

DECOLONIALIDAD, EMANCIPACIÓN Y UTOPIÁS

EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Pedro José Ortega

(editor)

Leopoldo Artilés

Carolina Armenteros

(coeds.)

**Decolonialidad, emancipación
y utopías en América Latina
y el Caribe**

Decolonialidad, emancipación y utopías en América Latina y el Caribe / Walter D. Mignolo ... [et al.]; Pedro José Ortega (Editor), Leopoldo Artilles y Carolina Armenteros (Coeditores). - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; París: UNESCO; New York: CUNY-DSI, Paris: Cátedra UNESCO de Políticas Públicas, Santo Domingo: IGlobal y Editora Global, 2022.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-302-7

1. Emancipación. 2. Utopía. 3. América Latina. I. Mignolo, Walter. II. Ortega, Pedro José, ed.

CDD 306.098

Diseño de tapa: Dominique Cortondo Arias

Diseño del interior y maquetado: Eleonora Silva

Decolonialidad, emancipación y utopías en América Latina y el Caribe

Pedro José Ortega
(editor)

Leopoldo Artilles
Carolina Armenteros
(coeditores)



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemandi - Producción Editorial



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

Decolonialidad, emancipación y utopías en América Latina y el Caribe (Buenos Aires: CLACSO, febrero de 2023).

ISBN 978-987-813-302-7



CC BY-NC-ND 4.0

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar |

www.clacso.org



Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

Índice

Agradecimientos 9

Introducción 13

Pedro José Ortega

Decolonialidad

La clausura de las ciencias sociales 49

Walter Mignolo

La criollización, la americanidad y el Caribe en un complejo mundo abierto..... 79

Michaeline Crichlow y Patricia Northover

Césaire, Fanon, Glissant: orígenes de la descolonización en el Caribe 95

Jean-Claude William

Emancipación

La lógica extralínea de la emancipación..... 107

Stéphane Douailler

La negritud y las políticas de lo universal 119

Nadia Yala Kisukidi

Filosofía de la historia de las Antillas francófonas..... 135

Edelyn Dorismond

Traducir a Raphaël Confiand o la ilusión de recrear
la “excentricidade” de la palabra149

Varenka Bello

El cuerpo en la complejidad del Caribe y de América 161

Delia Blanco

Utopías

El mapa del mundo y el ataúd de la utopía..... 173

Patrice Vermeren

La refundación del estado de ultramar: traducciones
institucionales y políticas..... 191

Fred Reno

El posdesarrollo y la refundación de las utopías sociales..... 207

Paulo Henrique Martins

Casos de estudios y reflexiones críticas sobre decolonialidad, emancipación y utopías

América Latina independiente. Una visión crítica poscolonial
de la relación política y económica con China.....235

Éder Lira de Souza Leão

Perspectivas posgeográficas de la participación ciudadana
y democrática a partir de Sudamérica. Un estudio sobre articulaciones
transnacionales de inmigrantes latinoamericanos..... 259

Marcos de Araújo Silva

Noción de sujeto en Enrique Dussel. Alternativa teórica para
el reconocimiento de las víctimas del conflicto interno colombiano.....275

Luz María Lozano Suárez

El amo y el esclavo hegelianos en el Caribe 299

Fernando I. Ferrán

Epílogo..... 333

Anexos337

Sobre los autores y autoras.....339

Agradecimientos

Debemos la publicación de este libro al esfuerzo solidario de personas e instituciones que nos ayudaron material, moral y espiritualmente a abrazar este proyecto de pensamiento y exaltación de la pluralidad caribeña y latinoamericana, de consciencia decolonial y emancipadora de los signos del poder, y de invitación a crear la unidad entre los humanos para hacer posible la utopía de la justicia y la libertad.

Con este sentimiento, expresamos gratitud a los ensayistas antologados en este volumen que une en un mismo propósito a profesores e investigadores de dos continentes: Europa y América. El reconocimiento académico de cada uno, sin excepción, es tan extenso como la bondad que les impulsó a aceptar nuestra invitación, a veces, inclusive, disponiendo de sus propios recursos personales.

Este gesto de unidad, solidaridad y cooperación nos llenó de esperanza para articular un núcleo fuerte de discusión sobre los temas de este libro, para crear las condiciones académicas y materiales que nos permitieron culminar esta obra y para fortalecer los cimientos del Congreso Transdisciplinar del Caribe con el que se abrió en 2012. Este espacio ha permitido crear y promover paneles de discusión, grupos de trabajo y líneas de investigación sobre temas casi ajenos e infrecuentes en la academia dominicana, así como para dejar constancia escrita de nuestras ideas y propuestas.

Su altruismo y la sensibilidad compartida en estos últimos lustros multiplicó la confianza en nosotros mismos para abordar la tarea de crear una alianza de instituciones dominicanas que solventaron tanto las diversas instancias del congreso como el libro que hoy ponemos a disposición del público.

Por esto aprovechamos la ocasión para dejar aquí una modesta huella de nuestra gratitud a los profesores y gestores académicos Claudia Acra y Josefina Pepín, de la Universidad Pedro Henríquez Ureña (UNPHU); Kiero Guerra y Juan Faxas Guzmán, de la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra (PUCMM); Francisco D'Oleo y Alfredo Fernández Dotel, de la Universidad Acción Pro-Educación y Cultura (Unapec); Magdalena Cruz, de la Universidad Abierta para Adultos (UAPA); Jeannette Chaljub, de la Universidad del Caribe (Unicaribe); Víctor Hugo De Láncer, del Instituto Técnico Superior Comunitario (ITSC); Esteban Tiburcio, de la Universidad Tecnológica del Cibao (UTECO); Osvaldo Mota, de la Universidad Federico Henríquez y Carvajal (UFHEC); Argentina Cuevas, de la Universidad Católica Tecnológica de Barahona (Ucateba); Francisco Cruz, de la Universidad Católica de Santo Domingo (UCSD); Antonio Ciriaco, Jesús Díaz y Marina Ortiz, de la Universidad Autónoma de Santo Domingo; Ana Esther Espinal, del Instituto Superior para la Defensa (Insude); Osvaldo Sarabia, de la Academia Superior de Ciencias Aeronáuticas (ASCA); Dinorah García e Iluminada Rosario, del Instituto Superior de Estudios Educativos Pedro Poveda (ISESP); Julio Leonardo Valeirón, del Instituto Dominicano de Evaluación e Investigación de la Calidad Educativa (Ideice); y Julio Sánchez Maríñez, del Instituto Superior de Formación Docente Salome Ureña (Isfodosu).

Esta alianza estratégica, de colaboración interuniversitaria, llenó de orgullo y motivación al equipo de trabajo del Instituto Global de Altos Estudios en Ciencias Sociales (IGlobal) desde donde tuvimos oportunidad de desarrollar el congreso, numerosos coloquios que nos han permitido impulsar publicaciones como este libro, *Decolonialidad, emancipación y utopías en América Latina y el Caribe*. Allí contamos con el apoyo permanente e irrestricto de su rector,

Marcos Villamán; su vicerrectora administrativa, Melissa Martínez, y su vicerrector académico, Víctor Villanueva, así como del equipo de gestión y logística compuesto por Richard Carmona, Nacor Matos, Gerard Miranda, Jilbert Cabral, Gelimer Romero, Ilenia Encarnación, Luz Sandra Etienne, Lelis Canalda, Crisbel Marte y, a Juan Daniel Encarnación por su eficaz revisión del manuscrito entregado al equipo editorial de CLACSO para esta nueva edición.

Agradecemos por igual al equipo de profesionales, profesoras universitarias e investigadoras que realizaron la delicada labor de traducción al idioma español de algunos textos entregados a nuestro equipo editorial en otros idiomas, como el inglés, traducido por Carolina Armenteros; el francés, traducido por Delia Blanco, Anabel Agüera, Tuillang Yuing y Elena Donato; y el portugués, de las manos de Renata Carneiro de Holanda.

Agradecemos al equipo de la Editorial Funglode que trabaja empeñosamente para asegurar la calidad de nuestras publicaciones. Gracias a Noris Eusebio Pol por incorporar este título en su valiosa colección y al equipo editorial en su conjunto por su paciencia, profesionalidad y compañía permanente.

Agradecemos el respaldo editorial que nos dieron Karina Batthyány, directora ejecutiva del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Nicolás Arata, María Fernanda Pampín, directora de publicaciones y Marcela Alemandi, cuyas manos han ayudado a guiar con paciencia y bondad esta segunda edición de la obra, ayudando a mejorar sustantivamente nuestra primera edición; Laura Faxas y su equipo de la Fundación Global Democracia y Desarrollo (Funglode), que nos acompañan bajo la estampa de la Cátedra Unesco de Ciencias Sociales; y a la Dra. Ramona Hernández, directora del Instituto de Estudios Dominicanos de City University of New York (CUNY-DSI, por sus siglas en inglés), y a su generoso cuerpo de investigadores. Compartimos este sentimiento con la doctora Sarah Aponte, Directora de la Biblioteca de Estudios Dominicanos de City College of New York. Su colaboración y la de su dedicado equipo de trabajo han sido esenciales para nosotros.

Extendemos nuestra gratitud a Kary Alba Rocha y a Orlando Muñoz, escritores y editores, eternos amigos en cada una de nuestra motivaciones e iniciativas. Ellos leyeron los primeros borradores y materiales de trabajo con sentido crítico y sutil pertinencia.

Esperamos que esta obra, cuyo esfuerzo colectivo es evidente, ayude a seguir levantando las murallas del imperio de la cooperación.

Introducción

Pedro José Ortega

Los autores que convergen en esta antología no están unidos por una corriente de pensamiento o por el uso de una metodología de trabajo en particular. Sí los unifica el oficio crítico que persigue transformar el sistema económico, político y social de una época que multiplica las formas de desigualdad, de exclusión y de injusticia.

El texto pone de manifiesto el interés transformador del pensamiento social latinoamericano, sin ceñirse a una línea ortodoxa de pensamiento: esta es la imagen de una crítica abierta a descubrir fundamentos, a recuperar y dar significado a la memoria de individuos y colectivos elididos o borrados de la historia, a redefinir los términos que soportan la interpretación de la realidad y las prácticas sociales.

Este texto nos muestra tres pilares fundamentales para emprender esta tarea. El primero sugiere desmontar el andamiaje eurocéntrico de las ciencias sociales; el segundo invoca la necesidad de redefinir lo universal dotándolo de un sentido inclusivo que rompa con cualquier pretensión universal etnocéntrica. El tercero replantea la utopía como un puente de realidad posible entre el presente y el porvenir.

El primer aspecto atañe a la forma de producir conocimiento sobre la sociedad y sobre el ser humano –entendido aquí como transformación epistémica o decolonialidad epistémica–; el segundo, a la

dimensión ontológica de los valores, creencias e ideologías usadas en el servicio al poder establecido para la dominación y el control social –transformación de la subjetividad, o emancipación de la consciencia–; y el tercero nos remite a la liberación de estas formas de poder –refundación social o utopía real–.

Decolonialidad de las ciencias sociales

Walter Dignolo, uno de los principales pensadores de la corriente decolonial en este tiempo, inicia este libro desafiando el estatuto científico positivista de las ciencias sociales, cuyo origen encuentra en la tradición eurocéntrica renacentista. Su argumento evoca premisas que también ha expuesto en algunos de sus libros más renombrados, como *El lado más oscuro del Renacimiento: alfabetización, territorialidad y colonización* e *Historias locales / diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (Dignolo, 2000 y 2016). Estas premisas son:

- a) Las ciencias sociales germinan después de la expansión colonial del siglo XV, “[...] destinada a demarcar y a legalizar fronteras de acuerdo con los intereses de los países colonialistas de Europa”.¹
- b) Las ciencias sociales nacen de la teología cristiana, “por cuya gestión el conocimiento de las esferas de lo físico y lo cosmológico llevó a la filosofía natural y a las ciencias de la naturaleza, y el conocimiento del orden moral y político llevó a la filosofía moral y política y, en consecuencia, a las ciencias sociales” (Dignolo, 2023).²

¹ La geopolítica del poder colonial también es tratada por Enrique Dussel, en *Política de la liberación y Ética de la liberación*, y, más recientemente, por autores como Ramón Grosfoguel (2006).

² Cf. Walter, Dignolo (2023). “La clausura de las ciencias sociales”, en esta obra.

- c) Las ciencias sociales se presentan como herederas de la Ilustración alemana, y su pensar eurocentrado.
- d) El nacimiento de las ciencias sociales fue paralelo a la Revolución Industrial del siglo XVIII, a la influencia del Reino Unido y Francia en la expansión occidental (Mignolo, 2019), a la economía política que nace con Adam Smith en respuesta a la doctrina mercantilista, a la función que estos le atribuyeron al Estado, al sistema tributario, al rol de las finanzas internacionales y al ideal de progreso basado en la acumulación de riqueza material.³ En consonancia con lo propuesto por Mignolo, advertimos que, el primer capítulo de la destacada obra de Smith *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776),⁴ da por sentado que el progreso de las naciones se debe a la división del trabajo. Y, en efecto, el extenso recorrido del libro critica el papel del Estado en la economía, las teorías impositivas de su tiempo, o aconseja sobre el incremento de las utilidades y los retos del progreso.

En síntesis, para Mignolo la “dificultad principal de las ciencias sociales subyace en que nacieron como parte de lo que Quijano llama patrón colonial de poder” (Quijano, 2014 y 2019), convirtiéndose en la base de una forma hegemónica de saber y, agregó, reemplazando o reduciendo al cálculo monetario y al intercambio de mercancías toda forma de cooperación y de solidaridad.⁵

³ Mirando en retrospectiva, esta economía política fue más tarde impugnada por Karl Marx como economía burguesa, explotadora de la fuerza de trabajo (cf. *El capital*, capítulo XXII).

⁴ Cf. A esto se añade el rol dominante otorgado al Estado por otros antecesores de lo que hoy es reconocido como ciencias sociales, como fueron los casos de Maquiavelo (al referirse al Estado monárquico), Hobbes (el Estado absoluto), Comte (la formación histórica del Estado y la civilización moderna), Spencer (relaciones sociales y Estado) y Weber (el Estado como poseedor del monopolio de la violencia legítima y los medios de coacción), entre otros.

⁵ Karl Marx, en su obra *El capital*, acusó esta inclinación reduccionista de “fetichismo de la mercancía” para mostrar cómo el sistema capitalista sustituye las relaciones

La alusión que hago en cuanto a este punto no es ajena a la sensibilidad creciente de autores de diversas latitudes. La precisión tampoco es nueva, pues, si nos remontamos a los antecedentes del pensamiento decolonial, encontraremos la crítica, tanto directa como indirecta, de Guamán Poma de Ayala (1534-1615) (Poma de Ayala, 1980) en defensa del gobierno regional y en contra de las injusticias colonialistas suscitadas en contra de los indígenas, y el emblemático escrito de Quobna Ottobah Cugoano (1757-1791), *Thoughts And Sentiments On The Evil And Wicked Traffic Of The Slavery And Commerce Of The Human Species* (Cugoano, 1999), cuyos argumentos combaten la esclavitud y la servidumbre.

La decolonialidad, según Mignolo (2000) se plantea como conjunto de “saberes fronterizos” –*border studies*– que se forman al margen de las ciencias sociales y de las humanidades, y que se nutren de la experiencia vital de la resistencia que defiende y hace suya la memoria de los excluidos, de los pobres, de los cuerpos que han sufrido la apropiación del poder colonial a lo largo de la historia –y no solo de la historia moderna o reciente, sino de la historia como historia total, pues esta defensa es válida también para las historias locales y los individuos que han existido bajo la opresión del poder establecido en cualquier otro lugar del mundo– (Mignolo, 2023).

Pero la decolonialidad del saber no se detiene en la reconstrucción o en el desplazamiento de unas ciencias sociales y de unas humanidades por otras, pues estas son parte de la actual instancia epocal desde la cual vemos surgir nuevas formas de conocimiento, “epistemologías” particulares.

En las arenas de este interés refundador se enmarcan las iniciativas de algunos autores que crean o reposicionan sus estrategias de indagación al usarlas para profundizar en las complejas realidades históricas del Caribe. Por ejemplo, estos son los casos del abordaje de Michaeline Crichlow y Patricia Northover, que analizan los conceptos de lugar

sociales por relaciones entre cosas, lo cual ha venido a entenderse como cosificación de la realidad.

y de espacio como entidades complejas de los procesos de criollización; la lectura de Jean-Claude William sobre las implicaciones de la estructura político-territorial de las colonias caribeñas actualmente francófonas; el análisis de Fred Reno sobre las políticas de integración y asimilación cultural llevadas a cabo por Francia en sus territorios de ultramar; y la defensa de Marcos De Araújo Silva, a partir de estudios socio-antropológicos, de los movimientos sociales basados en demandas de género y de transgénero.

Decolonialidad, criollización y complejidad

Michaeline Crichlow y Patricia Northover proponen reentender el espacio caribeño como entidad compleja que no debe reducirse al análisis de las ciencias sociales positivistas –lineales y monocausalistas–, sino que debe ir más allá de la interpretación que tendió a ver únicamente en la criollización procesos binarios de “creación de lenguas, identidades socioculturales”, hasta llegar a “visiones de liberación, redención y trascendencia” (Crichlow y Northover, 2023).

Al salir del círculo del análisis binario heredado de la ciencia positivista e inclinarse a una forma holística de pensar los procesos de criollización, las autoras descubren uno de los temas que ha ocupado a notables estudiosos de la cultura. Me refiero a la dificultad de definir la homogeneidad cultural a partir de una lengua, siendo que, más bien, la hibridez cultural del Caribe, especialmente el anglófono y francófono, ha tendido a crear nuevas formas de expresión y variantes lingüísticas.

Crichlow y Northover interrogan algunas formas de dominación o colonialidad del espacio caribeño, entendido aquí no solo como geografía, sino como “espacio social”.⁶ Unidas a las ideas expuestas por Bell Hooks en su texto *Afán: raza, género y política cultural*, Crichlow y Northover entienden la criollización “como un proceso de

⁶ Las autoras se apoyan en las ideas de Henri Lefebvre. Cf. “La criollización, la americanidad y el Caribe en un complejo mundo abierto”.

lucha cultural, realizado como una práctica estética y un proceso político de “desenfrenada fabricación de [objetos de] edredón” para recuperar el sentido de uno mismo, del lugar de uno y de la estructura de la comunidad humana” (Crichlow y Northover, 2023). El espacio, entendido aquí –más ampliamente– como el “lugar del acontecimiento”,⁷ permite ahondar en la borradura de las historias indígenas del Nuevo Mundo, de la cultura afrodescendiente, de los excluidos e inhabilitados del sistema establecido por las reglas del Estado colonialista, las cuales sirvieron para la creación de un nuevo orden basado en instituciones que legitimaron la construcción de sociedades configuradas a partir de un discurso racializado con pretensión de universalidad.

Visto así, el espacio sirve para la proyección de imaginarios poscriollos, significados, subjetividades, deseos y utopías ancladas en el presente, pero que ineludiblemente lo resignifican como forma de anticipación del porvenir. Su defensa proviene de un dilatado trabajo de investigación que aparece en obras como *Negotiating Caribbean Freedom: Peasants and the State in Development* (Crichlow, 2005) de Crichlow, y *Globalization and the Post-Creole Imagination* (Crichlow and Northover, 2009) y *Homing Modern Freedoms: Creolization and the Politics of Making Place* (Crichlow and Northover, 2009a y 2009b), de ambas.

En otras palabras, el espacio de la criollización tiende a su decolonialidad, y la desnudez que nace de este desvelamiento nos abre nuevas fuentes e interpretaciones aún no consideradas. A partir de la obra de Quijano y Wallerstein, Crichlow y Northover toman en consideración aspectos indispensables para comprender las dinámicas del poder colonial en el Caribe y los procesos de criollización: la temporalidad dinámica y la historicidad fundamentalmente política. La hibridez descubierta con esta nueva explicación sobre el espacio no alude simplemente a las ideas de mezcla o relación entre elementos.

⁷ Cf. Crichlow, Michaeline y Northover, Patricia (2023). “La criollización, la americanidad y el Caribe en un complejo mundo abierto”, en esta obra.

Más bien nos recuerda los estudios antropológicos y sociológicos de Marcio Veloz Maggiolo o algunas de las ideas de Néstor García Canclini (Veloz-Maggiolo, 2006 y 1977; y Canclini-García, 1990), así como a las autoras las remite a los estudios de Wilson Harris, donde el concepto de “hibridez” evoca vidas humanas “enredadas” en discursos de poder colonial y en el desarraigo físico y subjetivo de sus espacios vitales, pues ostentan una condición humana que muchas veces se ve arrancada de la esfera localizada de sus prácticas de saber, poder y deseo, para ser lanzada al abismo casi siempre indecible de lo global, donde el mercado domina las relaciones de precio y valor tanto de los objetos como de las vidas mismas. Por esto las autoras nos hablan de una criollización agobiada, afligida ante la imposibilidad de experimentar su propia transformación.

Sus argumentos nos hacen pensar más detenidamente en el trabajo forzado, precarizado, realizado en condiciones casi infrahumanas, que aún prevalece en la República Dominicana, el cual reproduce, en este tiempo, nuevas formas de esclavitud y apropiación del trabajo humano. Tomando esto como punto de partida, las autoras obligan a profundizar en prácticas que recorren otros espacios de América Latina y el Caribe –entendido el espacio según la prescripción que ellas proponen–, pero ya no caracterizados por la criollización, sino por modernas formas de apropiación del valor del trabajo humano.

Crichlow y Northover abordan este contencioso tema sin perder de vista las vetas históricas, culturales, antropológicas, sociales, políticas y económicas que interrogan los procesos de criollización devolviendo la mirada crítica del análisis hacia el pasado colonialista, al mismo tiempo que impugnan los cerrojos del poder colonial que perpetúan la opresión y la esclavitud de imaginarios y subjetividades hasta nuestros tiempos.

Estas autoras nos invitan a estudiar las particularidades regionales del Caribe –sin dejar de lado el imperativo de estudiar el Caribe como particularidad global–, a profundizar en las relaciones y los modos en que se relacionan estas particularidades en este doble nivel, y a tratar de entender cómo se intensifican estas relaciones y

modos al proyectarse en un tiempo-espacio no binario, no monocausalista, no lineal, sino abierto, entrelazado y plural que impone el carácter de límite o de libertad expansiva a la híbrida experiencia humana que retrata el Caribe. De aquí se desprende una de las piezas más creativas del análisis propuesto por las autoras: el de la experiencia de un lugar que no es físico, sino experiencia que hace-lugar, si se entiende el lugar como “estar en el presente”, para decirlo con las ideas de Heidegger que asumen las autoras (Crichlow y Northover, 2023).

