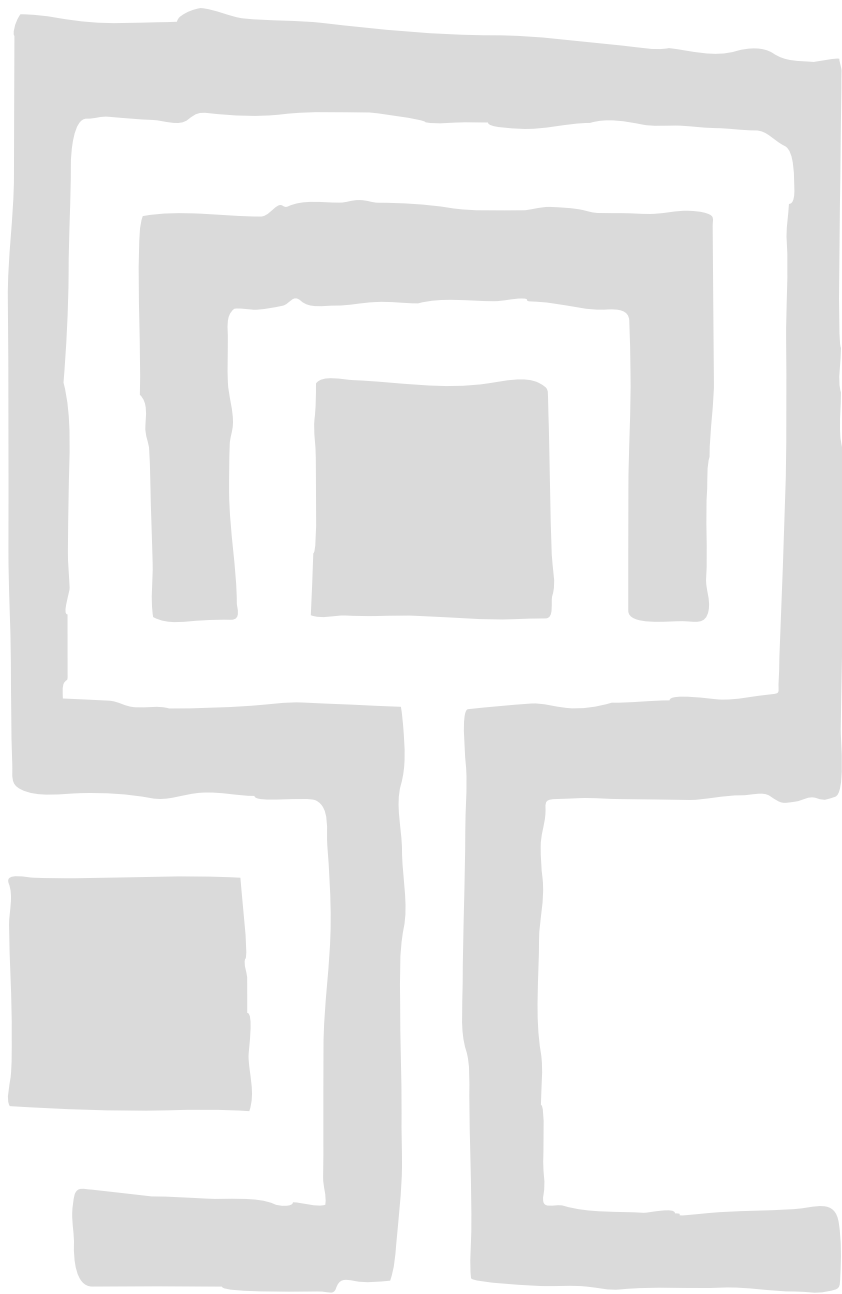
Fundación Editorial El perro y la rana
Centro Simón Bolívar, Torre Norte, piso 21, El Silencio,
Caracas - Venezuela, 1010.
Teléfonos: (0212) 768.8300 / 768.8399

atencionalescritorfepr@gmail.com
comunicacionesperroyrana@gmail.com

www.elperroylarana.gob.ve
www.mincultura.gob.ve

Facebook: El perro y la rana
Twitter: @elperroylarana

Pensar distinto, pensar de(s)colonial
se terminó de editar en formato digital en
Caracas, República Bolivariana de Venezuela
en el mes de noviembre de 2020



Pensar distinto, pensar de(s)colonial es una compilación realizada por el investigador venezolano José Romero Losacco. Ella reúne los siguientes artículos: “¿Qué hacer con los universalismos occidentales? Observaciones en torno al ‘giro decolonial’”, de Santiago Castro-Gómez; “Descolonizar el saber: el pensamiento-otro como estrategia epistémica sociopolítica”, de Nicolás Panotto; “La Revolución Bolivariana y la Cárcel epistémico-existencial: la tensión inclusión/participación desde un horizonte descolonial”, de Rebeca Gregson y José Romero Losacco; “De la sociedad moderna a la comunidad transmoderna (Hacia una descolonización del marxismo contemporáneo)”, de Juan José Bautista S.; “¿Interculturalidad y (de)colonialidad? Gritos, grietas y siembras desde Abya Yala”, de Catherine Walsh; y por último, “Mandar obedeciendo y desobedecer mandando: hacia una concepción emancipatoria de democracia desde un horizonte populista-decolonial”, de Carlos Andrés Duque Acosta. Juntos conforman un cuerpo teórico necesario para deconstruir las trampas hegemónicas en las que se ven atrapadas las subjetividades coexistentes en Nuestra América. Todos los autores permiten ver el panorama crítico antihegemónico actual y brindan herramientas para seguir en la lucha anticolonialista.

JOSÉ ROMERO LOSACCO

Investigador del Laboratorio de Estudios Descoloniales y Geopolíticas de los Conocimientos en el Centro de Estudios de las Transformaciones Sociales, Ciencia y Conocimientos, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC). Profesor Agregado de la Universidad Bolivariana de Venezuela (UBV).