Decolonialidad de las políticas de asimilación

Jean-Claude William ataca los pilares del Estado colonial a partir del pensamiento de Césaire, Fanon y Glissant, que encontramos situado en el marco del pensamiento decolonial caribeño francófono.⁸ William prefiere entender el Caribe como un “mosaico regional en el cual se disputa la unidad y la diversidad”, antes que pensarlo en virtud de definiciones geopolíticas y socioeconómicas, etnoculturales, institucionales –como la ofrecida por la Asociación de Estados del Caribe [AEC]– o geográficas, que terminan en denominaciones como “Indias Occidentales” o “Cuenca del Caribe”.⁹

William interroga “la política de asimilación aplicada por Francia en territorios como Guadalupe, Guyana y Martinica, distinta a la de

⁸ Cf. William, Jean-Claude (2023). “Césaire, Fanon, Glissant: orígenes de la descolonización en el Caribe”, en esta obra.

⁹ Según aclara Mignolo, “en el marco del colectivo modernidad/colonialidad, el concepto de decolonialidad tiene un sentido preciso: descolonizar la matriz colonial de poder para embarcarnos en la reconstitución epistemológica, [tal] como lo formula Quijano en su artículo fundacional. [...] En un sentido más general, decolonialidad nombra variados proyectos que tienen otros puntos de referencia y no necesariamente el de matriz colonialidad de poder y la dupla modernidad/colonialidad”. Por ejemplo, “el pensamiento indígena en América desde los Mapuches al Sur de Chile y Argentina hasta las Primeras Naciones de Canadá, el pensamiento descolonial está en marcha desde la colonia. Guamán Poma de Ayala es un tratado político descolonial, y el primero que conocemos en las Américas”.

self-government promovida por los ingleses”. Propone, ante esta, aplicar la fórmula de Césaire, que en su objetivo final debe conducir a la “emancipación” y no a la asimilación colonialista. Esta propuesta sugiere varias etapas operativas claramente definidas: departamentalización, descentralización y creación de una comunidad con sus particularidades –*sui generis*–, que dependerá del “rodeo”, según advierte William, de la libertad espontánea del desarrollo de los hechos.

Para William hay otro proyecto descolonial en el Caribe, no menos complejo que el de estas islas francófonas, que es la descolonialidad de la llamada “asociación libre”. Este es el caso de Puerto Rico en el Caribe hispano.

Emancipación y descolonialidad no se reducen así a la imagen exterior de signos y emblemas patrióticos o nacionales, sino que promueven el desmonte del entramado colonialista institucional y la realidad que crea. En este predicado se sostiene lo que William anticipa: que “la colonización no ha permitido el contacto entre civilizaciones”, sino que, agrego nuevamente, ha estropeado la cooperación como régimen posible de las relaciones de convivencia.

No hay concesiones para la colonización –ni para la colonialidad–, pues el vocablo apela tanto a la dimensión física de lo encontrado y tomado por el colonizador, como también a la dimensión de la existencia misma: con esto desaparece una forma de expresar lo humano cuya legitimidad valía para todos. Y es ante la destrucción de tal vitalidad que nace un nuevo humanismo. Fanon, según apunta William, afirma que el nuevo humanismo “debe operar la desaparición, la extinción del colonizador y de sus formas de opresión” (William, 2023).

Jean-Claude William invita entonces a pensar el Caribe y la operación de la descolonización a partir de las ideas de Glissant, de su emblemática admonición: “solo la diferencia es universal”. Sociedades complejas “como las nuestras, son el producto de invasiones, colonizaciones, inmigraciones y mestizajes”, o como lo advierte Glissant: “La génesis de nuestras sociedades y nuestras culturas criollas no es un primer paraíso, es el vientre del barco negrero” (en William, 2023).

Decolonialidad de las estructuras del “gobierno centralizado”

La tercera perspectiva que intento recoger en este ensayo se ampara en el trabajo de Fred Reno, investigador dedicado a los estudios descoloniales, poscoloniales y regionales de América Latina, con especial interés en el Caribe francés, como atestiguan algunas de sus publicaciones. Reno ve la necesidad de descolonizar las estructuras centrales del esquema estatal que prevalece en el Caribe francófono con relación al Estado francés.¹⁰ Afirma que “el Estado francés es una creación de las élites políticas” en la que se ha intentado combinar “un Estado pluriterritorial en una república indivisible, y una sociedad multicultural en un Estado unitario” (Reno, 2023).

Esta imagen adquiere mayor nitidez al observar que estos territorios del Estado pluriterritorial incluyen, advierte Reno, a “Guadalupe, Martinica, Guyana, Reunión –Mayotte desde 2011–, San Martín, y otros territorios que también incluyen a Nueva Caledonia, la Polinesia Francesa, Wallis y Futuna, Tierras Australes y Antárticas Francesas, las Islas Dispersas del océano Índico, San Pedro y Miquelón y San Bartolomé, antigua comunidad de Guadalupe” (Reno, 2023). Esto demuestra, en efecto, que el espacio de Francia, al ser definido como espacio nacional, no expresa las especificidades culturales ni un tipo de unidad capaz de reconocer e incorporar los derechos colectivos de cada una de estas entidades, sobre todo si se observa, como lo señala Reno –en consonancia con lo planteado por William–, que la estructuración del Estado francés, impuesta en sus límites de ultramar, no condujo a la asimilación cultural. De aquí se desprende entonces el imperativo de estas comunidades por restablecer su propio discurso identitario, en un intento geopolítico de desmontar las antiguas estructuras estatales y dar paso a un nuevo horizonte de libertad.

La demostración de Reno se comunica con la de otros autores, como algunos de los comprendidos en este volumen, al afirmar que las culturas que evolucionan en esta parte del Caribe, así

¹⁰ Cf. Reno, Fred (2023). “La refundación del estado de ultramar: traducciones institucionales y políticas”, en esta obra.

como buscan la construcción de sus propias identidades nacionales, también experimentan lo que para Jean Piaget se explica como “descentramiento” o, en palabras de Reno, la aplicación consciente o inconsciente de “mecanismos que permiten al sujeto individual o colectivo escapar de una subjetividad distorsionadora, porque es egocéntrica, para lograr diversas formas de objetividad en relación con el mundo o el exterior” (Reno, 2023).

En conclusión, la reconstrucción del Estado implica crear otra vez nuestros antiguos conceptos de igualdad y de libertad, ahora bajo consideraciones de una universalidad no etnocéntrica. Como para William, la crítica de Reno abriga algo que solo el porvenir puede develar realizable: esta utopía es la de reconstruir el Estado, algo muy distinto a reformar y modernizar al estilo de la herencia neoliberal, algo a lo que algunos pensadores –como Norbert Lechner– acusaron de “modernización sin modernidad”. Esta realización, como se defiende en *Decolonialidad, emancipación y utopías*, no puede venir por imposición sino que debe ser una labor de creación de Estados plurinacionales en virtud de la diversidad multiétnica esparcida en la región caribeña de nuestro tiempo.

Decolonialidad del productivismo capitalista

La cuarta línea o perspectiva se inserta en lo que podríamos denominar perspectiva antiutilitarista posdesarrollista, Éder Lira de Souza Leão estudia la desigualdad de los términos de intercambio económico entre Brasil y potencias imperialistas como Estados Unidos y la actual China emergente en los mercados mundiales. Nos recuerda el papel jugado por la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) en su labor orientada a la comprensión de la desigualdad económica en el interior de la región y con relación al comercio mundial.

Sus antecedentes teóricos son los mismos. Pero ahora Quijano, Wallerstein, Furtado y otros ayudan a profundizar en los problemas de la dependencia económica y la multipolaridad del poder político

actual. Siguiendo a Quijano, De Souza Leão encuentra la dependencia económica de los países periféricos en las estructuras de poder colonial que dieron forma al conocimiento, a la cultura y al “ser/sociedad”. Apoyado en Wallerstein, muestra que la dependencia de los países de América Latina se debe más a la falta de autonomía de sus procesos de desarrollo y no necesariamente a la aplicación de políticas ineficientes. Con palabras de Celso Furtado sobre las dimensiones histórica y política del subdesarrollo, afirma que “el subdesarrollo no se establece necesariamente por el retraso en la aplicación de políticas de desarrollo, pero sí por las consecuencias derivadas de la expansión del sistema capitalista”.

Esto explica por qué la historia y las políticas de colonización se perpetúan ahora a través de las formas de reproducción del capital, a pesar de la pretensión desarrollista de generar mejores condiciones de bienestar o de reducir la desigualdad social y económica. En efecto, esto no sería posible, pues las políticas de desarrollo no se sustraen, sino que dependen de los mismos esquemas de acumulación capitalista. Se trata, pues, de un esquema a partir del cual la dependencia se despliega a distintos niveles: el de la colonialidad y el imperialismo que han influido históricamente en la imposición de términos de intercambio económico entre los países y el de las políticas de crecimiento productivista que anulan el sentido humano e integral del desarrollo como alternativa para la superación de las desigualdades.

Esta es también una de las razones por las que el paradigma centro-periferia, así como la inclinación hacia políticas combinadas de crecimiento hacia dentro –teoría del crecimiento endógeno– y de crecimiento hacia fuera –teoría del crecimiento exógeno–, no detuvo el proceso destructivo, extractivo y desigualmente acumulativo del capitalismo en los países en vías de desarrollo, sino que, en cambio, impulsó al espíritu capitalista a hacer uso del Estado mismo como instrumento de servicio para los nuevos monopolios, agentes y organizaciones transnacionales.

Por esto, para De Souza Leão la tarea de la descolonialidad consiste en rehabilitar narrativas y prácticas políticas en contra del intento de borrado de la memoria del poder colonial y del imperialismo, ya que, de lo contrario, el modelo desarrollista se convertirá en ficción y el principio que fundamenta los modelos económicos modernos en la libertad de los mercados tenderá a explicaciones aporéticas, paradójicas, incapaces de explicar o de dar respuesta al actual estado de desigualdad, exclusión y opresión humana.

En cuanto a esto, los movimientos sociales altermundistas, abordados por Marcos de Araújo Silva, han ayudado a nuestra comprensión sobre el cambio social y epocal.

Decolonialidad de la identidad unitaria y movimientos sociales

La quinta línea de la descolonialidad apunta hacia el amplio territorio de estudio de los movimientos sociales. Marcos De Araújo Silva pone el acento de la descolonialidad en el nacimiento de movimientos sociales entendidos como lo que aquí llamo “manifestaciones de una sensibilidad fronteriza”: mediante redes de cooperación que subvierten los patrones de poder colonialista y de aquellos universales eurocéntricos a los cuales hemos hecho referencia.

De Araújo Silva se remite a los estudios sociológicos que realiza en ciudades europeas –como Lisboa, Roma y Barcelona– y en ciudades de América Latina –como Buenos Aires, Guayaquil y Lima– sobre inmigrantes lesbianas, gais, bisexuales y transexuales (LGBT), que inciden en la creación de “nuevos espacios autónomos de representación política, a través de las redes sociales virtuales, de proyectos de inversión mutua en educación, comunicación y sanidad, así como también del establecimiento de organizaciones no gubernamentales actuantes en Cataluña y Ecuador”.¹¹

¹¹ Cf. De Araújo Silva, Marcos (2023) “Perspectivas posgeográficas de la participación ciudadana y democrática a partir de Sudamérica: un estudio sobre articulaciones transnacionales de inmigrantes latinoamericanos”, en esta obra.

Esto le lleva a hablar de “políticas públicas transnacionales” y de los desafíos para lograr una mayor pluralidad ciudadana. Sus estudios muestran que, de esas redes de cooperación, emerge un nuevo sujeto al que podríamos denominar “familia-redes”, el cual se articula en este contexto de políticas transnacionales. Para el autor, siguiendo las ideas de Henrique Martins, dichas redes pueden constituirse en dispositivos de descolonialidad al ayudar a deconstruir el entramado patriarcal que se oculta debajo de la tradicional noción de familia nuclear y a promover la defensa del matrimonio igualitario, la adopción de niños por parejas homosexuales, entre otros temas.

Pero, en contraste con esto, el autor describe el impacto de la discriminación social en lo que denomina, siguiendo las ideas de Karl Marx, como “LGBT proletariado”: un colectivo marginado que sufre un tipo de exclusión o de discriminación transnacional por su adscripción a una comunidad relegada por su grado de acceso a los beneficios de las políticas públicas (De Araújo Silva, 2023).

De Araújo Silva sugiere hablar de estos movimientos sociales en términos de “colonialidades” y no solo de colonialidad. Pugna así por ofrecer una mirada dialógica a las demandas de derechos sociales de estas colonialidades desde una mirada transnacional, transgeográfica, transmoderna.

Emancipación

Emancipación es el segundo vocablo de la triada conceptual aquí examinada. Son notables las líneas de trabajo de algunos autores que abordan la crítica desde esta mirada, por ejemplo: 1) Stéphane Douailler interpreta la emancipación como sinónimo de liberación de todo universalismo etnocéntrico y unitario; 2) Nadia Yala Kisukidi la aborda como necesidad de establecer una dimensión “operacional” dirigida a “desmontar las políticas de lo universal”; y 3) Edelyn Dorismond la muestra como capacidad de “resistencia” y, a partir de

esta, sugiere la articulación de estrategias ante los efectos del proceso de mundialización.

Emancipación en contra del universalismo unitario

Retornando a Deleuze y a la tradición filosófica de las lógicas del sentido, para Stéphane Douailler la “emancipación es posible mediante procesos de racionalización de las relaciones humanas –de prácticas y saberes–,¹² y no a través de la imposición de una unidad de la razón, a partir de los cuales sujetos y colectividades se liberan de esencialismos, superioridades y jerarquizaciones para construir una heterogeneidad material, política y subjetiva con la que se identifican”.¹³

Apela así al rescate de toda relación rota, obstruida, elidida, usurpada para devolver a la memoria y la existencia de los sujetos y comunidades la capacidad de extraer experiencias válidas para la recuperación y reconocimiento de dicha memoria. Interpretando a Douailler (2021), rescatar la historia significa aquí emancipar, liberar al sujeto mediante la rearticulación de las continuidades espaciotemporales que una vez dieron forma a sus relaciones sociales intrínsecas, restaurándolas en la historia de un porvenir posible, y desprenderlo de las continuidades históricas que sostuvieron una vez la unidad de la razón como estructura universal de la ciencia, la filosofía y las prácticas políticas. Y, más aún, dice: solo “cediendo por todas partes bajo la acción de los procesos de racionalización, podemos, según Deleuze, ver y pensar las políticas en lugar de sus esquemas continuistas: las políticas del yo, las políticas de la materia, las políticas del ser, las políticas de la vida”.

Debemos hablar entonces de emancipaciones y no de emancipación, pues este término en sí mismo llevaría, en conclusión, por

¹² Este énfasis es mío.

¹³ Cf. Douailler, Stéphane (2023) “La lógica extralínea de la emancipación”, en esta obra.

el camino de aquella razón etnocentrista y eurocentrada. Así, para Douailler, la emancipación opera en las vidas que han sufrido la reinvencción o la demolición total de sus historias y de sus vías de acceso a una forma posible de convivencia y de continuidad, antes que a partir del continuismo de una política en particular. De este modo, la emancipación se inserta en el “alma humana”. Esto que llamamos emancipación, tanto material como simbólica, no tiende al esencialismo reduccionista.

Douailler se opone al etnoantropocentrismo, a las epistemologías eurocéntricas, y a los estudios culturales –*cultural studies*–, que encuentran como fuente de su validez científica y filosófica la pretensión de acoger a todos los sujetos excluidos, invisibilizados y elididos por estas dos tendencias.

Douailler retoma la penetrante idea de Rancière que acusa esta inclinación tan favorable a un aparente igualitarismo social y científico como al “robo ilimitado que el mundo burgués hace de la vida, hurtando y apropiándose de las maneras de hacer, de vestirse, de comer, de distraerse propias de los pobres”. Porque la apropiación se convierte así en simple rutina científica social al servicio de la “absorción de la vida de los otros” (Douailler, 2023).

Este fenómeno se traduce en lo que Rancière señala como canibalismo cultural y que Douailler interpreta como acto que lleva a las naciones más poderosas a expropiar, a adueñarse, de los proyectos emancipatorios de las menos fuertes, como una forma de instalar su “razón” en el seno de la vida cotidiana (Douailler, 2023). Las ideas de Douailler constituyen un arriesgado pero pendular ejercicio de lógica del sentido que nos abre las puertas al inquietante debate entre las epistemologías eurocéntricas y las conocidas epistemologías del sur, a la visibilización no etnocéntrica de la pluralidad cultural.

Emancipación en contra de las políticas de lo universal

En esta dirección, Nadia Yala Kisukidi comparte con Patrick Chamoiseau la necesidad de establecer una dimensión “operacional”

que ayude a “desmontar las políticas de lo universal” que surgen en el contexto institucional-académico europeo generalmente relacionado con los llamados *cultural studies* y *black studies*.¹⁴ Al liberar el estudio de la negritud de esencialismos y universalismos, lo negro pasa a ser escena de confrontación crítica y de creación antes que únicamente discurso académico, para descomponer, desarticular, los gestos y narrativas de opresión que aseguran las fuentes de su validez. Y al igual que Douailler, pero a partir de otras fuentes, Kisukidi advierte también que el poder político en torno a la raza, aunque apela a la deconstrucción del discurso eurocéntrico de lo universal, tiene su mayor poder en la articulación política de prácticas y “discursos decoloniales” –para Kisukidi– y emancipatorios –según Douailler–.

Uno de los ejemplos más vivos es para Kisukidi lo que en Césaire se entiende como “literatura menor”, que invoca la literatura de una “minoría” hecha en una “lengua mayor” (Kisukidi, 2023). Es un tipo de escritura, de gramática, de sintaxis sin territorio que se levanta en contra del poder colonial, imperial y de dominación, y que es montada como acto creativo de transformación política y de articulación de comunidades, de formas propias de expresión y de utopías, no como pretexto para establecer o justificar formas establecidas de pensamiento. Surge aquí una interrogante: ¿subyace acaso en esta literatura local alguna pretensión de universalidad desde su trasfondo creativo plenamente localizado? La respuesta es sí, nace en esta y en la crítica a lo universal como oposición a comprensiones “éticas y políticas de lo universal”, y no como imperativo de validez universal de unos objetos particulares sobre otros.

En el territorio de lo universal, defendido también por Kisukidi a partir de Senghor y Césaire, la negritud se “convierte en el nombre de una nueva versión de lo universal”. Su propuesta es una invitación a “construir lo universal a partir de un *locus enuntiationis*: el de la condición negra –Césaire– o el del ser negro-africano –Senghor–”

¹⁴ Cf. Kisukidi, Nadia Yala (2023). “La negritud y las políticas de lo universal”, en esta obra.

(Kisukidi, 2023). La idea de negritud encarna de esta forma la sensibilidad de un universal que invita a convivir con la diferencia, como sucede con el habitante fronterizo, cuya experiencia vital permuta siempre entre el aquí y el allá de un territorio dentro del cual aflora lo nuevo, lo nuevo que no es ya totalmente del aquí ni totalmente del allá;¹⁵ en otras palabras, se trata de un universal “rayano”, no dividido ni divisor, sino integrador por ser fronterizo, recogiendo aquí la acepción de Ramón Antonio Victoriano-Martínez (Victoriano-Martínez, 2014).

La verdadera emancipación es liberación de toda forma de concepción racial. Kisukidi propone para esto: a) “la reescritura heterodoxa de lo universal”, b) “el desmonte conceptual de la categoría filosófica de la recuperación”, y c) “la deconstrucción de la concepción de Jean-Paul Sartre que presupone lo negro como un momento secundario, y débil, de una progresión dialéctica”. Se trata, pues, de “reinventar los espacios comunes de la emancipación”. Pero, en definitiva, esta reinención liberadora, que presupone una utopía, debe apropiarse, debe dar vida, dar significado a “la memoria de las luchas en contra de la crueldad y colonialidad”. El imaginario de una “república universal” para los pensadores de la negritud es, en la defensa de Kisukidi, “una sociedad sin raza” (Kisukidi, 2023).

En consonancia con este sentido de la emancipación que enfrenta las políticas de lo universal, Luz María Lozano Suárez aborda el caso del conflicto entre el Estado colombiano y grupos armados para mostrar la necesidad de definir la noción de víctima. Lo hace porque esta noción casi siempre es definida desde instituciones políticas o desde élites de poder, y “es desde los intereses de estas instituciones y superioridades que se decide sobre su reconocimiento”, para decirlo con las palabras de su escrito.¹⁶ Apoyando la propuesta del Colectivo Walter Benjamin y las ideas del filósofo Enrique Dussel, Lozano

¹⁵ Consultar también García Peña, Lorgia (2016).

¹⁶ Cf. Lozano Suárez, Luz María (2023). “Noción de sujeto en Enrique Dussel: alternativa teórica para el reconocimiento de las víctimas del conflicto interno colombiano”, en esta obra.

Suárez entiende que la noción de víctima no debe hacerse depender de la justicia transicional y procesualista debido a que, aunque esta ofrece ciertas garantías para la reparación económica y moral del daño, impide recolocar la víctima como héroe de ciertos procesos históricos, o bien recuperar y reivindicar su memoria y, con esto, su reconocimiento histórico (Lozano Suárez, 2023).

A partir de Dussel se entiende también que no ignorar la memoria de la víctima conduce al descubrimiento del poder hegemónico y de dominación, lo que se convierte entonces en gesto, en acción de transformación social contrahegemónica. Para la filósofa, la ética de la liberación del filósofo argentino va de esta manera en contra de la metafísica del sujeto que instaura como procedimiento del pensar la dialéctica del dominador-dominado, o en contra del “yo pienso” cartesiano, que para el filósofo es equivalente al “yo conquisto” (Lozano Suárez, 2023).

Más específicamente, según la idea que nos propone, “la ética de la liberación tiene como ideal un sujeto que esté ligado a la víctima y a sujetos que respondan a la interpelación de la víctima. Esta sería la manera de obtener la verdadera justicia”. La ética de la liberación comprende la víctima como ser humano que sufre material y simbólicamente la consecuencia de ser únicamente pensada como sujeto abstracto o representación, que es la elisión o supresión del sufrimiento que padece en el contexto real y efectivo de la existencia. Por esto Lozano Suárez busca el sentido de lo universal que propone en la raíz antropológica y cultural de la víctima y de la victimización (Lozano Suárez, 2023). Esta impugnación dirigida a la idea canónica del concepto “víctima” empleado por las instituciones oficiales de justicia presupone que la víctima adquiere la consciencia desde la cual “podrá hacer crítica al sistema que causa la victimización, ya sea por opresión o por exclusión”, como se sugiere en el texto *La ética de la liberación* de Dussel (en Lozano Suárez, 2023). El método analéctico es una vía para entender el Otro como libre, en contra de los universalismos etnocéntricos y, como indica Lozano Suárez, otorga a la víctima el estatuto de signo de un tipo de interpretación,

indispensable para nuestro tiempo, que va en contra de cualquier superioridad o hegemonía.

La indicación de la autora en materia del reconocimiento y restitución de la víctima y de su memoria va dirigida a la aplicación instrumental de la justicia que se ejecuta únicamente para rendir cuenta del grado de “progreso” o de “desarrollo” ligado a la lógica económica utilitarista de la restauración y la reparación de la pérdida sufrida por la víctima. Tomo las palabras de Judith Butler, que resalta Lozano Suárez en su texto, para decir que esta dignidad que debe refrendar nuestro tiempo es la de “ser ciudadano [de], tener derecho a disputar en términos de reconocimiento, y no simplemente devenir ciudadano” (Lozano Suárez, 2023).

Emancipación de “el amo y el esclavo”

Fernando Ferrán analiza *La fenomenología del espíritu* (1807) de Hegel deteniéndose en el controvertido pasaje del amo y el esclavo. Explica que la dialéctica de Hegel “implica, precisamente, negar ambas figuras –amo/esclavo– y no reproducirlas en medio de una embrutecedora espiral de estériles luchas entre falsos vencedores y verdaderos sometidos que se eternizan ajenos a la muerte, al trabajo, a la educación y a la formación cultural”.¹⁷

Pero con esta afirmación también se manifiesta en contra de las ideas de Hobbes y de Locke, mostrando que sus apologías en favor de la libertad y, a veces, en contra de la esclavitud coincidían con la defensa de la propiedad privada, razón por la cual no era posible romper los principios que daban forma a la empresa esclavista y, a pesar de tales defensas, continuaba como base de la estructura social colonialista (Ferrán, 2023). Va en contra también de Montesquieu, que “condena filosóficamente la institución al mismo tiempo que justifica la esclavitud de los “negros” sobre una base pragmática, climática

¹⁷ Cf. Ferrán, Fernando (2023). “El amo y el esclavo hegelianos en el Caribe”, en esta obra.

y racista”; y de Jean Jacques Rousseau, que “excluye de su argumentación en contra del régimen esclavista a los millones de esclavos que subsistían en cuanto propiedad en manos de europeos”.¹⁸

Ferrán precisa que “la declaración de libertad enarbolada por la Revolución de 1776 en los Estados Unidos de América y luego durante la Revolución francesa, en 1789, o incluso antes, en discursos parlamentarios en una u otra capital europea, no cuestionó ni puso en peligro la existencia de esclavos y de plantaciones agrícolas esclavistas”. Ello nos permite añadir que la Revolución haitiana –del 21 de agosto de 1791 al 1 de enero de 1804– fue así, poco después, el pilar de una serie de hechos que derivarían en procesos de emancipación y de liberación en las Américas: primero con la expulsión de los colonizadores y esclavistas franceses que gobernaban la isla y a seguidas con la abolición de la esclavitud.¹⁹

Al mostrar que la liberación del esclavo viene de abajo hacia arriba y de forma violenta en la Revolución haitiana, observa también lo que para Marx y Engel aparecería como primera intuición de la lucha de clases, no al estilo pacífico propuesto por el socialismo fabiano, sino mediante la fricción y tensión constante, histórica, entre ambas clases sociales. Ferrán muestra que “el régimen esclavista fue tan brutal que el acceso a la independencia nacional no permitió la formación de los antiguos esclavos por medio de su trabajo ni superó la esclavitud y sus vestigios en un Estado moderno de derecho”.²⁰

Con esta reflexión Ferrán deja abierta la cuestión que impone considerar la razón eurocéntrica desde la cual Hegel observó los acontecimientos libertarios de Saint-Domingue, apoyado en el dualismo amo/ esclavo, colonizador/colonizado, civilización/

¹⁸ Cabe recordar en lo que atañe a este punto que fray Bartolomé de las Casas recomienda la fuerza de trabajo de africanos negros en sustitución de la aborígen.

¹⁹ Ferrán anota la cita de Buck-Morss que nos despierta ante la consciencia que Hegel podía tener, como lector de la prensa matutina de su tiempo, sobre el levantamiento del esclavo Boukman y las gestas de Toussaint Louverture y de Jean-Jacques Dessalines, “aun cuando no menciona en la Fenomenología los acontecimientos históricos que ocurrían en Haití”. Cf. “El amo y el esclavo hegelianos en el Caribe”.

²⁰ Para ampliar, cf. Polo-Blanco (2018); Dussel (1998 y 2007); Grosfoguel (2006).

barbarie, hombre/naturaleza: un dualismo cuyo rechazo se incrementa actualmente.

Emancipación como resistencia ante la mercantilización global

Este es el argumento fuerte que encontramos en el filósofo haitiano Edelyn Dorismond, quien ve la emancipación como resistencia y como articulación de estrategias ante los efectos del proceso de mundialización, del capitalismo de mercado, de la mercantilización del cuerpo y de los objetos, del utilitarismo de la convivencia y la relación entre humanos.

Dorismond muestra el caso de dos experiencias fundamentales que marcan las Antillas francófonas y, agregó, del Caribe, pues no son ajenas a las vividas en las distintas latitudes del Caribe anglófono e hispano: a) el esclavismo o posesión del cuerpo del otro que da lugar a la “memoria sufriente” y b) la experiencia de “vivir en un sí mismo valorizado” que se puede interpretar como “esclavitud utilitarista”.²¹

La memoria sufriente surge, para Dorismond, de la imposición y legitimación del poder colonialista y de su pretensión “civilizatoria”, cristiana y de progreso que fue impuesta por el racionalismo eurocéntrico. La memoria sufriente se nos representa como el espacio desde donde el Otro –diferente, elidido, silenciado, olvidado– reinventa su mundo nuevo, su identidad subjetivamente desarraigada.

Dorismond observa en la perspectiva de la criollización propuesta por Crichlow y Northover una herramienta para abordar la emancipación de lo que denomina “memorias diversales” (Dorismond, 2023) o memorias construidas a partir de fuentes diversas, pero marcadas por dos componentes extremos: el “schoelcherismo”, que expresa la vuelta de memoria del esclavo al amo colonizador, y el “cimarronismo”, que devuelve la memoria del esclavo sobre sí

²¹ Cf. Dorismond, Edelyn (2023). “Filosofía de la historia de las Antillas francófonas”, en esta obra.

mismo como resistencia combativa ante el régimen de dominación. Ambos extremos, tomados de Marie José Jolivet, inducen a pensar la criollización como una metodología que ayuda a entender la emancipación como un proyecto diverso, complejo y de liberación de la memoria oprimida, sufriente (Dorismond, 2023) y, agrego, excluida.

Así pues, en correspondencia con la perspectiva teórica de la criollización, de la historia como instrumento de interpretación filosófica y de la liberación epistémica de las ciencias sociales, Dorismond mira el Caribe antillano, el francófono, que es su principal objeto de estudio, como un espacio donde los procesos de emancipación subvierten las categorías y principios que han dado forma a la razón colonialista eurocéntrica. Dicho con sus propias palabras: “[las Antillas] no solo hacen posible una historia más completa del capitalismo, del Occidente, sino que exigen a la filosofía que se descentre de su comodidad occidental o centrista para pensarse [desde] dentro” (Dorismond, 2023).

En el acto de traducir encontramos también lo que Dorismond acusa de “canibalización”. La traducción canibalizadora es aquella que “digiere al otro y borra toda su presencia” modificando la presencia del otro en la del traductor (Dorismond, 2023).

Decolonialidad del acto de traducir y de interpretar

Varenka Bello define al traductor como un vehículo de dos culturas, y, en este sentido, como sujeto destinado a liberar de prejuicios culturales los procesos complejos de transmisión lingüística. Bello afirma que la diversidad lingüística del Caribe –franco-, anglo e hispano-caribeña– representa un desafío para la traducción de historias cuyos referentes signícos, simbólicos y subjetivos deben ser hoy traducidos a partir de las lenguas coloniales o de sus variantes criollizadas.²² Entre estas experiencias colonialistas encontramos la

²² Cf. Bello, Varenka (2023). “Traducir a Raphaël Confiant o la ilusión de recrear la “excentricidad” de la palabra”, en esta obra.

esclavitud indígena y negra, el doloroso drama humano de las zafras azucareras y, añadiría, el de las haciendas y, más recientemente, el de la emigración en “yolas” y “balsas” desde el Caribe hispano hacia los Estados Unidos de América, o bien la variedad lingüística que se inscribe en la hibridez de las urbes caribeñas influidas por signos culturales de múltiples procedencias como consecuencia de la globalización y la transnacionalización de los mercados capitalistas.

La traducción de la experiencia, como la traducción de un texto, presupone un reto en el que, en el marco del multilingüismo latinoamericano y caribeño, subyace la necesidad de una teoría de la traducibilidad y el reconocimiento de producciones y formas de expresión autóctonas cuya visibilidad y legitimidad luchan constantemente con las formas establecidas por el mercado y la supremacía del elitismo social y económico. En resumen, “traducir la obra de los autores de la creolidad nos ayudará a construir una cultura multifocal formada por diversos polos “excéntricos”, abriendo así la posibilidad de ver más allá de esa producción “central” hacia la cual están dirigidos la mayoría de los productores editoriales” (Bello, 2023).

Esta multifocalidad puede entenderse como una exigencia que concierne tanto al traductor como al crítico de arte. Es lo que Delia Blanco capta al interpretar la representación del “cuerpo” del colonizador sobre el cuerpo del esclavo expuesto en museos y en obras de arte europeas de los siglos XVI al XVIII.

En primera instancia, lo evidente: se trata del cuerpo del poder colonial, representado por el cuerpo del conquistador vestido de armaduras, frente a los cuerpos desnudos o semidesnudos de poblaciones amerindias. Pero en esta relación vestido-desnudez que nos propone Blanco afloran no solo los cuerpos materiales y físicos, sino las relaciones de estos con el medioambiente, con el cosmos, con los dioses; en suma, prácticas y estrategias de la resistencia de las representaciones plásticas que ella observa.

El cuerpo desnudo, para Blanco, sugiere intimidad con la naturaleza y por esto lo interpreta como “cuerpo-ritual”, “cuerpo-espiritual”, en tanto que “el cuerpo del colonizador implica a la naturaleza

como exterioridad, como expresión de la moral judeocristiana impuesta”.²³

Los cuerpos antes escindidos ahora dan lugar al sincretismo que Blanco aprecia en la obra de Patricio de Landaluze, cuya representación del Día de la Epifanía reproduce la imagen de negros esclavos vestidos de amo y de amos en el continuo movimiento de una danza al ritmo del tambor y de instrumentos exaltantes, en una dialéctica que va del plano religioso y ritual a lo profano y, asimismo, de lo profano y lo ritual a la religiosidad (Blanco, 2023).

Para Blanco, “con la profanación de los cuerpos nace el Caribe” (Blanco, 2023). La evidencia que nos muestra es variada y extensa, destacando las obras de Manuel Mendive, Zaida del Río, Robert Saint-Brice, Prospère Pierre Louis, Ana Mendieta, Louis Laouchez, Radhamés Mejía, Manuel Rueda, Elvis Avilés, Wilfredo Lam, Duval-Carrié y José Bedia, que muestran metáforas, representaciones y metamorfosis del cuerpo del Caribe: el cuerpo ofrenda, el cuerpo que se desdobra en universo, el cuerpo sacrificial, cuerpo tótem, cuerpo árbol de vida, cuerpo geografía erótica, cuerpo místico de Anaisa Ezilí, cuerpo de chupacabras, cuerpo animista, cuerpo tras-vestido, “cuerpo *kitsch* al borde de la sátira, cuerpo libre de toda representación funcional” (Blanco, 2023).

Ambas autoras, Delia Blanco y Varenka Bello, insertan dos penetrantes líneas de reflexión en el pensamiento decolonial y emancipador: la imagen del cuerpo como abstracción simbólica del poder de dominación, el silenciamiento y la borradura del otro en el caso de la primera; y la impugnación de la traducibilidad etnocentrista en el caso de la segunda. El idioma decolonial y emancipador establece así el horizonte de una “utopía real”.

²³ Cf. Blanco, Delia (2023). “El cuerpo en la complejidad del Caribe y de América”, en esta obra.

Utopía

En un reposado análisis de la obra de su maestro y mentor universitario, me refiero a Miguel Abensour, Patrice Vermeren ataca uno de los principales dilemas de lo político cuando este objeto es pensado desde la resistencia y desde el colonizado: el dilema entre dominación y emancipación. La relación doble de lo político nos sitúa ante la ética de un discurso sumario, pues, si bien el colonizador no requiere pensar la emancipación del excluido, que sitúa fuera de su alcance ontológico, por el contrario, el colonizado requiere, para la emancipación, pensar la dominación, que es parte intrínseca de su memoria histórica, social e individual.²⁴ Si los caminos de la emancipación y de la decolonialidad presuponen una utopía, una idea de transformación del porvenir, esta anticipación presupone también la reconciliación histórica entre los humanos más allá de la imagen del cuerpo racializado, sexualizado, clasificado en estratos económicos, que hoy en día es tan discutida.

La memoria del oprimido alberga memoria de la opresión como fuente de reconocimiento: memoria de la memoria –metamemoria– capaz de constituir la imagen de un porvenir utópico anárquico y realizable. Anárquico porque exige transformar lo establecido para existir, y realizable porque requiere recrear relaciones incluyentes entre humanos. Por esto, para Vermeren, la utopía es crítica, y esto significa, a partir de Abensour, “pensar contra”: un pensar contra el propio tiempo o a la inversa del propio tiempo, no en contra de algo o de alguien. De aquí que Vermeren acompañe al mentor en su manera de indicar que “la utopía es “persistente”, el heroísmo es “revolucionario”, la emancipación es “autoemancipación”, la democracia es “salvaje o insurgente” y la filosofía política es “utópica o utópico-crítica” (Vermeren, 2023).

²⁴ Cf. Vermeren, Patrice (2023). “El mapa del mundo y el ataúd de la utopía”, en esta obra.

Vermeren observa dos caminos de la utopía en nuestro tiempo y nos convoca a elegir uno, el de la “persistencia utópica” –que capta de Abensour–, en el que la utopía se convierte en “búsqueda [...] voluntarista y siempre renovada” en contra de la dominación, la servidumbre y la explotación implícitas en la “utopía de una sociedad cerrada, estática, negadora de toda temporalidad, pluralidad y singularidad de los individuos” (Vermeren, 2023). En estos dos caminos se entrecruza el desafío de vencer “la tiránica de la utopía totalitaria’ que impone su concepto de unidad integradora a todos y la necesidad de reivindicar la utopía emancipadora de dicha forma de unidad entre los humanos”.²⁵

Pensar contra, en otras palabras, será siempre un imperativo para el pensamiento revolucionario utópico, sostiene en definitiva Vermeren, pues “no es la utopía la que pone en marcha la acción democrática, sino la acción utópica la que crea su [propio] horizonte utópico. La capacidad de las luchas del presente y la acción colectiva son las que inventan el porvenir –im-posible” (Vermeren, 2023). Pensar contra significa, entonces, tomar en cuenta que la democracia es un espacio de confrontación antes que un sistema de acuerdos y principios, y que las líneas de fuga e inflexión que movilizan la tensión de este espacio son siempre cambiantes e imprecisas como verdades últimas, absolutas.

Corre en la misma dirección la propuesta de Paulo Henrique Martins, que agrega a esta crítica a la democracia el análisis de su pendiente posdesarrollista, cuya lógica intrínseca encontramos en la reproducción del sistema capitalista en el que aquella opera. Enrique Martins ve en esta pendiente, de un lado, el deterioro imparable de los recursos naturales como producto de las políticas de la colonialidad y su efecto sobre lo que aquí podemos llamar el sistema

²⁵ Siguiendo a Jacques Rancière, Vermeren entiende la utopía como doble espacio de transformación, el no-lugar de un lugar y el no-lugar de un no-lugar.

vida-sociedad y, de otro lado, observa el agotamiento del pensamiento desarrollista que buscó redefinir los modelos neoclásicos.²⁶

En esto convergen las precisiones de Vermeren al aludir a la utopía crítica para “pensar contra”, de Douailler y de Kisukidi al referirse a la emancipación del ser eurocentrado, o de William y de Reno al trazar una semblanza de la descolonización de las instituciones coloniales que afinan las estructuras del Estado construido en América Latina y, muy especialmente, en el Caribe antillano. E iría más lejos al decir que este “pensar contra” no pierde precisión conceptual, sino que se revigora al hacerla parte de la sensibilidad que subyace en la decolonialidad del pensar de Mignolo y en la crítica a la colonialidad del poder y de la raza que parte de Quijano.

De aquí que Henrique Martins sugiera la deconstrucción de la democracia imperante por ser esta una creación de la propaganda conservadora, oligárquica y del poder del colonialismo eurocéntrico e imperialista norteamericano ejercido sobre América Latina y el Caribe. Como lo encontramos en Abensour y en Rancière, esto no presupone abandonar la democracia, pero sí reclama la necesidad de un nuevo entendimiento en las relaciones sociales, un entendimiento que es catalogado, según Henrique Martins, como momento posdesarrollista de una democracia que se configura fuera de aquellos términos que garantizan la soberanía de la unidad de la razón eurocéntrica y que, en cambio, se forja dentro de principios que podrían asegurar un nuevo tipo de sociedad para todos. Podríamos hablar así de emancipar la democracia, decolonizar la democracia o de redefinir la democracia en términos posdesarrollistas.²⁷

²⁶ En otras palabras, Henrique Martins no ve la igualdad y la libertad como conceptos contradictorios e inconmensurables, en oposición a quienes los entienden como paradójicos.

²⁷ Así, el posdesarrollo conduce a un estado en el cual el “desarrollo” se desliga de los principios del sistema capitalista que le dieron origen (considerando como principios fundamentales la imagen metafísica de un tiempo lineal histórico, la colonialidad eurocéntrica, el utilitarismo económico y, agregado, el individualismo político que acompaña a las categorías anteriores en todo proyecto de construcción de Estado que opere bajo el aura del sistema capitalista). En otras palabras, el desarrollo se desprende de

Si Vermeren sugiere un ideal utópico al explicar la necesidad de pensar contra la democracia, Henrique Martins presupone un porvenir heterotópico ante la refundación del desarrollo.²⁸ El vocablo “heterotopía”, que originalmente encontramos en el filósofo francés Michel Foucault, ayuda a Henrique Martins a incorporar en su análisis las propuestas de movimientos sociales diversos, como el movimiento Foro Social Mundial de Porto Alegre, de 1981, que se inspira en la idea de que “otro mundo es posible”; los movimientos indígenas que enarbolan la idea del “Bien Vivir”; la idea de la convivialidad de Iván Illich; la idea de bien común de François Houtart; la del decrecimiento económico de Serge Latouche; la de la pluriversidad social y epistémica de Arturo Escobar; la de una ecología política de la diferencia de Boaventura de Sousa Santos; la ecología de Enrique Leff; o la idea antineoliberal del posextractivismo de Eduardo Gudynas.

En síntesis, como parte de una misma sensibilidad heterotópica, para Vermeren y para Henrique Martins, la decolonialidad, la emancipación, el antiutilitarismo y la crítica utópica, así como las fuentes de la renovación posdesarrollista, encuentran sus fuentes en América Latina y el Caribe, sin que se desdeñe por ello el reciente esfuerzo autocrítico que nace también en corrientes de pensar europeas y angloamericanas.

Consideraciones finales

Como lo podrá apreciar el lector, este libro explora la unidad subyacente en tres conceptos indispensables para entender el movimiento intelectual que define a América Latina y al Caribe en este tiempo: decolonialidad, emancipación y utopía. En la unidad sensible de

uno de los principales privilegios del capitalismo: el cálculo egoísta basado en la condición de maximización del producto y reducción de costos de producción.

²⁸ El utilitarismo se basa en la presunción de que los individuos son egoístas y pueden anticipar racionalmente el logro de sus objetivos. Esta presunción hoy en día extendida se encuentra en la base de la teoría de la elección racional (*rational choice theory*).

estos conceptos descubrimos la belleza de una utopía mayor: la creación de un sistema de relaciones sociales más justo y armónico que sea dominado por pulsiones de justicia, libertad e igualdad; de solidaridad y cooperación mutuas.

A través de la tríada decolonialidad-descolonialidad, emancipación y crítica utópica se abre el camino para combatir la hegemonía epistémica del conocimiento, el universalismo unitario y la exclusión social, económica, política y cultural. En otros vocablos operativa y estratégicamente útiles para impulsar la transformación social, esa tríada combate toda lógica o sentido que conduzca a excluir, borrar o elidir las formas de expresión de seres humanos por su carácter étnico-racial, de clase social, situación económica o de preferencia ideológica.

Como afirmaba al inicio de este escrito, no puede hablarse en este momento de una corriente única de pensamiento en América Latina y el Caribe, como tampoco de corrientes dominantes. Pero si seguimos el consejo de la historia, no podemos ignorar el riesgo de caer en la ortodoxia, el peligro de convertir la verdad y el conocimiento en discurso sin impulso práctico, político, transformador, o el acecho de la disolución y la división.

Sin embargo, no nos parece que las ideas expresadas aquí discurran por estos oscuros caminos. Más bien se observa en el oficio de la crítica, cada vez más generalizada, el labrar perfeccionador de formas ideales de justicia, libertad e igualdad. De allí el porvenir de una sabiduría colectiva que armoniza el desencuentro, reconcilia e integra.

En fin, los textos que he resumido a través de estas líneas pertenecen a autores de reconocida evolución intelectual, de pensamiento propio y bien intencionado. Todos han dedicado su vida al oficio de corregir entuertos de una historia impuesta o contada por otros, a combatir injusticias; a detraer utopías engañosas. Por esto, las premisas que extraigo de los textos aquí citados miran el contexto mucho más amplio de sus obras. Sin embargo, debo reconocer que la influencia de estas premisas y el esfuerzo con el que ellos mismos las

continuarán abonando desbordan la labor de cualquier síntesis o resumen, pues toda síntesis o resumen será siempre solo parte de una tarea mayor y también en desarrollo. La misma consciencia impone el deseo de pensar que todo lo aquí esbozado, sin lugar a dudas, continuará provocando y amonestando el porvenir de los más jóvenes.

Espero que estos escritos, así como los congresos y encuentros de debate filosófico y social que nos han unido, continúen inspirando la creación de un mundo mejor para todos los seres humanos, sin excepción.

Bibliografía

Central Autónoma de Trabajadores de la Argentina. (29 de mayo de 2021). ACTA. <http://www.agenciacta.org/spip.php?article9477>.

Crichlow, Michaeline y Northover, Patricia. (s. f.). Homing Modern Freedoms: Creolization and the Politics of Making Place. *Cultural Dynamics*, 3(21), 283-316.

Cugoano, Ottobah. (1999). *Thoughts and sentiments on the evil of slavery and other writings*. Penguin.

De Ayala, Felipe Guamán. (1980). *Nueva crónica y buen gobierno* (Vol. 1). Fundacion Biblioteca Ayacucho.

Douailler, Stéphane. (2021). Spectateurs, conteurs, traducteurs, ou lieux de l'émancipation chez Jacques Rancière [<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03252462/document>].

Dussel, Enrique. (1998). *Ética de la liberación: en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.

Dussel, Enrique. (2007). *Política de la liberación: historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.

García-Canclini, Nestor. (1990). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.

García-Peña, Lorgia. (2016) *The Borders of Dominicanidad: Race, Nation, and Archives of Contradiction*. Durham: Duke University Press.

Grosfoguel, Ramón. (enero-junio de 2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa* (4), 17-46.

Henrique Martins, Paulo. (2012). *La decolonialidad de América Latina y la heterotopía de una comunidad de destino solidaria*. Argentina: Ediciones CICUS/Estudios Sociológicos Editora.

López-Alves, Fernando. (2011). Los caminos de la modernidad: comparando a Europa y Estados Unidos con América Latina. *América Latina Hoy*, 57 (57), 51-77.

Mamani, Fernando Huanacuni. (2010). *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima, Perú: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI).

Marin, Louis. (1975). *Utópicas: Juegos de espacios*. México: Siglo Veintiuno.

Mccracken, Charles. (1998). Knowledge of the existence of Body. En D. Garber y Michael Ayers, *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy* (págs. 624-648). Cambridge: Cambridge University Press.

Mignolo, Walter. (2021). La clausura de las ciencias sociales. En P. J. Ortega, L. Artilles y C. Armenteros, *Decolonialidad, emancipación*

y utopía en América Latina y el Caribe. Santo Domingo: Editorial Global, Cátedra UNESCO de Ciencias Sociales, CLACSO, Archivo General de la Nación.

Mignolo, Walter. (noviembre-diciembre de 2019). Entrevista a Walter Mignolo (P. J. Ortega, entrevistador). Santo Domingo, República Dominicana: Editorial Funglode. <http://revista.global/revista-global-91entrevista-al-intelectual-walter-mignolo>.

Mignolo, Walter. (2003). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (vol. 18). Buenos Aires: Ediciones Akal.

Ortega, Pedro José. (2019). Entrevista a Walter Mignolo. *Global*, 16(91), 40-57.

Polo Blanco, Jorge. (18 de marzo de 2018). Colonialidad múltiple en América Latina: estructuras de dependencia, relatos de subalternidad. *Latin American Research Review*, 1(53), 111-125. <https://doi.org/10.25222/larr.243>.

Quijano, Anibal. (1999). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Dispositio*, 137-148.

Quijano, Anibal. (2014). *De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad y descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

Veloz Maggiolo, Marcio (1997). *Sobre cultura dominicana y otras culturas: ensayos*. Santo Domingo: Alfa y Omega.

Veloz Maggiolo, Marcio (2006). *Mestizaje, identidad y cultura*. Santo Domingo: Búho.

Victoriano-Martínez, Ramón Antonio. (2014). *Rayanos y Dominicanyorks: la dominicanidad del siglo XXI*. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.

Decolonialidad

La clausura de las ciencias sociales

Walter Mignolo

El presupuesto sobre el que construyo mi argumento es el siguiente: las ciencias sociales surgieron hacia finales del siglo XVIII y principios del XIX, y al surgir marcaron un aspecto fundamental, en la reconfiguración y la historia de la civilización occidental, de los principios y modos de conocer gestionados por la teología cristiana desde el Renacimiento. La quiebra de la hegemonía teológica comenzó y fue decisiva en el siglo XVIII, si bien sus antecedentes pueden rastrearse en la desobediencia epistémica de Galileo Galilei, quien constituyó los fundamentos de lo que serán, al correr de los siglos, las ciencias físicas o las ciencias de la naturaleza. Esta quiebra –o ruptura epistemológica– no tuvo ninguna importancia en otras civilizaciones mientras no fueron interferidas por la expansión invasiva de Occidente.

Pero no todo empezó en el siglo XVIII. Desde el siglo XVI y hasta mediados del siglo XVIII, la teología cristiana enmarcaba todos los ámbitos del saber. De ella se fueron desprendiendo poco a poco los saberes del orden físico y cosmológico –de la filosofía natural a las ciencias de la naturaleza– y del orden moral y político –de la filosofía moral y política a las ciencias sociales–. El momento de constitución de las ciencias sociales en Europa occidental –puesto que todo ocurrió entre Alemania, Inglaterra y Francia– fue consustancial con el auge

económico generado por la revolución industrial, el ascenso del Reino Unido y Francia en la expansión occidental en el planeta y la consolidación del pensamiento filosófico en Alemania. Distintas regiones y civilizaciones del planeta fueron ajustándose en distintos tiempos a los proyectos económicos, político-legales y epistémicos del corazón de Europa, como señaló Hegel en la introducción a sus *Lecciones sobre la filosofía de la ciencia universal* (Hegel, 2004). Pero esto fue posible debido a la primera expansión planetaria de España y Portugal desde el siglo XVI hasta mediados del XVIII, aproximadamente.

Una de las ciencias sociales es la ciencia política. Es de larga data y básica en la configuración del pensar y hacer estatal en Occidente. Derivada de *ta politeia* –la política–, término referido a la reflexión sobre la organización de la ciudad –*polis*–, mutó en la historia de Occidente y cambió ciudad por Estado, tanto el Estado monárquico al que se refería Nicolás Maquiavelo como el Estado burgués que codificó John Locke. La ciencia política fue creada como una rama de las ciencias sociales configuradas durante el siglo XIX (Gusdorf, 1971).

La filosofía política se ocupó fundamentalmente de la historia, las ciudades, las monarquías y el Estado secular en Europa. La geopolítica, término que surge hacia finales del siglo XIX y principios del XX, fue necesaria al afirmarse la expansión y control de los Estados occidentales a lo largo y ancho del planeta. La característica de la geopolítica es que el saber, el conocimiento, está afincado en Occidente –instituciones, lenguas, actores– y lo que concierne a la geopolítica está situado en el resto del planeta. La geopolítica surgió, sin emplear este nombre, en la escuela de Salamanca, fundamentalmente con los argumentos de Francisco de Vitoria en *Relectio de Indis*.

Fue necesario en su momento, a mediados del siglo XVI, construir argumentos morales cristianos para justificar y legitimar la posesión y desposesión de territorios en las Indias Occidentales o Nuevo Mundo, que era el nombre usado por la corona de España. Si bien el derecho internacional, que aquí surge, es una extensión de Aristóteles, es al mismo tiempo un desvío de la línea temporal y epistémica que unía a Grecia con la Europa cristiana del siglo XVI: es

el desvío del Atlántico, fundamental para la germinación del pensar decolonial, como veremos enseguida.

Igual ocurrió con la geoeconomía, término derivado de geopolítica. El saber económico canonizado está afinado en Occidente, y lo que se estudia está localizado tanto en Occidente –países desarrollados e industrializados– como en el resto del planeta –países subdesarrollados, economías emergentes–. Pero, claro está, mientras que estos términos son recientes –tanto geoeconomía como desarrollo y economías emergentes–, los fenómenos y relaciones de poder –epistémico, político, económico y cultural– son procesos que se originan en el siglo XVI. Por primera vez, en dicho siglo, un contingente de seres humanos –cuya autodefinición como tales será fundamental para jerarquizar a seres menos humanos– conoce la configuración continental y oceánica del planeta, que comienza a interconectarse y explicarse en la esfera cultural, geográfica, política, económica y cognoscitiva –epistémica–. Todas estas esferas son esferas de conocimiento. Es decir, cada esfera conlleva un nombre, prácticas correspondientes y articulaciones discursivas epistémicas.

Volvamos al concepto de geoeconomía. Lo introdujo Edward Luttwak al concluir la guerra fría. Si bien esta materia fue un capítulo especial de la geoeconomía desde el siglo XVI, la necesidad del concepto se debió a que, concluido el período soviético, comenzaba una etapa histórica en la que la disputa entre capitalismo y comunismo cedía paso al capitalismo sin disputa. Una economía global donde los Estados subdesarrollados dejaron paso a las economías emergentes. Al introducir el concepto, Luttwak lo hizo con una metáfora certera: “gramática del comercio y lógica de la guerra”, y vaticinó, al término de la guerra fría, que las guerras ya no serían militares, sino económicas y financieras (Luttwak, 1990). En realidad, la geoeconomía así definida no es nueva, sino el capítulo actual que comenzó a escribirse al final de la guerra fría y cuyos fundamentos se encuentran en los albores y mediados del siglo XVI, en el proceso de fundarse el patrón –o matriz– colonial de poder.

En aquel siglo –el XVI–, la gramática del comercio iba acompañada por la guerra militar. Con distintos avatares y trayectorias,

ambos, comercio y guerra militar, continuaron hasta la Segunda Guerra Mundial. A la guerra fría se la denominó así justamente por ser una guerra geopolítica y no militar entre los dos Estados imperiales –uno capitalista y otro comunista– que se disputaban el control del planeta. Hoy puedo decir que lo que estaba en disputa era el control del patrón colonial de poder en el interior mismo de la civilización occidental: capitalismo liberal y Estado comunista fueron dos erupciones del siglo XIX al romperse la hegemonía del cristianismo en sus dos alas, la católica y la protestante.

Al concluir la guerra geopolítica –guerra fría– con amenazas de guerra nuclear, era de prever que el capítulo siguiente no sería la paz sino otro tipo de guerra. ¿Por qué? Porque la economía de acumulación, explotación y despojo –capitalismo después de Max Weber y Lenin– necesita los beneficios, tanto económicos y financieros como políticos, de la guerra. Por eso, en realidad, las guerras actuales desde la invasión de Irak y todo el aparato retórico presidencial y más mediático desplegado en su entorno y desde entonces fueron y son geopolíticos: las sanciones actuales de Estados Unidos a Rusia, China e Irán son económicas y financieras, pero necesitan de una retórica geopolítica que las justifique. La retórica ya no es capitalismo frente a comunismo, sino democracia y libertad frente al despotismo y a la opresión. La geopolítica hoy ya no es retórica liberal frente a retórica comunista, sino una nueva retórica en torno a la imagen del terrorismo y de los Estados que están apoyando, según la retórica neoliberal o nacional –*America First*–, al terrorismo. La retórica acusatoria por parte de los medios masivos de comunicación del Atlántico Norte omite el adverbio “también”. No obstante, el control del saber y de los medios de comunicación permite que en la esfera pública los acusados sean condenados por los mismos crímenes que comete quien acusa (De la Cruz, s.f.).¹

¹ Cf. Sor Juana Inés de la Cruz lo había experimentado en su ámbito conventual. Es la misma lógica: “Hombres necios que acusáis a la mujer / sin saber que sois la ocasión de lo mismo que juzgáis”.

Si bien es cierto que Irán apoya a grupos clasificados como terroristas, “también” es cierto que Estados Unidos –y ya desde la presidencia de Barak Obama– apoya a otros grupos terroristas. En este caso, la guerra por el control político del Medio Oriente y de sus recursos económicos es una guerra mediática y, por lo tanto, geopolítica.

El argumento que estoy construyendo no se funda ni en las ciencias sociales ni en las humanidades, sino en el pensamiento decolonial y en la analítica del patrón colonial de poder. Veamos.

II

Las disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades –aunque también las de las ciencias naturales– son todas ellas consecuencia y resultado de la formación y transformación del patrón –o matriz– colonial de poder. Si bien las ciencias sociales emergieron en el siglo XIX, no surgieron de la nada, sino de la transformación de formas disciplinarias precedentes. A grandes rasgos, las ciencias sociales y las humanidades surgieron, por un lado, enfrentadas a las disciplinas teológicas y humanísticas reconfiguradas durante el Renacimiento europeo, y, por otro lado, instauraron el conocimiento secular frente a la teología y sus ramificaciones. De tal modo que la teología hoy, y por esa razón, tiene que enfrentarse con las ciencias sociales seculares (Milbank, 2009).

Por otra parte, y en la historia paralela que emerge con la primera expansión imperial/colonial, tenemos que “colonialidad” y “colonialidad del poder” son conceptos introducidos por Aníbal Quijano para dar cuenta de aspectos, dimensiones, procesos y diferencias de poder que las ciencias sociales tuvieron, y aún tienen, dificultad para pensar. La dificultad proviene del simple hecho de que ellas forman parte del patrón colonial de poder, son disciplinas fundamentales en la colonialidad del saber (Lander, Walsh et al., 2000). En consecuencia, comienzo por adelantar algunos detalles del patrón o matriz colonial de poder en el marco de las ciencias sociales y la comprensión

e interpretación del orden mundial que de ellos se derivan (Mignolo, 1992). Si bien Quijano es sociólogo por entrenamiento académico, su obra intelectual no es tanto –o no solo– académica, sino fundamentalmente decolonial.

Notemos también, en razón de la geopolítica del saber, que “colonialidad” es un concepto que surgió en el tercer mundo al finalizar la guerra fría. Por lo tanto, “geopolítica del saber” es también un concepto de decolonialidad derivado de “colonialidad”. Quijano “sintió” la necesidad del concepto en el momento en que la ficción que dividió el planeta en primer, segundo y tercer mundo perdía vigencia, pero no las memorias y emociones que marcaron a las personas tanto del segundo como del tercer mundo. Es decir, ciudadanos y ciudadanas de segunda y tercera clase en el orden mundial. De modo que si “colonialidad” es un concepto decolonial, lo es por la doble relación que lo sostiene: por un lado, el pensar decolonial se afianza en el concepto de “colonialidad” –colonialidad del poder, patrón colonial de poder–, y por otro, “colonialidad” solo existe en esta formulación en tanto concepto decolonial creado en el tercer mundo. Así como el concepto de “inconsciente” pierde consistencia fuera de los marcos del psicoanálisis que lo constituyó, la “colonialidad” pierde consistencia fuera de los marcos de la decolonialidad que la creó.

La decolonialidad –pensar y hacer decolonial– introdujo una opción entre las opciones disponibles en el momento de su aparición. Las opciones disponibles eran disciplinarias: religiosas e ideológicas –liberalismo, marxismo, conservadurismo–. Desde el primer momento de la expansión imperial/colonial de España y Portugal y la circunnavegación del planeta, la teoría política –de Platón y Aristóteles a Maquiavelo– tuvo una doble función. Esa trayectoria marcaba, por un lado, el comienzo de la fundación de Europa, hasta el momento más conocida por el territorio de la cristiandad occidental, y, por otro, marcaba la proyección de Aristóteles y Maquiavelo a las colonias por parte de los conquistadores y colonizadores. Las primeras naciones y las personas esclavizadas de África poco tenían que ver con estos pensadores y con la Biblia. Y, por cierto, no había ninguna

razón por la cual tuvieran que ver con ellos, lo cual no estaba mal, así debía ser. Pero estaba mal para conquistadores y colonizadores desde entonces hasta hoy. Es así que la geopolítica se funda con la instalación de la teoría política de Grecia a Florencia y del derecho internacional (Schmitt, 2006).

La geopolítica esquematiza y legaliza el mapa de acuerdo a los intereses de Europa. Es lo que Schmitt reconoce como un pensar y un hacer eurocentrados. El derecho internacional no es otra cosa que la legalización de los intereses y haceres de los Estados europeos imperiales en el resto del mundo. Estados Unidos continúa hoy ese legado.

No obstante, durante el siglo XVI las manifestaciones de descontento de los pueblos originarios no se hicieron esperar. Así como Aristóteles y Maquiavelo reflexionaron en torno a las praxis de su vivir –con varios siglos de distancia, uno en Atenas y otro en Florencia– y respondieron a las demandas de sus entornos y en esos entornos, igual lo hizo Guaman Poma de Ayala al componer su tratado de ética y política decolonial. Pero, a diferencia de Aristóteles y Maquiavelo, el tratado ético-político decolonial solo comenzó a circular entre los especialistas de historia colonial de América del Sur en la primera mitad del siglo XX, y alcanzó mayor difusión en la segunda mitad del mismo siglo (Ossio, 2008; Adorno y Murra, 1982).

No obstante, el tratado nos dice mucho más de lo que pueden ver las normas disciplinarias y los valores nacionalistas. Directa o indirectamente, el legado y el tratado de Guaman Poma de Ayala lo encontramos hoy en el resurgimiento de las organizaciones, escritos y escuelas de enseñanza superior –como Amawtay Wasi en Ecuador– (Sarango, 2013).² Y, sobre todo, en el legado que nos dejó Rodolfo Kusch de su visionaria lectura de Guaman Poma en uno de sus libros tempranos, *América profunda*, de 1961, que continuó en el ámbito de

² Cf. El pensar y hacer decolonial reemergieron en la creación de Amawtay Wasi, en Quito, en un largo y complicado proceso. Después de ser aprobada, el Gobierno de Rafael Correa la clausuró por no cumplir con los requisitos académicos estatales. Pues ese era el punto de Amawtay Wasi y de la opción decolonial. En este momento hay perspectivas de que el nuevo Gobierno permita su continuidad.

América –nunca Kusch empleó América Latina o Latinoamérica en el sentido filosófico en el que indagaba–. Agreguemos a la genealogía de la decolonialidad –pensar y hacer decoloniales– que la creación zapatista de “Los caracoles: Juntas de Buen Gobierno” nos recuerda el “buen gobierno” de Guaman Poma y mantiene vivos estos legados frente a la tradición continua del pensamiento político moderno y posmoderno tanto liberal como neoliberal, tanto marxista como neomarxista.

No sé, dudo que Guaman Poma haya leído *El Príncipe*, aunque los argumentos son paralelos e invertidos. Maquiavelo es defensor de las elites “elegidas”, mientras que Guaman lo es de las elites regionales –no del incanato– en el Perú colonial. Maquiavelo defendió los intereses de la aristocracia florentina; Guaman Poma los de su *ayllu*. Así, mientras Maquiavelo ocupa su sitio en el templo del pensamiento político moderno de Occidente, Guaman Poma desapareció por mucho tiempo y en este momento tiene el reconocimiento tanto de la academia como de pensadores y organizaciones indígenas que encuentran en su obra los gérmenes de un largo proceso decolonial (Adorno, 1989). Fuere como fuere, al titular su tratado *Nueva crónica y buen gobierno*, indica que entendía las relaciones entre la historia y la política en el marco de las ideas dominantes del Renacimiento europeo. Asumiendo su estatuto social de noble, introduce en su relato una conversación con Felipe III en la que le explica los puntos fundamentales del tratado que está escribiendo. Esta escena nos hace pensar que pudiera haber leído a *Don Quijote de la Mancha*, publicado en 1606. *Nueva crónica y buen gobierno* fue concluida y enviada hacia 1616.

Introduzco estas dos referencias inciertas, Maquiavelo y Cervantes, porque los vocablos del título elegido por Guaman Poma no nos remiten a la cultura andina y quechua ni en lo que corresponde a la “historia” ni al “buen gobierno”. Obviamente, el tratado estaba dirigido a los castellanos, al rey específicamente, y no a las gentes de su etnia, con lo cual no quiero decir que en los Andes no hubiera memoria y conocimiento de su propio pasado. Digo que los modos y formas

de preservar el pasado y asumirlo en el presente previo a la invasión hispánica no correspondían a lo que los castellanos denominaban y hacían con el concepto de “historia”. Ni tenían que corresponder: “historia” y “gobierno” no son vocablos universales, sino regionales, y se enmarcan en la historia cultural y de las lenguas de Occidente. Tampoco tenía por qué corresponder la organización del incanato con la organización castellana del virreinato.

El tratado de Guaman Poma ejerce una doble crítica, tanto de los castellanos como de los incas. Sin embargo, castellanos e incas no son criticados al mismo nivel. Guaman Poma afirma su fe cristiana y al hacerlo puede criticar la conducta anticristiana de los castellanos. Propone así una reorganización política del Tawantinsuyu, que en su propuesta suplanta el virreinato instalado por los castellanos, al mismo tiempo que reorganiza la estructura de gobierno del antiguo Tawantinsuyu. Tiene que acomodar en la estructura de gobierno a los castellanos, los musulmanes y los africanos, además de a los andinos. Por otra parte, en el centro del Tawantinsuyu ya no habrá un inca, sino que en su lugar estará el rey de España, en su momento Felipe III.³

El decir de Maquiavelo fue en su lugar. El de los castellanos y cristianos en Tawantinsuyu –y en Anáhuac y, desde entonces, en Asia y África– fueron decires fuera de lugar: decires imperiales en las colonias y decires imperiales sobre las colonias en los Estados imperiales. Pero también el decir de Guaman Poma y el de los pueblos originarios desde entonces devinieron en decires fuera de lugar porque perdieron el lugar que tenían en su territorio, pero no perdieron su fuerza, ya que, desde entonces, fueron y siguen siendo decires en la frontera: la frontera entre las praxis de vida que preservaron y las praxis de vida de diferente poder con que comenzaron a coexistir desde entonces (Mignolo, 1995). Así se ha construido el suelo de la decolonialidad, al margen de las ciencias sociales y las humanidades que constituyen decires moderno-coloniales en las excolonias y en

³ Cf. Guaman (referencia al volumen 3, que habla con el rey).

sus lugares de gestación –Reino Unido, Francia y Alemania– (Bourdieu, 1992).⁴

La política decolonial surgió por necesidad en la frontera que se habita desde entonces. Como consecuencia, las disciplinas –ciencias sociales y humanidades– son reubicadas en virtud de la emergencia del habitar las fronteras creadas por la diferencia colonial. Las fronteras no son ontológicas, son legales y filosóficas, y están marcadas por el diferencial de poder instituido por quienes –actores e instituciones– trazan las fronteras –geopolíticas, raciales, epistémicas, nacionales, estéticas, religiosas, entre otras– y por la emergencia del pensar y hacer ético-político que las denuncia. En este doble movimiento surgen las clausuras de las ciencias sociales implicadas en la creación y preservación de diferencias coloniales.

“Clausura” no quiere decir aquí que oficialmente se eliminen de un plumazo las ciencias sociales y las humanidades, se cierren de inmediato todos los departamentos de ciencias sociales y ya no se formen futuros doctorandos. “Clausura” quiere decir que la opción decolonial, que en este caso se manifiesta en la obra de Guaman Poma –y Otobah Cugoano, del que trataremos en las páginas siguientes–, introduce principios, conceptos y argumentos ajenos a los presupuestos, a las experiencias históricas y a las necesidades que instalaron las ciencias sociales en el proceso de consolidación de la civilización occidental. Adoptadas en las colonias, las ciencias sociales devienen fuera de lugar; pierden el suelo donde se gestaron y las praxis del vivir de sus gestores y promotores. La opción decolonial se constituye en el presente a partir no de las fuentes griegas y latinas que sostienen las ciencias sociales y las humanidades, sino de las fuentes que manan de las memorias y las praxis de vida locales –en el caso de Guaman Poma, los pueblos originarios–, interrumpidas tanto por la teología cristiana como por la filosofía y las ciencias –sociales y naturales– (Mignolo, 2014).⁵

⁴ Cf. Para entender esta afirmación baste leer la sección III de este texto.

⁵ Cf. Este argumento se desarrolló en este artículo con la intención de subrayar aspectos semejantes de las ciencias sociales en el sur de Asia.

Estas trayectorias son planetarias y diversas, pero todas ellas fueron interrumpidas por la interferencia expansiva de Occidente. Hoy están en pleno surgimiento. Lo que surge es la opción decolonial y el pensamiento fronterizo que gravita en las memorias largas no occidentales. En el continente asiático, los legados del pensar y hacer en la historia del pueblo chino fueron interrumpidos desde la guerra del Opio. Hoy, la energía del pensamiento de la civilización china resurge y, al resurgir como pensamiento fronterizo, nos propone maneras de analizar y comprender procesos tales como la iniciativa del cinturón y la ruta de la seda. Las explicaciones de este fenómeno que encontramos en las ciencias sociales se quedan a mitad de camino porque desconocen –es decir, no conocen y no quieren reconocer– las categorías del pensar y las energías del emocionar que habitan en la población china y en sus pensadores e intelectuales (Pelmin, 2018).⁶

III

Veamos un segundo escenario en el cual se gesta lo que hoy ofrece la opción decolonial y las fuentes que la alimentan.

Adam Smith, escocés, principalmente en su monumental obra de 1776 *La riqueza de las naciones* –que debería haber sido titulada “La riqueza de los Estados”–, reconocía en su argumento que no todos los escoceses ni los británicos disfrutaban del mismo modo la riqueza. Llevado por la buena fe que la emergente doctrina liberal había heredado de la moral cristiana, puso el énfasis en los aspectos positivos

⁶ Cf. El argumento parte de Confucio, no de Adam Smith. Sin embargo, no es un argumento decolonial sino desoccidentalizante: no cuestiona el desarrollo, sino que lo vuelca hacia un “desarrollo inclusivo”, o sea, el argumento “win-win” de Xi Jinping. Se dirá que esta es pura retórica. Si lo es, también lo es la del desarrollo salvaje y del desarrollo sostenible en la retórica de Occidente, los cuales son comunes en las ciencias sociales. El próximo paso, que no es objetivo de este argumento, será el de analizar las prácticas de desarrollo de las corporaciones occidentales –incluidas las de Canadá y Australia– y las corporaciones chinas.

de la moral y criticó las conductas amorales de sus congéneres en política y economía. Su argumento se construyó tanto sobre la “mano invisible” en el mercado que asegura el progreso de las naciones –debería haber dicho Estados– como sobre la supuesta conducta moral de dirigentes que ya había teorizado en su obra anterior: *The Theory of Moral Sentiments*, de 1759. La *mano invisible* estaría regulada, para Smith, por la buena conducta de inversores y dirigentes políticos apegados a buenos hábitos conceptualizados por el liberalismo. Smith confiaba en la moral y en que el bien común tendría prioridad sobre los intereses personales.

Smith no fue un economista, aunque ha quedado en la historia como el fundador de la economía política en Occidente. Fue profesor de filosofía moral, al igual que su gran maestro Francis Hutcheson y su amigo David Hume, que conoció más tarde. Hume no fue economista tampoco, sino un filósofo preocupado por la “naturaleza humana” y por la filosofía de las religiones. Ambas preocupaciones tenían prioridad en la época y la economía quedaba supeditada a la moral. Por eso Smith se ocupó de la economía en sus reflexiones sobre la naturaleza humana y la moral, es decir, su trabajo es fundamental para una teoría ética. *La riqueza de las naciones* no es un tratado que festeja el crecimiento y la riqueza, sino que reflexiona en torno a la naturaleza humana a partir de la economía en la creencia de que el crecimiento económico es necesario para la convivencia y el bienestar.

El asunto no es trivial, si bien hoy es ya un lugar común. La reflexión que conjuga ética y economía no se encuentra ni en la antigua Grecia, de donde surge el regionalismo europeo y su autodescripción de civilización occidental, ni tampoco en la antigua Roma, ni mucho menos en los siglos XVI y XVIII se dan en Europa reflexiones morales que se afinquen en la economía. Smith, en cambio, experimenta un momento álgido en Europa, que ve crecer sus arcas con las riquezas del Nuevo Mundo y con las compañías ya instaladas: la Dutch East Indies Company y la British East Indies Company, ambas fundadas a principios del siglo XVII. Todo ello había contribuido al crecimiento

de lo que era una incipiente burguesía, que se fue acentuando con el correr del siglo XVII. Sería difícil entender las preocupaciones y reflexiones de Smith sin tener en cuenta la Revolución Gloriosa a finales del siglo XVII y la obra de John Locke, que surgió y dio sentido a la naciente burguesía británica.

¿Por qué estoy contando esta historia? Porque en 1786 –algunos dicen 1787–, diez años después de ser publicada *La riqueza de las naciones* y 27 años después de publicado el libro *Teoría de los sentimientos morales*, Quobna Ottobah Cugoano publicó en Londres su por mucho tiempo olvidado y desconocido *Thoughts and Sentiments on the Evil and Wicked Traffic of the Slavery and Commerce of the Human Species*. Así como Guaman Poma proponía un modelo de buen gobierno –conociera o no a Maquiavelo, que le antecede, y seguramente no a Jean Bodin [1530-1596]– (Bodin, s. f.), Ottobah Cugoano propone un contundente argumento en defensa de la soberanía de las personas y condena el racismo que sostuvo la esclavización de seres humanos de África.

A diferencia de Guaman Poma, que experimentó su territorialidad invadida y desarmada, Ottobah Cugoano, nacido en 1757, fue capturado a los 13 años, esclavizado en el Caribe, llevado a Londres por su amo –Alexander Campbell– y liberado hacia 1577. Esto le permitió participar en las organizaciones de exesclavizados y por entonces ya libertos en Londres y, por cierto, estar al tanto de los debates y los escritos que en ese momento se escribían en torno a la “naturaleza humana” que preocupaba a muchos, entre otros a David Hume, amigo de Adam Smith. En ese ambiente, Ottobah Cugoano escribió *Thoughts and Sentiments*. Leído y discutido en su época y olvidado luego, resurgió en las últimas décadas del siglo XX debido al creciente interés, y necesidad, de académicos y académicas afrodescendientes de Estados Unidos por los “relatos de esclavizados” –*slave’s narratives*–. La obra de Ottobah Cugoano, sin embargo, se distingue de la mayoría de los relatos de su tiempo. Anthony Bogues, politólogo jamaíquino, destacó la originalidad de Cugoano (Bogues, 2003).

Para Boggles, el relato de Ottobah Cugoano conlleva un tratado ético-político –y yo diría decolonial– impensable e inalcanzable en la mente y en la pluma de los más abiertos y progresistas intelectuales británicos y europeos –de Hume y Smith, de Montesquieu y Rousseau–. Impensable por el simple hecho de que nadie que escribiera en Europa –principalmente en el Reino Unido constituido como tal en 1603– tenía en su haber la experiencia, la memoria y las huellas de la captura y del transporte por la “travesía del Atlántico” –*Middle Passage*–.

La originalidad de Ottobah Cugoano se destaca por la “novedad” con respecto a las publicaciones y los debates en Londres en la segunda mitad del siglo XVIII. David Hume, escocés como Smith, publicó en 1748 su clásico *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ampliamente leído y discutido desde entonces. Hume distingue dos tipos de filosofía: natural y moral. En esta segunda están las bases de lo que serán las ciencias sociales y humanas, por un lado, y las ciencias naturales, por el otro, dos siglos después. Cuando Adam Smith publicó *A Theory of Moral Sentiments* en 1759, las ideas expuestas por Hume son evidentes, como lo son un poco más tarde con la publicación de *The Wealth of Nations* en 1776. De amplia circulación y debate en la época eran también las ideas expuestas por Thomas Paine, nacido en Inglaterra. Tuvo un papel muy importante en la revolución de independencia y en la formación de los Estados Unidos de América del Norte. Su folleto *Common Sense*, publicado anónimamente, contribuyó a encender los ánimos revolucionarios e independentistas y a promover la idea de “libertad” (Paine, 1776).⁷ El concepto de “libertad” era un arma de doble filo: la libertad de los descendientes del Reino Unido en el Nuevo Mundo no implicaba, directamente, la libertad de los esclavizados africanos en el mismo Nuevo Mundo.

⁷ Cf. Paine argumenta a favor de un Estado constitucional que confronte la monarquía británica e, indirectamente, al Parlamento de las trece colonias gestionado por la monarquía británica.

Ottobah Cugoano así lo entendió y su tratado político decolonial aboga, no por la libertad, sino por la soberanía, que entiende no en relación con el Estado, sino en la relación entre seres humanos: ningún ser humano tiene derecho, argumenta Cugoano, a capturar, maltratar, explotar, comprar ni vender a otro ser humano.⁸ No fue por azar que tituló su relato/argumento con las palabras “pensamientos y sentimientos sobre lo diabólico de la esclavitud”. Sabía el peso de la palabra “sentimiento” en la filosofía moral de su tiempo. No sorprende que, al igual que el tratado de Guaman Poma no fue considerado en los debates sobre el mismo tema entre los letrados hispánicos del siglo XVI y XVII, el texto de Cugoano no fuera considerado ni discutido entre los intelectuales británicos del siglo XVIII. Immanuel Kant, que tanto admiraba a Hume, repetirá una observación de este, que dudaba de que el más inteligente de los africanos empatara con el menos inteligente de los británicos.

La diferencia colonial fue invisible también para Adam Smith. Él dedicó varias páginas al colonialismo, pero nunca entendió la colonialidad ni la diferencia colonial. No estaba tampoco ni en su horizonte –¿cómo podía verla si él habitaba los saberes que crearon y mantenían la diferencia colonial?– ni, por lo tanto, en sus intereses. Era consciente del colonialismo, pero no de la colonialidad. En su teoría de los sentimientos morales, anclados en su experiencia escocesa y en la de sus congéneres, escoceses e ingleses –y también de la Europa continental, la cual experimentó en sus viajes y residencia–, solo sentía y comprendía la mitad de la historia. Ottobah Cugoano la completó y la superó, puesto que pudo entender, habitando la diferencia colonial y la colonialidad, sus propios sentimientos y la ceguera de los sentimientos que habitaban los cuerpos tanto de esclavizadores como de intelectuales blancos, aun cuando eran críticos de la esclavitud. Cugoano sintió y entendió lo que Adam Smith no podía ni sentir ni entender. La crítica de la esclavitud en los escritos de intelectuales británicos y continentales no ponía en cuestión

⁸ Cf. Bagues, *op. cit.*

el concepto de “humanidad” ni las jerarquías entre seres humanos que daban por sentado. Sin embargo, los escritos de Adam Smith son constitutivos tanto para el liberalismo como para las teorías económicas del *laissez faire* y, por lo tanto, de disciplinas congruentes como las ciencias políticas, la sociología y la economía. Ottobah Cugoano, en cambio, es “una fuente” para las ciencias sociales. En este punto se pone en evidencia la clausura de las ciencias sociales y las aperturas que nos brinda hoy la opción –y el pensar y hacer– decolonial.

IV

Guaman Poma escribió su tratado ético-político decolonial en el virreinato del Perú, rodeado de peninsulares invasores y de libros que llegaban de la península –entre ellos los del dominico Bartolomé de las Casas y el jesuita José de Acosta– y que interferían con las memorias orales y los relatos orales manejando *kipus*, las dos fuentes de los haceres y del pensamiento andino, que el mismo Guaman Poma menciona como las fuentes de su *crónica* y su modelo de buen gobierno. Por su parte, Ottobah Cugoano, en Londres, estaba rodeado de esclavos, ahora libertos, y del intenso debate intelectual británico, en la segunda mitad del siglo XVIII, en torno a la moral, la política y la legislación, es decir, los principios y estructuras de gobierno.

Ottobah Cugoano, al igual que Guaman Poma, apeló a la teología cristiana para poner de relieve la doble moral –*double standard*– manifiesta tanto en la opción que ofrecía el cristianismo como en la que planteaba la filosofía moral secular en auge en Francia y en Escocia e Inglaterra. Esto es, ambos sintieron –poniendo énfasis en la filosofía moral y los sentimientos que tanto preocupaban a teólogos y pensadores seculares– la distancia de la retórica de salvación –renacentista e iluminista– y de buena conducta que ocultaba la colonialidad de la opresión y de la delincuencia legalizada. Guaman Poma no tenía la opción secular que tuvo Cugoano. De modo que queda pendiente la pregunta de la opción cristiana que empleó Ottobah Cugoano en

su argumento. Fuera como fuere, importa subrayar en mi argumento que ambos, Guaman Poma y Ottobah Cugoano, ponen en evidencia la diferencia colonial que ninguno de los letrados e intelectuales europeos progresistas podían ver porque no la sentían. Al poner en evidencia la diferencia colonial, ponen en evidencia la colonialidad del poder y, al mismo tiempo, inauguran la opción decolonial que coexiste con las ciencias sociales, ocupando ya un lugar que estas no pueden ocupar sin dejar de ser lo que son. Podrán las ciencias sociales ocuparse de los “contenidos” del colonialismo, pero ya no podrán ocuparse de introducir términos, principios y preguntas relevantes para la opción decolonial. Si así lo hicieran, como ya dije, dejarían de ser ciencias sociales para ser pensamiento decolonial indisciplinado. Mi argumento aquí apunta en esa dirección: la desobediencia y la liberación epistémico-decolonial.

Por esa razón, para intelectuales progresistas –ej., liberales– en el Reino Unido y Francia, la esclavitud era condenable, lo cual no implicaba que las personas de África y provenientes de África no fueran menos seres humanos. Para Ottobah Cugoano lo condenable era tanto la esclavitud como la trata de esclavos –sin importar su proveniencia– y, más aún, el racismo que convertía a los seres humanos en mercancías. Para Guaman Poma, en cambio, el mero comienzo del comercio de esclavos africanos no era tan claro. Además, esa no era su experiencia directa. Sin embargo, toda su crónica y buen gobierno están montados sobre la doble moral del cristianismo y la brutalidad de los conquistadores y, muchas veces también, de los misioneros castellanos. Las diferencias entre ambos, al mismo tiempo que la complementariedad de sus propuestas –surgidas de sus críticos argumentos de política decolonial–, son estas:

1. Guaman Poma derivó de su “nueva crónica” los principios organizativos para un “buen gobierno”. El buen gobierno consistía en una reorganización del Tawantinsuyu que respondiera a las condiciones políticas y morales derivadas del asentamiento del virreinato castellano sobre las ruinas de la

administración inca.⁹ Pero no solo inca, puesto que el Tawantinsuyu no fue inventado por los incas, sino adaptado y actualizado por ellos. El Tawantinsuyu es el “espíritu de las leyes” –para decirlo con la metáfora que Montesquieu usó para captar el espíritu político y moral de un pueblo y de su tradición– o del *nomos* de un pueblo –para decirlo en la interpretación de Carl Schmitt–.

2. Ottobah Cugoano derivó su propuesta de forma diferente, pero complementaria a la de Guaman Poma –sin tener ningún contacto, por cierto–. Lo “social” no era un vocablo común, o quizás era todavía inexistente, en las reflexiones sobre la política, la moral y las leyes. Las últimas correspondían al Estado y a las formas de gobierno. La primera y la segunda a la nación, al pueblo y a lo que –por falta de lo social– Baruch Spinoza –Benito Espinoza– nombraba “la multitud”. Guaman Poma proponía una reorganización del Estado –aparato formal para la gobernabilidad–, que no era ni monárquico –como lo era el virreinato hispánico– ni podía ya ser el Tawantinsuyu como había sido hasta entonces, puesto que, en los Andes, además de los pueblos originarios y los castellanos, había población africana y musulmana tanto de África como de Europa. Ottobah Cugoano proponía un concepto no-estatal de soberanía: ningún ser humano, sostiene, tiene el derecho de capturar, esclavizar y vender a otro ser humano. Esta concepción de la libertad ligada a la soberanía política y moral estaba ausente en todos los tratadistas y filósofos del Reino Unido y de Francia. También Jean-Jacques Rousseau había condenado la esclavitud en términos semejantes (Rousseau, 1762).

Su crítica a la civilización y a Gran Bretaña presupone este argumento. También Smith criticaba la inmoralidad de sus congéneres. Pero no es lo mismo. Smith no tenía privilegio sobre su crítica por ser

⁹ El autor presenta su crónica a Felipe III, edición de la Royal Library of Copenhagen.

escocés. Ni tampoco su crítica conlleva los “sentimientos” que habitan los argumentos de Ottobah Cugoano. Un botón de muestra para entender el diferencial enunciativo de un escocés crítico de la inmoralidad y el de un exesclavo africano en Londres es el siguiente texto:

But again let me observe that whatever civilization the inhabitants of Great Britain may enjoy among themselves, they have seldom maintained their own innocence in that great duty as a Christian nation towards others; and I may say, with respect to their African neighbours, or to any other wheresoever they may go by the way of commerce, they have not regarded them at all. And when they saw others robbing the Africans, and carrying them into captivity and slavery, they have neither helped them, nor opposed their oppressors in the least. But instead thereof they have joined in combination against them with the rest of other profligate nations and people, to buy, enslave and make merchandize of them, because they found them helpless and fit to suit their own purpose, and are become the head carriers on of that iniquitous traffic (Cugoano, 1999, p. 88).¹⁰

La diferencia colonial a la que me referí más arriba no es una diferencia ontológica. Esto es, las personas de África, las primeras naciones del Nuevo Mundo y los judíos y musulmanes expulsados de la península ibérica no son seres humanos inferiores. ¿Inferiores a qué y a quiénes? A quien tiene el poder de hacer creer que son inferiores a las personas que ejecutan el hacer creer, a las personas e instituciones que inventaron la clasificación y proyectaron una imagen

¹⁰ “Pero, de nuevo, permítanme observar que sea cual sea la civilización que los habitantes de Gran Bretaña puedan disfrutar entre sí, rara vez han mantenido su propia inocencia en ese gran deber como nación cristiana hacia los demás; y puedo decir, con respecto a sus vecinos africanos, o a cualquier otro al que puedan ir por el camino del comercio, que no los han considerado en absoluto. Y cuando vieron a otros robando a los africanos y llevándolos al cautiverio y a la esclavitud, no los ayudaron ni se opusieron a sus opresores en lo más mínimo. Pero, en su lugar, se han unido en combinación contra ellos con el resto de las otras naciones y pueblos derrochadores, para comprar, esclavizar y hacer mercancías de ellos, porque los encontraron indefensos y aptos para satisfacer su propio propósito, y se convirtieron en los principales conductores de ese tráfico inicuo”.

del concepto de “humano” de acuerdo a su propia imagen y conveniencia. Las clasificaciones no son “representaciones” de lo que hay, sino que proyectan sobre lo que hay la imagen de quien observa, de quien tiene la posibilidad y controla el conocimiento que impone la clasificación. La diferencia colonial es inventada para descalificar la diferencia que, a menudo, se disfraza de “diferencia cultural”. La diferencia cultural no lleva implícito el diferencial de poder que sí conlleva la diferencia colonial. La opción decolonial se funda en la diferencia colonial; las ciencias sociales, en cambio, se fundaron en la territorialidad que necesitó crear la diferencia colonial para asegurarse como civilización cristiana y occidental.

Paralela y coexistente con la opción que ofrecen las ciencias sociales, se levanta y crece la opción decolonial de la cual Guaman Poma y Ottobah Cugoano son dos pilares. Asumirse en ellos, en vez de asumirse en el canon de la filosofía social, natural y de las ciencias sociales y naturales –sin negar este canon, puesto que sostiene las ciencias naturales y sociales, la filosofía y, en fin, todo el saber y normas del saber institucionalizado en y por la civilización occidental–, no es tarea fácil. Es necesario, como lo señalara Quijano, dar dos pasos: desprendernos –*to delink*– y embarcarnos en reconstituciones epistémicas y estéticas –el sentir y el emocionar–. Para esto último es necesario decolonizar la estética para liberar la aestesis capturada y encerrada en la esfera artística. “Pensamiento y sentimientos” nos enseña Ottobah Cugoano; “nueva crónica y buen gobierno” aprendemos de Guaman Poma de Ayala. De allí a las “Juntas Zapatistas de buen gobierno” hay quinientos años y un paso ético-epistémico-político. Y de ambos a la “teoría social” que postula y propaga el feminismo comunitario andino hay un paso y una revuelta: el pensamiento y la teoría social escapan de las manos masculinas –blancas, indígenas o africanas, para limitarnos a las Américas– para ser apropiados, por el feminismo y sus ramificaciones, dentro del pensamiento y la teoría social decolonial y depatriarcal –como formula el feminismo comunitario– (Paredes,

2008a).¹¹ Todo ello no implica una correlación estricta entre género/sexualidad, etnicidad/racismo y ciencias sociales. Ello implica que la filosofía moral, el pensamiento y las teorías sociales y las ciencias sociales fueron inventados, regulados y basados sobre las experiencias de hombres cristianos y seculares, blancos, heterosexuales y europeos. Sin duda, las ciencias sociales no prohíben integrarse a ellas a quien no llene estos requisitos. Lo que está en juego es otra cosa: es el pensar y hacer decolonial y depatriarcal que surge de las energías, los sentimientos y el pensamiento de quienes piensan/pensamos, pero no nos sujetamos a regulaciones disciplinarias. Ahí, de nuevo, la clausura de las ciencias sociales y las aperturas de la opción decolonial/depatriarcal.

La propuesta de Quijano es una teoría social cuyo eje de reflexión e investigación no es “la sociedad”, sino el patrón colonial de poder. Julieta Paredes, por su parte, propone una teoría social cuyo eje no es “la sociedad”, sino el patriarcado. Pero no como una cuestión de género, sino del “espíritu” de los principios y estructuras de dominación. Ambas teorías sociales germinan y responden a diferentes necesidades. No pueden reducirse la una a la otra ni tampoco se trata de “relativismo cultural”. Ambas teorías sociales develan distintos aspectos de las estructuras de dominación tal como son sentidas y vividas por quienes las formulan. No se trata de relativismo cultural, sino de pluriversalidad, puesto que son dos de las varias teorías sociales que se enfrentan con los principios, instituciones, actores y creencias que operan sobre la base de la universalidad.

¹¹ Cf. En la presentación del libro se afirmó: “Enfatizan que el feminismo comunitario da cuenta del sistema de opresiones, el patriarcado, por ejemplo, que articula a todas las opresiones al racismo, al capitalismo y al género; a su vez, entiende que no se puede acabar con el capitalismo sin acabar con la explotación que viven las mujeres en una maternidad en soledad, si no se discute el trabajo en pago del cuidado en casa, entre otras cosas”. Plantean una teoría social (como la de Rousseau, por ejemplo), pero desde el feminismo comunitario.

V

Pues bien, estamos ahora en condiciones de volver sobre el título: “la clausura de las ciencias sociales y las aperturas de la opción decolonial”. El asunto no es nuevo. En verdad estuvo planteado en el artículo seminal de Aníbal Quijano –sociólogo de formación disciplinaria– (Quijano, 1992). En ese artículo, Quijano propuso tres movimientos simultáneos: el análisis de la fundación histórica y de las transformaciones hasta hoy de la colonialidad del poder, expresión abreviada de patrón colonial de poder. El patrón colonial de poder es, para decirlo pedagógicamente, como el inconsciente en el psicoanálisis: una compleja estructura y flujo de energía que no se ve, pero que “trabaja” en los organismos vivientes que en el vocabulario de la civilización occidental se generalizan con el sustantivo “humano” o “seres humanos”. El feminismo comunitario amplía en dos sentidos la propuesta de Quijano: pone énfasis en el patriarcado, pero no lo limita al género, sino que lo destaca como el sostén de la matriz colonial de poder. Y, segundo, pone en primer plano la praxis del vivir de mujeres indígenas no-heterosexuales y su fuerte capacidad de teorizar en el vivir y vivir en el teorizar. Las aperturas de la opción decolonial/depatriarcal son varias y variadas, y surgen de las experiencias que la retórica civilizatoria de la modernidad y las ciencias sociales han ignorado no como tema de “estudio”, sino como lugar de enunciación que construye los temas de estudio.

Las ciencias sociales –y en términos más generales, las ciencias humanas– ocupan un sector en la configuración, regulación y normatividad del saber en la civilización occidental. Con ello quiero subrayar que las ciencias sociales fueron construidas por, y son parte de, la civilización occidental y no de ninguna otra civilización, de las varias, en el planeta. Y, por cierto, los agentes e instituciones de la civilización occidental tienen el derecho de haberlas inventado, pero no tienen el derecho de asumirlas en su universalidad. De igual manera, los actores subalternos en las excolonias que las asumen en su

universalidad participan de las mismas limitaciones que sus creadores. No estoy ni celebrando ni criticando lo que ha sucedido y sucede, estoy simplemente señalando que las ciencias sociales desde la Ilustración y las humanidades desde el Renacimiento surgieron en un momento particular en la historia de Occidente y no en la historia de China, de Persia, de África o del Caribe. Todas estas regiones “recibieron” las ciencias sociales y humanidades en el paquete de expansión occidental.

Las ciencias sociales surgieron en la confluencia de dos caminos abiertos en el siglo XVIII en el proceso de secularización del conocimiento, enmarcado hasta ese momento por la teología cristiana –tanto católica como protestante–. La idea de “sociedad” y “social” no era un concepto común en las reflexiones en torno a la organización de individuos y de instituciones. El legado del concepto de *civitas* –de donde se deriva “ciudadanía” y “civilización”– anclaba, en el siglo XVIII, las reflexiones sobre la política y la moral –y sobre todo la moral–. La moral y la política exploraban los aspectos de las conductas, de las personas, mientras que la ley se ocupaba de cuestiones relacionadas con el Estado. Todo ello estaba enmarcado en el concepto de civilización, que la región de Occidente usaba para nombrar sus propias creencias. El progreso de la misión civilizadora era conducido por el Reino Unido y por Francia, y fue en estos países donde la filosofía moral y social floreció, y donde los conceptos de sociedad, de teoría social y luego de ciencias sociales florecían con la filosofía de “la razón pura” y la “fenomenología” en Alemania.

Para Adam Smith, “la riqueza de las naciones” era una cuestión de moral más que de economía o, mejor aún, la economía debía estar supeditada a la moral. De ahí que con anterioridad publicara una teoría de los sentimientos, como señalé más arriba. Para el barón de Montesquieu, en Francia, el espíritu de las leyes era una reflexión en torno a la organización del Estado. El vocablo “social” lo introdujo Jean-Jacques Rousseau en su célebre *Du contrat social* de 1762. En el vocabulario de Rousseau, “social” subsume lo que con anterioridad eran las esferas de la moral y la política en la conducta de las

personas. A partir de Rousseau, la noción de “teoría social” remite a toda investigación en la que la esfera de las personas que conforman la nación en la formación del Estado secular burgués subsume todo lo concerniente a lo social –la sociedad civil– y el Estado –las instituciones de gobierno–. Para Ottobah Cugoano, estas no eran cuestiones prioritarias. Tampoco los problemas de Las Casas y Sepúlveda eran cuestiones que preocupaban a Guaman Poma, excepto cuando interferían con su praxis del vivir –y las de su pueblo–.

Paralelamente a la filosofía moral en la que se enmarcaba toda reflexión en torno a la conducta de las personas, la filosofía natural enmarcaba toda reflexión en torno al cosmos, el planeta y los seres vivientes. Así como la filosofía moral fue transformándose en ciencias sociales, la filosofía natural se transformó en ciencia de la naturaleza. El concepto moderno –secular– de ciencia desplazó, en su credibilidad, a la teología. A partir de la Ilustración, y hasta nuestros días, la palabra “ciencia” ocupa un lugar privilegiado en la esfera del conocimiento y, por lo tanto, devino un modelo “deseado” para toda empresa de conocimiento y confiabilidad de lo conocido.

El ciclo de regulación del conocimiento y comprensión secular de lo social –sociedad civil y Estado– se encuentra hoy en su momento de clausura. Lo cual no quiere decir que las ciencias sociales cierren sus puertas de la noche a la mañana, por lo cual se suspenderían todas las actividades de investigación bajo tales normas e instituciones y se clausurarían también las becas y los programas de formación de futuros científicos sociales. No, no estoy diciendo esto. Las ciencias sociales continuarán, por cierto. Por clausura de las ciencias sociales me refiero a la instancia de apertura del pensamiento decolonial independiente e indisciplinado en relación con las normas, instituciones y principios de las ciencias sociales.

El pensar y el sentir decolonial es indisciplinado y su genealogía no se afina en la genealogía del pensar y sentir que ha creado la idea de civilización occidental y las normas de las disciplinas cognitivas –puesto que hay otros tipos de disciplinas–, sino que se afina en el pensar y hacer que surgieron y fueron motivados por la expansión

de Occidente y la descualificación de formas no occidentales de conocer. De manera que, si bien el pensar decolonial como concepto es reciente, su ejercicio surge en el momento en que surge la colonialidad y comienza a gestarse el patrón colonial de poder. Guaman Poma de Ayala y Ottobah Cugoano son, para el pensar decolonial, lo que Platón y Aristóteles son tanto para las teorías y las ciencias sociales en Occidente como para su adaptación en regiones no occidentales colonizadas por el saber occidental.

La opción decolonial como opción plena y llena, y no como “alternativa” a las opciones de las ciencias sociales, es opción por dos razones: una es que las personas formadas en lenguas, pensamientos y saberes no occidentales pueden dejar sus tradiciones de lado y someterse –de buena voluntad– a los saberes y reglas del conocer de las instituciones y lenguas imperiales occidentales. Esta es la opción de integración a las ciencias sociales –u otras esferas moderno/occidentales– en países no pertenecientes al Atlántico Norte –Reino Unido, Francia, Alemania y Estados Unidos–, y cuya recompensa es el reconocimiento. Por otro lado, las personas invadidas por los principios, normas y resultados del saber en Occidente pueden optar por resistir y, más aun, re-existir tanto en sus propias lenguas y saberes como en el esfuerzo por insertarse en las tranquilas aguas del saber occidental y de las experiencias –sentires, emociones– enmarcadas en este saber, en la frontera entre lo que eran antes de la invasión y lo que son a partir del momento en que los saberes y lenguas occidentales intervinieron e interfirieron en sus universos. Este es el momento en el que surge la opción decolonial: ya no se puede volver al pasado, pero tampoco se quiere el sometimiento a praxis de vida que no son las suyas/nuestras. El habitar la frontera y asumir la opción decolonial, la praxis del vivir, se traduce en pensamiento ético-político fronterizo. Esto nos han legado Guaman Poma y Ottobah Cugoano, y este es el legado que mi argumento intenta continuar. No los estoy “estudiando”, estoy pensando a través de su legado de la misma manera que otras opciones llevan a pensar y a vivir en el legado de Aristóteles, Maquiavelo o Adam Smith. Cuando el pensar fronterizo

desnuda y enfrenta a la colonialidad del saber, entonces pensamiento fronterizo y pensamiento decolonial se conjugan en una opción analítica y política que se desprende de las ciencias sociales y de las humanidades.

Ahora bien, como queda en evidencia tanto en Guaman Poma como en Ottobah Cugoano, el pensar –hacer, analizar, sentir, emocionar– decolonial entraña necesariamente el pensar fronterizo –o epistemología y hermenéutica fronteriza–. Aunque no todo pensar fronterizo queda enmarcado en el pensar decolonial. Al escribir aquí “epistemología” y “hermenéutica”, estoy yo mismo actualizando en mi decir el pensamiento fronterizo por la simple razón de que estoy usando vocablos enraizados en la filosofía occidental –no en la filosofía china o aymara, por ejemplo–, pero desnaturalizándolos: es decir, los estoy sacando de su lugar para situarlos en un lugar al que no pertenecen, pero que han contribuido a crear. De nuevo, Guaman Poma y Ottobah Cugoano lo tuvieron que hacer: es decir, pensar a partir de su sentir y de su emocionar, de las huellas en sus cuerpos de sus lenguas, memorias, formas de vida, emociones, sentires, de los cuales fue arrancado el uno –Ottobah Cugoano– y fue desarticulado el otro –Guaman Poma–.

La clausura de las ciencias sociales queda marcada en el momento en que surgen pensamientos, análisis y propuestas que emergen de necesidades y sentires ajenos a las necesidades y sentires de donde surgieron las ciencias sociales. Las ciencias sociales pueden “estudiar casos” y situaciones que pueblan los argumentos de Guaman Poma y de Ottobah. Lo que no podrán nunca hacer es “pensar” a partir de las experiencias de Guaman Poma y Ottobah Cugoano –y podríamos continuar con Mahatma Gandhi, Frantz Fanon y el zapatismo–. Las experiencias y sentires y necesidades de Adam Smith, el barón de Montesquieu, Jean-Jacques Rousseau, Karl Marx no son las mismas y no pueden extenderse ni extrapolarse. Ni los unos pueden ponerse en los zapatos de los otros, ni los otros en los zapatos de los unos. Se abre así el pensar decolonial y fronterizo que marca la clausura –los límites– de las ciencias sociales (Smith, 1999; Casimir, 2018).

Bibliografía

Adorno, Ronela. (1989). *Cronista y príncipe: la obra de don Felipe Guamán Poma de Ayala*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / Fondo Editorial.

Adorno, Ronela. y Murra, John. (1982). *Nueva crónica y buen gobierno*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bogues, Anthony. (2003). *Black Heretics, Black Prophets. Radical Political Intellectuals*. London: Blackwell.

Bourdieu, Pierre. (1992). Thinking About the Limits. *Theory, Culture and Society*, 02/1992, Vol. 9, Issue 1, p. 40.

Casimir, Jean. (2018). *Une lecture décoloniale de l'histoire des Haïtiens. Du Traité de Ryswick à l'Occupation américaine (1697-1915)*. Port au Prince: L'Imprimeur S.A.

Cugoano, Quobna Ottobah. (1999). *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery*. London: Pinguin Classics.

Gusdorf, Georges. (1971). *Les sciences humaines et la pensée occidentale*. Paris: Payot.

Hegel, Georg. (2004). *Lecciones sobre la filosofía de la ciencia universal*. Madrid: Alianza.

Lander, Edgardo. (Ed.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*.

Luttwak, Edward. (1990). From geopolitics to geo-economics: logic of conflict, grammar of commerce. *National Interest*, 20, pp. 7-24.

Mignolo, Walter. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13/29, pp. 11-20.

Mignolo, Walter. (2014). Spirit Out of Bounds Return to the East: The Closing of the Social Sciences and the Opening of Independent Thoughts. *Current Sociology*, 62/4, pp. 584-602.

Mignolo, Walter. (2015). Decires fuera de lugar. Sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción. En P. Gómez (Ed.). *Trayectorias de re-existencia. Ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, del sentir y del creer*. Bogotá: Facultad de Artes ASAB, pp. 73-98.

Milbank, John. (2009). *Teología y teoría social. Más allá de la razón secular*. Barcelona: Editorial Herder.

Ni, Peimin. (2018). The Silk Order: A Philosophical Perspective. Dialogue of Civilization Research Institute, march 26, 2018. [https:// doc-research.org/en/silk-order-philosophical-perspective](https://doc-research.org/en/silk-order-philosophical-perspective)

Ossio, Juan. (2008). *En busca del orden perdido*. Lima: Fondo Editorial.

Paine, Thomas. (1776). "Common Sense", consultado el 20 de abril de 2018. <http://www.ushistory.org/paine/commonsense/>

Paredes, Julieta. (2008). Hilando fino desde el feminismo comunitario. La Paz: LIFS. <http://mujeresdelmundobabel.org/files/2013/11/Julieta-Paredes-Hilando-Fino-desde-el-Fem-Comunitario.pdf>

Rousseau, Jean-Jacques. (2010). *Du contrat social ou principes du droit politique*. Paris: Reclam Phillipp.

Sarango, Luis. (2013). Pluriversidad Indígena Amawtay Wasi. <https://www.youtube.com/watch?v=uaTRLn8gVyI>

Schmitt, Carl. (2006). *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. USA: Telos Publishing.

Smith, Linda. (1999). *A descolonizar la metodología. Investigación y pueblos indígenas*. Santiago de Chile: Txalaparta.

Quijano, Aníbal. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13/29, pp. 11-20.

La criollización, la americanidad y el Caribe en un complejo mundo abierto

Michaeline Crichlow y Patricia Northover

Traducción: Carolina Armenteros

Este ensayo se alimenta del reciente texto que escribí con Pat Northover, *La globalización y la imaginación poscriolla: apuntes sobre el escape de la plantación* (Crichlow y Northover, 2009), el cual interviene en las discusiones sobre las prácticas socioculturales caribeñas recogidas bajo el título de “criollización”. Queremos hacer una serie de preguntas sobre la manera en que los discursos sobre la naturaleza de las formaciones culturales del “Nuevo Mundo” se dirigen normalmente a, o intentan analizar, el dominio espacial para localizar y delimitar las prácticas de criollización. Siguiendo a Henri Lefebvre, aquí el espacio es leído, de modo más general, como el espacio social, y no es reducible a la geografía, aunque los contornos de la geografía –por ejemplo, la topología, la posicionalidad y los parámetros de población– son críticos para comprender la producción de los espacios sociales. Comenzaremos nuestro ensayo ocupándonos del muy productivo artículo de Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein titulado *La americanidad como concepto, o las Américas en el sistema del mundo moderno*. Después proseguiremos con el principal grupo de preocupaciones que deseamos compartir aquí acerca de los límites de las maneras existentes de pensar sobre la naturaleza

de las culturas emergentes en los espacios del Nuevo Mundo, e indicaremos por qué creemos que el enfoque adoptado en nuestro texto presenta un marco analítico poderoso para deshacer los “nudos gordianos” y comprender los pliegues trágicos de la construcción de los espacios nuevomundistas.

¿El escape a la modernidad?

En la perspectiva de Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein, la resistencia de las Américas a las tendencias de la globalización del capital y del sistema interestatal no está necesariamente enmarcada en la reserva sociocultural de una historicidad tradicional bien arraigada, sino en el “escape a la modernidad”. Esta es una perspectiva importante; sin embargo, este “escape” parece ser interpretado, de manera demasiado limitada, como una necesidad histórica puramente pragmática, en vez de ser asumido como una historicidad más centrada en la creatividad. Que esta lectura es limitada es evidente dada su visión de que el “escape a la modernidad” sucedió principalmente porque las Américas no eran como las zonas periféricas de Europa, donde “la fuerza de las comunidades agrícolas existentes, y de sus noblezas indígenas, era considerable”, permitiéndoles enmarcar o estructurar su resistencia cultural en términos de una cierta historicidad (Quijano y Wallerstein, 1992).

Para Quijano y Wallerstein, y para muchos otros teóricos de las historias del Nuevo Mundo, por tanto, la destrucción extensa de las poblaciones indígenas de las Américas y, según esta lectura, la borradora de sus historicidades fabulosas y vividas obligaron al recurso masivo a una modernidad –higienizada y europea–. Todos los sujetos de las Américas fueron, por tanto, “forzados” a escapar del sistema existente de producción ideológica, cultural y económica que organizaba racialmente las poblaciones y prometía un progreso civilizacional lícito. Esto, por supuesto, permitió el ejercicio de varias desigualdades sociales y políticas al mismo tiempo que las nuevas

comunidades imaginadas estaban siendo “constituidas” para el espacio de la democracia liberal y la igualdad (Quijano y Wallerstein, 1992).¹ Según este argumento, más tarde, durante el período de la posguerra, cuando los Estados Unidos asumieron el mando de un poder global hegemónico, sus fundamentos ideológicos, culturales y políticos se convirtieron en parte integral de la economía moderna mundial. A pesar de los avances en la producción material, los principios de la “colonialidad del poder” siguieron predominando en este orden social reorganizado. De hecho, según Quijano y Wallerstein, parecía como si “la americanidad fuera la erección de una superposición ideológica gigantesca sobre el mundo moderno. Estableció una serie de instituciones y visiones del mundo que sostuvieron el sistema e inventó todo esto en el crisol americano” (Quijano y Wallerstein, 1992, p. 552)

Mientras que el análisis anterior conlleva una cierta borradura de los grados de libertad o de diferencia que están en juego en la “cartografía del presente” hegemónico, subraya, sin embargo, el papel que jugaron los Estados Unidos al invertir en una nueva dinámica de poder en la región, y de esta manera apunta a los cambiantes procesos modernos de espacio y tiempo. En otras palabras, introduce algo que ni Sidney Mintz ni Richard Price ni muchos otros caribeñistas consideran crucial para la narrativa de la criollización, es decir, su temporalidad dinámica y su historicidad fundamentalmente política. Sin embargo, iremos más allá para argumentar que no es una historia singular de poder hegemónico la que está siendo escrita aquí, sino una que abarca temporalidades múltiples y modalidades enredadas de poder y producciones culturales que reflejan lo que Michel-Rolph Trouillot refirió como “procesos de creación selectiva y lucha cultural” en su descripción del “milagro de la criollización”. Creemos que estos milagros de la criollización han sido y están siendo hechos más

¹ Consideren que la parte estadounidense de las Américas “fue el primer Estado del sistema moderno en representar la segregación formal, al igual que el primer país en aparcar a los americanos nativos en reservas”.

allá de la hegemonía de las plantaciones, incluso si el criollo mítico y las cuerdas umbilicales del viejo mundo han sido enterrados allí.

Las interpretaciones de los procesos de criollización que ofrecemos aquí, ciertamente, limitarían el sentido en que uno puede proponer un “fuera” –absoluto– a aquellos implicados en esta incipiente modernidad después de ser atrapados en el vórtice violento de su formación. Sin embargo, aunque las historias fueron quebrantadas, al igual que los anteriores hábitats, en la formación de las Américas, esto indujo a métodos culturalmente innovadores para hilvanar tiempos, espacios y cuerpos en las articulaciones complejas de “dentros” modernos y otros lados imaginados, lo que ha marcado o levantado el plano de espacios –sociales– y los “tiempos de enredo” de Mbembe. En otras palabras, para extender la intuición de Bell Hooks en su texto *Anhelo: raza, género y política cultural* (Hooks, 1999), uno podría interpretar la criollización como un proceso de lucha cultural realizado como una práctica estética y un proceso político de “desenfrenada fabricación de edredón” para recuperar el sentido de uno mismo, del lugar de uno y de la estructura de la comunidad humana (Hooks, 1999). De esta manera, la criollización como proceso profundamente político impulsa los espacios diversos y frecuentemente promiscuos, al igual que las prácticas socioculturales que estaban siendo producidas por procesos de desarraigo y regreso a casa en el contexto del espacio moderno. Estas prácticas introdujeron posibilidades de contestación –sin importar cuán parcialmente fueran ejercidas– con el objetivo de enfrentar el futuro de estos espacios y lugares atlánticos.

Dada, pues, la naturaleza parcial y fragmentaria del engendramiento del Nuevo Mundo, estos espacios tienen recursos para proyectar los imaginarios poscriollos, es decir, “deseos agitados de hacer novedad” y “esperanzas para llegar a otro futuro no presente, y lograr un espacio y lugar diferente” (Crichlow y Northover, 2009., p. 17).

Revisitar la cuestión de la criollización: escapar a antiguos binarios y trazados de mapas

Como ha sido subrayado maravillosamente por Kathleen Balutansky y Marie-Agnès Sourieau en la introducción a su texto publicado en 1998, *La criollización caribeña*, los ricos y contendientes discursos sobre el Caribe, en su mayoría, han tendido a tratar la criollización como un grupo de experiencias y prácticas emergentes que fueron fundamentales para la creación de nuevas relaciones, lenguas, identidades socioculturales y “visiones de liberación, redención y transcendencia” (Balutansky y Sourieau, 1998, p. 3). En relación con estos discursos, el argumento de nuestro libro depende de un proyecto diseñado para redirigir los términos de los debates sobre la criollización hacia maneras que hablen de los viajes para la remodelación del ser, de los tiempos y de los lugares en el entrelazamiento de procesos globales y locales.

En particular, queremos extender la noción de la criollización fuera de su escenario excepcional para explorar sus circuitos en los mares densos de las historias del mundo presente. Nuestra meta no es desechar *la idea del enraizamiento rizómico* en el Caribe, sino más bien tratar la construcción de esos fundamentos de manera relacional, es decir, como articulaciones de espacios y personas, cuyos lugares de enunciación y prácticas socioculturales han sido localizados en un marco global de enredo –para decirlo así, el poder moderno y sus sujetos– como autonomías contestables y al mismo tiempo inseparables. Esta reposición de los discursos de criollización abre la posibilidad de explorar el Caribe de un modo no comprometido por lo que Irit Rogoff llama “tres modelos verdaderamente pesados: las imposiciones de la geografía, la situación geográfica; el Estado-nación y la identidad local; y los legados del colonialismo que establecieron una oposición binaria entre los poderes coloniales” (Rogoff, 2003, p. 102).

Podríamos quizás también añadir a esta lista una cierta preocupación por la lingüística criolla como un nodo definidor casi exclusivo para hacer apropiadamente los espacios criollos. Por ejemplo, aunque Mintz reconoce la criollización como un proceso emergente que anuncia una temporalidad productiva de espacios y tiempos modernos o, como sencillamente dice, “la criollización modernizó al pueblo caribeño” (Mintz, 2010, p. 204), parece querer aferrarse a criterios reductivos para comprender los nodos de esta compleja criollización de cambio y transformación cultural. Así pues, aunque siempre citan la formación de nuevas culturas e instituciones en las afro-Américas, Mintz, al igual que Price, se adhieren con perseverancia a una limitación estructural del espacio-tiempo de tal proceso. De hecho, en su trabajo más reciente, *Ancient Colonies*, Mintz reitera la importancia de estimar un proceso de criollización al referirse a la formación de las lenguas criollas (Mintz, 2010). Estas lenguas criollas pueden encontrarse en las colonias más antiguas de Jamaica y Haití, al igual que en Antillas Menores como Martinica, Santa Lucía, Dominica y Guadalupe. De hecho, ese giro lingüístico es tan crucial que permite la autenticación experta de los procesos de criollización y es el motivo por el que Mintz, al referirse al Caribe hispano, duda de que los procesos de criollización de hecho ocurrieran allí ya que, a su modo de ver, ninguna lengua criolla se desarrolló ahí. Ni los puertorriqueños ni los dominicanos jamás desarrollaron un español criollo. Esto recompone binarios de relaciones de identidad que pueden ser estratégicos, por supuesto, como en el movimiento cultural *créolité* que surgió en Martinica, pero en su texto Mintz parece eludir llanamente la complejidad del uso del lenguaje y no toma en cuenta cómo incluso las lenguas coloniales representan un contexto para las luchas sobre el significado en el Caribe hispano o en otros sitios. Ciertamente, la contestación de la colonialidad del poder en la región, como es recogida por el uso retórico de las lenguas coloniales en la poesía de Césaire, o a partir de registros de oralidad, señala la dificultad insoluble de localizar una cultura única u homogénea en la lengua, como han enfatizado autores posestructuralistas como

Gayatri Spivak y Homi Bhabha. Esta extraña distinción o, mejor dicho, esta métrica híbrida de criollización se asemeja, pues, a lo que Sylvia Wynter llama, en un contexto diferente, “confundir el mapa con el territorio” (Wynter, 2006).

De este modo, en lugar de reconfigurar debates agotados sobre la identidad “criolla” propiamente dicha, construcciones que están inevitablemente enredadas en esencialismos y que ocultan una perspectiva sobre la “cultura” como posesión y producto final, nuestro enfoque consiste en explorar la identidad como *algo profundamente incoherente*, al igual que críticamente pragmático, a base de localizar las experiencias caribeñas como un lugar enredado y un portal. Ver la “criollización” de esta manera requiere una visión de estas experiencias desgarradas como “estados liminares” y una “entrada al limbo”, como Wilson Harris sugiere, es decir, como una criollización agobiada por las posibilidades que los umbrales espaciales ofrecen para experimentar la transformación liminal (Harris, 1995). Es, de hecho, a través de este “ritual de cruce” violento que aquellos cuyas vidas han estado en juego en el presente tratan de rehacer las incoherencias de las cosmologías de la presencia a través de una forja más o menos abierta de los procesos del Nuevo Mundo, los cuales dependen de una política de espacio y lugar y, en efecto, de una *poétique de la relation* o “poética de la relación” (Glissant, 1997).

¿Puede, entonces, la idea de culturas criollas y procesos de criollización seguir estando vigente incluso cuando no hay plantaciones del tipo que fue central para el nacimiento de la economía mundial del Atlántico, de sus sistemas diferenciales de producción económica y cultural? En una palabra, sí, ya que nuestro argumento para definir la criollización como un proceso liminar se centra en trazar las rupturas y contornos de los espacios sociales modernos, de las matrices culturales y las racionalidades políticas que surgieron en la violencia del expansionismo imperial europeo. ¿Pero vamos a cometer el mismo error que los teóricos del Nuevo Mundo, quienes en las eras de las posplantaciones recurren a conceptualizar las corporaciones multinacionales como nuevos tipos de plantaciones, oscureciendo

de esta manera la novedad en la economía de las cambiantes relaciones sociales y de las direcciones cambiantes de subjetividades? (Girvan, 1975). Una estrategia intelectual de este tipo es cuestionable, pero su interés obstinado en los espacios de poder que constriñen e inhiben a los pueblos diversos –pero especialmente a los cuerpos abyectos ‘típicamente afrocriollos’ atrapados en el crisol de espacios del Nuevo Mundo– merece seria consideración. Sin embargo, uno también debe pensar en los espacios económicos dinámicos a través de vidas/culturas que son vividas, así como en las tecnologías de la globalización y las culturas criollas que continúan evolucionando, aunque arraigadas y enrutadas a través de las estructuras y las constricciones de la plantación –y el Atlántico negro– en un proceso en devenir (Hall, 1990). Incluso cuando uno narra las historias de horror de los haitianos, particularmente de los trabajadores de caña en la República Dominicana, ¿puede uno decir que funcionan dentro de complejos reconstituidos de plantación transatlánticos, sabiendo que aquellas primeras plantaciones tenían una conexión transnacional y mercantil que está ausente hoy en día?, ¿sabiendo que los regímenes de azúcar del pasado ya no existen? De igual manera, ¿están los haitianos en la República Dominicana experimentando el mismo tipo de régimen político de esclavitud que sus antepasados?

No. Universalizar las instituciones políticas o económicas de una condición global anterior –una que ataba al ciudadano y al lugar a lo global de manera más vigorosa y dominante– es rehusarse a examinar la dinámica histórica de la situacionalidad, las racionalidades y realidades de la forma de Estado dominicano, y negar la manera en que el presente está también implicado en innovar sobre elementos basados en gran medida en el pasado (Pons, 1986).² Es una falta de reconocimiento estática de las particularidades de la imaginación racial en la historia dominicana, las cuales están compuestas o incorporadas a través de sistemas mundiales abiertos, dinámicos y relacionales. Ciertamente es mejor pensar también en los vínculos

² Cf. Un punto ignorado por Frank Moya Pons en su reporte comprensivo.

entre el pasado y el presente como un “tiempo de entrelazamiento” (Mbembe, 2001). Esta idea, ofrecida por Achille Mbembe en su análisis de las realidades políticas contemporáneas africanas, se refiere a un tiempo que no es una continuidad cronológica, sino una “serie de momentos, prácticas y símbolos descosidos que enhebran las relaciones históricas entre acontecimientos y narrativa” (Trouillot, 1997, p. 146).³ Como apuntamos antes, adoptamos este concepto para comprender mejor la temporalidad de los nodos del condicionamiento contemporáneo criollo del Caribe.

La pregunta, por tanto, es la siguiente: ¿por qué en estos tiempos globales persisten las prácticas y expresiones criollas particulares? (Derby, 1994). ¿Sigue siendo útil imaginar que la criollización es una cosa centrada en la plantación o caribeña? En un contexto de pos-plantación, ¿qué les sucede a los procesos de criollización? ¿Cuán criollos son los caribeños rurales para quienes la música *country* y occidental se ha convertido en la materia prima de su localismo? ¿Cómo podríamos conceptualizar esta absorción de formas “externas” que expresan deseos y necesidades locales? ¿Cómo se puede comprender el poder dentro de este contexto? ¿No ha de continuar este resurgir de la criollización bajo circunstancias diferentes?

Hacia una redefinición productiva de los estudios de criollización

Al ocuparse de este tipo de preguntas, nuestro trabajo privilegiaría una visión más compleja de la criollización. Abogamos por una perspectiva que abarque un espacio global más amplio para comprender la conciencia caribeña criolla más allá del Atlántico negro y que al mismo tiempo sea, sin embargo, consciente de los límites

³ El concepto de la autenticidad, aunque discutido en un contexto diferente de los sentidos del propuesto parque temático de Disney sobre la esclavitud, es prominente en este contexto.

de espacio-tiempo y del *habitus* a las cadenas de las “libertades” modernas. Repensar la criollización significa que incluso cuando pensamos en el lugar como una ubicación distinta, también tenemos que pensar críticamente en la manera en que ha llegado a ser enredado en diferentes relaciones que pueden emanar de otros lugares. En otras palabras, en este caso, el repensar las prácticas caribeñas socioculturales contribuye no solo a comprender la región como una ubicación particular, sino que la particularidad de esta nos permite localizar sus dimensiones globales. En virtud de esta relacionalidad, proponemos la productividad del concepto de criollización para comprender los procesos de nuestro ser-en-el-mundo criollo de manera relacional, y de esta manera más allá de las Américas y, por último, del Atlántico. También sugerimos que la visión que proponemos de la criollización como una relacionalidad peculiar en un proceso liminal produce una manera para que los estudiosos puedan repensar el lugar más allá de los lugares físicos y a su vez problematiza el hacer-lugar. La noción de *lugar* aquí se nutre del concepto heideggeriano de *lugar* como la capacidad de estar presente.

La criollización como proceso de una proyección histórica particular de poder-cultura en el Caribe y en las Américas en general, en el contexto de la esclavitud y de la servidumbre atlánticas, le da al Caribe dentro de las Américas su carácter histórico-cultural especial y único. Como ha sido observado por varios estudiosos, el Caribe fue central para forjar la economía atlántica moderna a través de su papel como productor de azúcar con esclavos africanos que estaban acostumbrados a reemplazar a las poblaciones indígenas, cuyo número iba desapareciendo astronómicamente a causa de los desastres gemelos de la violencia racial y las enfermedades europeas. A los africanos desplazados se les unieron más tarde los sirvientes hindúes y otros migrantes portugueses, chinos, javaneses, judíos y árabes del Oriente Medio, y si, como Charles Wagley, incluimos a Brasil, particularmente su sección noreste, también japoneses. Todos ellos sirvieron de una manera o de otra a la industria esclavista del azúcar

en la “América de las plantaciones” (Wagley, 1988).⁴ Cualquier avance en el estudio de la criollización requerirá, por tanto, una investigación de los contextos históricos, espaciales y etnográficos que anclan estos procesos de “lucha cultural selectiva de creación” y una investigación de las interdependencias complejas que los forman.

Nuestro argumento, por tanto, descansa sobre la idea de que uno necesita complicar los procesos involucrados en la formación de la región caribeña dentro de la economía atlántica a través de análisis que enfatizan *los espacios relacionales* de las relaciones estratégicas de poder que están enclavadas en el hacer de los lugares, tal como Dale Tomich subrayó (Tomich, 2004, p. 102). Ya que aquello por lo que Tomich aboga en último lugar es por un *método* basado en la “historia espacial” que interrogue cómo lugares como el Caribe estaban siendo constituidos complejamente y ciertamente formaban parte del proceso de la constitución mutua y las historias *enredadas*. Estas realizaciones históricas complejas, por tanto, involucran el prestar mucha atención a las múltiples corrientes de influencias espaciales que han nutrido inquietantemente las “memorias vivientes” de los pueblos caribeños (Gilroy, 1993, p. 198) y sus imaginaciones poscriollas a medida que negociaban y luchaban por los espacios del poder moderno, así como las configuraciones y calibraciones de sus “grados de libertades” (Scott, 2005, p. 6) y lugar(es) en el tiempo.⁵

⁴ El concepto de la *América de las plantaciones* fue acuñado por Wagley (1988). Según Wagley, “esta esfera cultural se extiende espacialmente desde más o menos la mitad de la costa de Brasil hasta Las Guayanas, a lo largo de la costa caribeña, por todo el Caribe y hasta los Estados Unidos (el sur)”. En el esquema de Wagley, el resto del Nuevo Mundo comprende otras dos esferas culturales: Euro-América e Indo-América: “reflejando el carácter de las razas dominantes”. El concepto es también fundamental en Beckford (1972, p. 18).

⁵ Nos referimos aquí a la idea de la libertad de Rebecca Scott, que enfoca las maneras en que la libertad fue construida dentro de las restricciones presentes enfrentadas por los pueblos de color de Luisiana y Cuba. Al apropiarse de esta frase utilizada por los físicos, Scott la utiliza metafóricamente. En sus palabras, la frase “ayuda a comunicar la manera en que dos sistemas generalmente similares pueden evolucionar con el tiempo hasta convertirse en estados finales dramáticamente diferentes [...]. Incluso si las condiciones iniciales son comparables, y aunque los procesos de cambio en sí puedan ser vistos como gobernados por la causalidad contra un fondo similar, la

Tales corrientes múltiples de procesos de adaptación creativa y lucha cultural están atrapadas, pero van más allá de las rutas diaspóricas fijas que encuentran en el Atlántico negro o en algunas identidades étnicas similarmente derivadas. Y dependen, de modo más general, de contextos históricos, espaciales y etnográficos particulares, y de sus dotaciones de necesidades y contingencias, recursos y restricciones, coyunturas y disyunciones, que forman y permiten diferentes *modalidades transaccionales* de “sujeto-siendo-en-el-mundo” en diferente/s lugar/es y momento/s en el tiempo. Estos énfasis en los enredos de y en la multiplicidad de los procesos históricos emergentes que los discursos de la criollización han tratado de interpretar y desenmarañar nos han llevado a abogar, como Tomich, por un método analítico que “presente un enfoque unificado, multidimensional y relacional” (Tomich, 2004, p. 102) en la historia espacial de la criollización.

En resumen, pues, la naturaleza de los procesos modernos de criollización y la *política del hacer lugar(es)* serán expresiones de políticas de “creación selectiva y lucha cultural” históricamente contingentes, estratégicas, complicadamente enredadas y situadas para definir o expresar lugar(es) y, de manera relacional, la presencia, así como para producir espacios y sus pliegues en el presente e, igualmente, para engendrar novedad –es decir, espacios poscriollos– en el mundo.

evolución a través del tiempo posee ciertos grados genuinos de libertad”. Esto puede constatarse en Scott (2008, p. 6).

Bibliografía

Balutansky, Kathleen., y Sourieau, Marie-Agnès. (1998). *Caribbean Creolization: Reflections on the Cultural Dynamics of Language, Literature and Identity*. Florida: Florida University Press.

Beckford, George. (1972). *Persistent Poverty: Underdevelopment in Plantation Economies of the Third World*. Oxford: Oxford University Press.

Bigo, Didier. (s. f.). *Frontières,, territoire,, sécurité, souveraineté*. <http://www.didierbigo.com/documents/frontTerrSecSouv2010.pdf>

Blériot, Laurent. (2005). Les départements et régions d'outre-mer : un statut à la carte. *Pouvoirs* (113), p. 58.

Braibant, Guy. (2002). Le passé et l'avenir de l'administration publique. *Revue française d'administration publique* (102), pp. 213-221.

Crichlow, Michaeline y Northover, Patricia. (2009). *Globalization and the Post-Creole Imagination: Notes on Fleeing the Plantation*. Durham, NC: Duke University Press.

Derby, Lauren. (1994). Haitians, Magic, and Money: Raza and Society in the Haitian Dominican Borderlands, 1900-1937. *Comparative Studies in History and Society*, 36, pp. 488-526.

Diémert, Stéphane. (2005). Le droit de l'outre-mer. *Pouvoirs* (113), pp. 101-112.

Gilroy, Paul. (1993). *Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Giraud, Michel. (2005). Revendication identitaire et "cadre national". *Pouvoirs* (113), pp. 89-100.

Girvan, Norman. (1975). *Aspects of the Political Economy of Race in the Caribbean and in the Americas*. Mona, Kingston: ISER.

Glissant, Édouard. (1997). *Poetics of Relation*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Hall, Stuart. (1990). Cultural Identity and Diaspora. En J. Rutherford, *Identity: Community, Culture and Difference*. London: Lawrence and Wishart, pp. 225-237.

Harris, Wilson. (1995). The Limbo Gateway. En B. Ashcroft, G. Griffiths, y H. Tiffin, *The Post-colonial Studies Reader*. Londres: Routledge, pp. 378-382.

Hooks, Bell. (1999). *Yearning: Race, gender and cultural politics*. Boston: South End Press.

Mbembe, Achille. (2001). *On the Post-Colony*. Berkeley: University of California Press.

Mintz, Sidney. (2010). *Three Ancient Colonies: Caribbean Themes and Variations*. Boston: Harvard University Press.

Moya Pons, Frank. (1986). *El batey: estudio socioeconómico de los bateyes del Consejo Estatal del Azúcar*. Santo Domingo: Fondo para el Avance de las Ciencias Sociales.

Peyrat, Didier. (1999). *Le juge et le lieu*. Guyane Française: Ibis Rouge Editions.

Quijano, Aníbal y Wallerstein, Immanuel. (1992). Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World System. *International Social Science Journal* (44), pp. 549-557.

Reno, Fred. (2011). La mise en place des collectivités de Saint Barthélémy et de saint Martin: l'autonomie en pratique. En J. Daniel,

Les Outre-mer à l'épreuve du changement. Paris: L'Harmattan, pp. 149-159.

Rogoff, Irit. (2003). Open Session: Modernity, Creolization and Globalization. En O. Enwezor, *Créolité and Creolization*. Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz, p. 102.

Rosanvallon, Pierre. (2004). *Le Modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*. Paris: Seuil.

Scott, Rebecca. (2008). *Degrees of Freedom: Louisiana and Cuba after Slavery*. Boston: Belknap Press.

Sousa, Boaventura. (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur*. Lima: Siglo del Hombre.

Thierry, Michalon. (1982). La France, une fédération qui s'ignore? *Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger* (3), pp. 623-688.

Tiouka, Alexis. (2002). Droits collectifs des peuples autochtones : le cas des Amérindiens de Guyane française. En I. Schulte-Tenckhoff, *Altérité et droit: contributions à l'étude du rapport entre droit et culture*. Bruxelles: Bruylant, pp. 241-261.

Tomich, Dale. (2004). Atlantic History and World Economy: Concepts and Constructions. *ProtoSociology: An International Journal of Interdisciplinary Research*, 20, pp. 102-124.

Trouillot, Michel-Rolph. (1997). *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.

Wagley, Charles. (1988). Plantation America: A Culture Sphere. En V. Rubin, *Caribbean Studies - A Symposium*. Seattle: University of Washington, pp. 3-13.

Wynter, Sylvia. (2006). On How We Mistook the Map for the Territory, and Reimprisoned Ourselves in Our Unbearable Wrongness of Being, of Desêtre: Black Studies toward the Human Project. En J. A. Gordon, y L. Gordon, *A Companion to African-American Studies*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 107-118.

Césaire, Fanon, Glissant: orígenes de la descolonización en el Caribe

Jean-Claude William

Traducción: Delia Blanco

En primer lugar, quiero agradecer al Instituto Global de Altos Estudios en Ciencias Sociales por haberme invitado a este importante coloquio. Mis agradecimientos son también para Funglode y, en particular, para la profesora Delia Blanco, embajadora de la Francofonía y por la Integración Regional del Caribe, conocedora de la obra de los escritores antillanos francófonos, especialmente la de Aimé Césaire. Por igual, le doy mi más sincero agradecimiento por haber aceptado la delicada tarea de traducir estas palabras del día de hoy.

La iniciativa del Instituto Global de Altos Estudios en Ciencias Sociales debe ser bienvenida porque ofrece la ocasión oportuna de participar en una reflexión de alto nivel sobre el futuro de las ciencias sociales en el Caribe.

El tema que se me propuso y que acepté tratar, “Aimé Césaire, Frantz Fanon, Édouard Glissant: orígenes de la descolonización en el Caribe”, presenta un interés real, pero es necesario precisar el enfoque que propongo. En este sentido, considero útil hacer un comentario preliminar que podría parecer formal, pero que no lo es.

Si no ha habido influencia ideológica directa por parte de tres pensadores antillanos, podemos sostener que existe una influencia que podríamos calificar como “política” de parte de Toussaint Louverture y de la Revolución haitiana, así como también de Simón Bolívar y de la Revolución bolivariana.

Ninguno de estos tres ideólogos francófonos, Césaire, Fanon y Glissant, pudo influenciar directamente la descolonización en el Caribe comprendida al estilo clásico. El logro de la soberanía formal de la mayoría de los países caribeños es anterior o inmediatamente contemporáneo con relación a la difusión de sus primeros escritos. Una minoría de ciudadanos caribeños que viven en el extranjero ha podido tener en esta época conocimiento de sus trabajos. Frantz Fanon es el único que, por su notoriedad naciente a principios de los años 60, habría podido ser leído por los intelectuales caribeños que vivían en Europa o en Estados Unidos. En este caso, la cronología es secundaria. Si no han contado en el proceso de descolonización, han podido alimentar la reflexión sobre el contenido y proponer pistas en cuanto a las consecuencias que debería engendrar.

Aportada esta precisión, conviene preguntarse sobre los dos conceptos claves que aparecen en el título del tema. ¿Qué se interpreta por “Caribe”, por lo menos en el marco de esta exposición? ¿Qué es la “descolonización” según nosotros?

¡El Caribe! ¿Cuál Caribe?

Recalquemos como preámbulo que las definiciones son construcciones históricas, por consiguiente, artificiales y evolutivas. Podemos, sin embargo, mencionar tres de estas.

En una concepción que descansa esencialmente sobre el criterio geográfico, el Caribe apunta al arco antillano. Se trata de un archipiélago de islas comprendido desde Granada, al sur, hasta Anguila y Saint-Thomas, al norte. Lo llamamos, según las lenguas, el Caribe,

Indias Occidentales, Cuenca del Caribe. Esta definición nos parece muy simplista.

Podemos darle una definición *geopolítica, socioeconómica-etnocultural*. El Caribe cubriría, pues, un espacio que iría desde Trinidad, al sur, hasta Cuba y Jamaica, al norte. Sería necesario añadir las zonas costeras de Colombia y Venezuela, al igual que la de las Guayanas. Esta definición es probablemente la más operativa.

No obstante, generalmente se prefiere darle un enfoque que podríamos calificar como “institucional”, el cual es mucho más amplio. Comprende Estados y países miembros de pleno derecho o en calidad de socios de la Asociación de Estados del Caribe (AEC).

Presenta el inconveniente de anteponer la dimensión geopolítica y, de este modo, apartar a un segundo plano los particularismos culturales, reforzando con ello la imagen del *patchwork* asociada a nuestra área cultural así concebida.

Reagrupa Estados y países tan diferentes como Barbados o México. Por eso, hay que admitir que responde a la urgente necesidad, en un tiempo globalizado, de presentar un conjunto que permita limitar en cierta medida las ambiciones de un mastodonte como Estados Unidos, del cual no se está seguro de que haya renunciado definitivamente a la doctrina Monroe, elaborada en 1823.

Sea cual sea la definición aceptada, la más corta o la más larga, el Caribe es un mosaico regional en el cual se disputa la unidad y la diversidad.

La *unidad* encuentra su fuente, evidentemente, en la historia. Citemos, sin querer ser exhaustivos, la economía de plantación y, acompañándola, el mestizaje biológico con componentes variables según los países, el sincretismo religioso, la oralidad, una diáspora a menudo importante, la amenaza de riesgos naturales mayores.

La *diversidad* es económica y geográfica y concierne tanto a los estatutos como a las lenguas.

Creo que, en realidad, hay que volver a pensar el Caribe para, sobrepasando las dificultades nacidas de la historia y debidas, entre otras, a la diversidad de las políticas coloniales, dar vida al *Caribe del*

pueblo. La evocación de la doctrina Monroe, que, recordémoslo, presentaba en principio a América Latina, en sentido amplio, como el “patio trasero” de los Estados Unidos, es un aspecto relevante para abordar la cuestión de la realidad de la descolonización.

¡La descolonización! ¿Cuál descolonización?

Desde el punto de vista jurídico, la descolonización se traduce como el acceso a la independencia de un territorio hasta ese momento colonizado. Desde entonces, podríamos distinguir tres tipos de descolonización en el Caribe.

La descolonización por secesión

Es el caso más general. Estamos en presencia de un desmembramiento del Estado colonial. Los territorios colonizados acceden a la soberanía recurriendo a una fase de autonomía o haciéndose directamente independientes.

La descolonización por integración

Algunos hablan de “descolonización heterodoxa”. Es una situación rara que, en el Caribe, solamente concierne a Guadalupe, Guyana y Martinica. Se explica por la política de asimilación seguida por Francia en sus territorios, la que se distingue notablemente del *self-government* preconizado por los ingleses. Este acercamiento es discutido por los nacionalistas de esos países, que consideran que la integración a la metrópoli es un señuelo y que sus territorios siguen, en realidad, colonizados. Proponemos otro enfoque basado en la gestión, el de Aimé Césaire: este consiste en sostener la *departamentalización*, después la descentralización y, luego, el establecimiento de una comunidad sui generis, que depende del “rodeo”, para retomar

la fórmula de Édouard Glissant. El contexto prohibía el paso inmediato a la independencia, ante lo cual Aimé Césaire rara vez protestó. Hablaba con más facilidad de la “emancipación”. El objetivo es claro, pero solo puede lograrse de manera progresiva. La departamentalización constituiría la primera etapa del “largo camino” hacia la emancipación. En su teatro, cuya vocación pedagógica es evidente, Aimé Césaire pidió que se le dijera a Christophe: “Un paso, otro paso, otro paso más y tomar por ganado cada paso” (Césaire, 1976, p. 139).

La descolonización por asociación: el caso de Puerto Rico

Para completar, hay que añadir que todavía existen en nuestra área cultural algunas colonias relevantes de Estados Unidos.

La incertidumbre sobre la naturaleza de la descolonización se explica por la constatación de que la independencia no significa nada, en lo real, en cuanto a la emancipación de los pueblos respecto a la antigua potencia colonial o respecto al país que ejerce una tutela total sobre un país jurídicamente soberano. Hasta hace poco, la mayoría de los países, particularmente en América Latina, tenían líderes nacidos de la minoría blanca, económicamente dominante y fuertemente dependiente de los Estados Unidos.

Queremos decir que la descolonización no puede reducirse a la existencia de una bandera, de un himno nacional o incluso a la presencia de embajadas en los países extranjeros. Estos atributos exteriores de la soberanía no implican una descolonización, y es así como lo entienden Aimé Césaire y Frantz Fanon, especialmente. Para ellos, la descolonización se traduce en una conmoción total del orden colonial. Es bajo esta perspectiva que quiero tratar el tema. Teniendo en cuenta que esta erradicación total debe resultar en un nuevo humanismo y debe llevar a preguntarse sobre la noción de pueblo.

La condena radical del colonialismo

El propósito es recordar las principales quejas articuladas contra el colonialismo. La radicalidad es más fuerte con Frantz Fanon que con Aimé Césaire. La violencia es más moderada en la expresión de Césaire, pero es igualmente fuerte. Leamos:

Una civilización que se dé a conocer incapaz de resolver los problemas que suscita su funcionamiento es una civilización decadente. Una civilización que elije cerrar los ojos ante sus problemas, los más cruciales, es una civilización afectada. Una civilización que se vale de astucia con sus principios es una civilización moribunda (Césaire, 1955, p. 7).

Ante la objeción eventual, bajo la forma de circunstancia atenuante, que consideraría que la colonización ha permitido el contacto entre las civilizaciones, Césaire es claro: “Mi respuesta es No. Yo digo que, de la colonización a la civilización, la distancia es infinita” (Césaire, 1955, p. 10).

Hay que recordar que un espíritu tan ilustrado como el de Jaurès alaba los méritos de la colonización francesa, portadora, según él, de una misión civilizadora:

Cuando tomamos posesión de un país, tenemos que llevar con nosotros la gloria de Francia y estar seguros de que daremos buena acogida, porque es tan pura como grande, penetrada de justicia y de bondad. Podemos decir a estos pueblos sin engañarlos... que allí donde Francia está establecida la amamos, que allí donde hizo solo pasar lo sentimos; que en todas partes donde resplandece su luz, ella es benéfica; que allí donde ella no brilla más, ha dejado atrás un largo y grato crepúsculo donde las miradas y los corazones siguen atados (Girardet, 1972, p. 108).

La honestidad manda precisar que Jaurès condena “La acción de la fuerza, el empleo de armas, la conquista militar con sus excesos, sus aflicciones y sus dramas” (Girardet, 1972, p. 109).

El argumento evidentemente no convence a Aimé Césaire. En una intervención en el Primer Congreso Internacional de Escritores y Artistas Negros, advierte contra una quimera: “la de la elaboración de una civilización nueva, una civilización que deberá tanto a Europa como a la civilización indígena” (Césaire, 1955, p. 200).

Continuando su pensamiento, explica por qué esta seductora teoría es errónea: “esta se apoya en la ilusión de que la colonización es un contacto de la civilización como cualquier otro y que todos los préstamos se valen” (Césaire, 1955, p. 200).

Tanto Aimé Césaire como Frantz Fanon rechazan todo compromiso de las civilizaciones. En este punto, el autor del *Discurso sobre el colonialismo* se distingue de su amigo Léopold Sédar Senghor. Este sostenía, en efecto, que la “civilización universal” sería una mezcla de los llamados valores occidentales y los valores negros.

Frantz Fanon va más lejos que Aimé Césaire en cuanto a la denuncia del colonialismo. Hace hincapié en la violencia de la dominación colonial. Esta puede cesar, para él, solo por la violencia contra el colono. Para apoyar su demostración, convoca a Césaire citando un largo extracto de *Et les chiens se taisaient*. Lo anuncia así: “La poesía de Césaire toma en la perspectiva precisa de la violencia un significado profético”. Y desarrolla:

[La descolonización] introduce en el ser un ritmo propio, aportado por los nuevos hombres, un nuevo lenguaje, una nueva humanidad. La descolonización es verdaderamente una creación de hombres nuevos. Pero esta creación no obtiene su legitimidad de ningún poder sobrenatural; la “cosa” colonizada se hace un hombre en el mismo proceso por el cual se libera (Fanon, 1968, p. 6).

Es muy explícito en cuanto a la naturaleza del proceso:

La aparición del colono ha significado sincréticamente la muerte de la sociedad autóctona, letargo cultural, petrificación de los individuos. Para el colonizado, la vida no puede surgir del cadáver en descomposición del colono (Fanon, 1968, p. 51).

La frase es terrible. Se trata, desde luego, de una metáfora particularmente significativa. Frantz Fanon quiere decir que la colonización es un fenómeno global de destrucción del dominado y que, por consiguiente, la descolonización no puede limitarse a colocar un nuevo orden jurídico, económico y cultural. Esta es la razón por la cual el colonizador, figura principal de la colonización, debe desaparecer definitivamente con su arsenal jurídico y económico y con los valores y la superioridad que intenta imponer. Debemos asegurarnos de que no habrá sobresaltos.

Es bajo este enfoque que podemos, según pienso, considerar la influencia de dos autores antillanos sobre la descolonización en el Caribe. Se trata, de hecho, de un cuestionamiento radical de la manera en que se ha hecho. Al oírlos, la descolonización queda por hacerse.

De acuerdo con este análisis, ambos se pronuncian por un nuevo humanismo. Quieren, como el Che Guevara, ver emerger un “hombre nuevo”.

El punto de vista que nos brinda la reflexión de Glissant es interesante en cuanto a la cuestión del pueblo.

Édouard Glissant y la complejidad de la cultura

El autor de *Discursos antillanos* considera que es más pertinente hablar de “complejidad cultural” que de “diversidad cultural”. Estima, en particular, que el cuestionamiento del pueblo y de sus basamentos no está resuelto de manera satisfactoria. Él hace la constatación: “Nacidos del acto colonial, esos pueblos, por mucho tiempo, solo han podido oponerle –particularmente en las Antillas Menores– brucas rupturas de su incesante rebelión, y no la inagotable emboscada que las naciones africanas, por ejemplo, elevaron en contra”.

El autor de *Traité du Tout-Monde, Poétique de la relation* y de *Une nouvelle région du monde*, entre otros, afirma en cierta manera, haciéndose eco de Césaire y Fanon, que solo la diferencia es universal. Glissant, a quien sea que reconozca los méritos de la negritud, le

reprocha el haber querido afirmar la existencia de un pueblo identitario que se levanta desde lo atávico y no desde lo compuesto.

El criterio para distinguir entre los pueblos atávicos y los pueblos compuestos –aunque lo justo es hablar de *culturas atávicas* y de *culturas compuestas*– valora, respectivamente, sus génesis. El atavismo reenvía a los antepasados, a lo hereditario. Las sociedades compuestas tienen un origen que no se remonta a un tiempo mítico, pero sí a un cruce o a una inversión de la historia. Son el producto de invasiones, colonizaciones, inmigraciones y mestizajes: “La génesis de nuestras sociedades y nuestras culturas criollas no es un primer paraíso, es el vientre del barco negrero” (Glissant, 2006, p. 184).

De manera, tal vez, más explícita, Édouard Glissant quiere resaltar que en los países y, en particular, en las sociedades criollas de América el avance se logra por etapas:

La mayoría de la población llegó desnuda, es decir, luego de haber sido despojada de los artefactos de su cultura original, sus lenguas, dioses, sus objetos usuales, sus costumbres [...] Tuvieron que recomponer todo a partir de lo que quedó de sus viejas culturas atávicas [...] Y concederla, a través de la criollización, a los de los datos culturales intervenidos en este ámbito compuesto (Glissant, 2006, p. 188).

Este rápido análisis del pensamiento de tres autores martiniqueños se inscribe, al menos eso espero, en la problemática de nuestra sesión: “La descolonización en el Caribe, sus perspectivas y sus utopías”. Hice la parte bella, la referida a la utopía, recordando que Césaire creía en una “utopía fundadora”.

Bibliografía

Césaire, Aimé. (1955). *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine.

Césaire, Aimé. (1956). Ier Congrès international des écrivains et artistes noirs. *Présence Africaine*, (8, 9,10), p. 200.

Césaire, Aimé. (1976). La tragédie du roi Christophe. En J. P. Césaire (Ed.).

Œuvres complètes. Vol. 2. Fort-de-France, Martinique: Désormeaux, p. 139.

Fanon, Frantz. (1968). *Les damnés de la terre*. Paris: François Maspero.

Girardet, Raoul. (1972). *L'idée coloniale en France de 1871 à 1962*. Paris: La Table Ronde.

Glissant, Édouard. (2006). *Une nouvelle région du monde. Esthétique I*. Paris: Gallimard.

Emancipación

La lógica extralínea de la emancipación

Stéphane Douailler

Traducción: Anabel Agüera

La vida de los otros

El momento actual del pensamiento social acoge un desplazamiento teórico conocido por todos. Una manera simple de aludir a él es registrar el descrédito que acusa y que solo puede tachar de inconsistencia científica y de poco seria cualquier manifestación de pretensión etnocéntrica. Las lógicas del pensamiento social, como las del pensamiento filosófico, se han convertido en lógicas estrictamente incompatibles con cualquier afirmación que considere superior a una forma de vida, sea la que sea, sobre otras formas de vida. La imposibilidad de conferir el menor sentido ontológico a una pretensión de superioridad emitida por una forma de vida en relación con otras, ya sea el hecho de un pueblo sobre otros pueblos, de una cultura sobre otras culturas o de una manera de hacerse sujeto por encima de otros modos de subjetivación, actúa en el universo de los saberes con una eficacia bastante parecida a la de los principios de no-contradicción, de exclusión del tercero o de razón –que en el

pasado habían sostenido todo el edificio de la racionalidad científica y filosófica–, y configura para las ciencias sociales, así como para las artes, la literatura y la filosofía, un paisaje de pensamiento completamente distinto.

En este contexto, las ciencias sociales parecen ser movilizadas hoy por un impulso de gran amplitud por el que las formas de vida se harían visibles según su diversidad extrema. Separándose de una tradición académica de estrechas representaciones de lo social, se tornan hacia todas las culturas, subculturas y contraculturas explorables según los cánones relativistas de los *cultural studies*, los cuales otorgan a cada forma de vida un derecho a la visibilidad. Erigen, así, una escena del saber que se pretende acogedora de todos los excluidos e invisibles con respecto a los etnoantropocentrismos anteriores. Pero esta hospitalidad culta se revela también bastante dúplice. En una entrevista reciente con Julia Christ y Bertrand Ogilvie (Ogilvie, 2017), Jacques Rancière inscribe ese apetito infinito del mundo académico por la vida de los otros en el marco del robo ilimitado que el mundo burgués hace de la vida, hurtando y apropiándose de las maneras de hacer, de vestirse, de comer, de distraerse propias de los pobres: “ese movimiento a partir del mundo anglosajón, que desde hace treinta o cuarenta años ha adoptado la apariencia de una especie de gran conquista igualitaria, forma parte [sugiere él] del canibalismo de la cultura dominante”. También recuerda, más tarde, la función mayoritariamente ejercida en ese sentido por las ciencias sociales, que tratan de invertir los procesos de emancipación mediante la imposición de unas rejillas de saber que terminan por absorberlos en la rutina de las ciencias sociales y de la reforma gubernamental. La máquina del Estado espera que las ciencias le den los servicios y las prácticas de absorción caníbal de las vidas de los otros, las cuales se desarrollan en ellas y no dejan de formar parte, desde ese punto de vista, de la economía biopolítica de los poderes contemporáneos, descrita por Michel Foucault como un simple sustituto de las antiguas dramaturgias y representaciones.

Los viajes de la razón

Para construirse una larga historia donde se hace brillar particularmente el momento griego, la filosofía decide, por su parte, situar el etnocentrismo fuera de su discurso, a costa de una especie de paradoja histórica. Ya que, frecuentemente, no ha sido tanto hipostasiando los aspectos aleatorios de superioridad, sino presuponiendo la presencia en todos de una misma razón y dándole a esta última una extensión universal, que la filosofía habría aprendido a dar justicia y verdad –así lo cree ella– de la diversidad de manifestación de las formas de vida, de las cuales ya habría tomado la medida desde hace mucho tiempo.

La exclusión y la invisibilidad, a través de las cuales la forma de la vida natural reconoce las diferencias presentadas por los otros, no valdrían para la razón, que es la forma de vida despertada a sí misma. La pregunta, desde ese punto de vista, no estaría ligada a la visibilidad de los otros y a sus diferencias ampliamente conocidas y siempre susceptibles de ser presupuestas, sino al modo de aprehensión sensible o cognitiva de esa visibilidad que, en la vida universalmente despertada de la razón, habría iniciado siempre la suspensión del etnocentrismo. Nombrando una meta, en vez de un punto de partida desde una forma de vida particular, la universalidad de la razón se concebiría como ese objetivo que es perseguido, a través de sus diferencias, por las formas de vida más variables.

Reflexionando sobre la historia europea de la razón e integrando la preocupación expresada por E. Husserl en *La crisis de la humanidad europea y la filosofía* y, después, en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Husserl, 1935),¹ de mantener intacta una historicidad universalizante del proyecto racional, J. Patočka podía, de esta manera, invitar a “cada civilización a tratar de cumplir

¹ Cf. *La crisis de la humanidad europea y la filosofía* y *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, de las cuales la primera y la segunda parte fueron publicadas en 1936 en la revista *Philosophia de Belgrado*.

su misión universal de ser la organización general de la humanidad históricamente despertada” (Patočka, 1990).² Ya que este despertar se lleva a cabo en una objetividad múltiple, la razón se dejaría observar y recapitular por aquel que pudiera seguirla en sus desplazamientos y circulación. Salvo que esta separación de las localizaciones y los enraizamientos del etnocentrismo se demuestra a su vez dúplice, porque los viajes de la razón no dan lugar a una razón plural. Es más bien lo contrario. Cuanto más viaja y circula la razón en una objetividad diversa, más aprende a reconocerse en estos viajes.

Para seguir a Patočka, este retorno a sí de la razón única se efectuaría entonces según dos formas principales. Maravillándose, por un lado, de los procesos metódicos y técnicos, separándose y desinteresándose progresivamente de las significaciones propias de los mundos sociales, se identificaría con una instrumentalidad abstracta que ambicionaría traer a la vida respuestas centradas en funciones objetivas e impersonales. Convenciéndose entonces, por otro lado, de su capacidad de llegar al final del conjunto de problemas de la vida a través de una organización racional, se propondría someter a su acción a todas las preguntas existenciales e instalar un absoluto de la razón en el seno de la cotidianidad (Patočka, 1990, pp. 109-111).

Sin embargo, esos dos modos operatorios de la razón universal –el uno, mutilado, abstracto, instrumental y separado del sentido concreto de las existencias vivas; el otro, mutilante, conquistador e imponiendo sin reserva el absoluto de su sentido a la alteridad histórica de las formas de lo vivo– no corresponden solamente a las formas adoptadas y aplicadas en virtud de la vida histórica de los pueblos, al proyecto de hacer universales el espíritu científico, la división globalizada del trabajo y la transferencia de los procedimientos racionales en las relaciones interhumanas. También describen las caras que han adoptado, al extenderse por el mundo gracias al colonialismo, los vectores inéditos de etnocentrismo que se despliegan

² Cf. “La sobrecivilización y su conflicto interno”, ensayo manuscrito de la primera mitad de los años 1950, traducido al francés en *Liberté et sacrifice: écrits politiques* (1990).

en él. Una manera de denominar este etnocentrismo es hablar de la “insolencia de la Razón”. La expresión, tomada de Châtelet, es utilizada por Deleuze en el homenaje que se le rindió, a su muerte, en una conferencia intitulada *Pericles y Verdi* (Deleuze, 1988). G. Deleuze escribe: “Cuando colocamos una razón única, universal en derecho, caemos en lo que Châtelet llama la “insolencia” –que es– una especie de mala educación metafísica” (Deleuze, 1988, p. 17).

En vez de instalar el pluralismo de la razón, esta instituye un dualismo en el cual ella se da un doble estatuto: por un lado, el de existir en una “necesidad utópica” de la humanidad, como la que hace forjar una ciudad ideal –Platón– o un Estado universal de derecho –Hegel–, y el de mantenerse, por otra parte, al lado de toda la violencia y de todo lo no-humano del mundo, como si fuera un modo de existencia corrompido y fundamentalmente alienado de ella misma (Deleuze, 1988, p. 18). La disposición de este dualismo introduce en la historia de los pueblos lo que Deleuze llama un “movimiento forzado”, el cual viene siempre desde arriba, toma por meta una transcendencia, anticipa su trayectoria en el seno de una abstracción geométrica y lleva al universo a un desastre mortalmente reiniciado (Deleuze, 1988, pp. 22-23).

El pluralismo de la razón

La separación del pensamiento con respecto a sus etnocentrismos por medio de un pluralismo de la razón se efectúa, para Deleuze, pensando no ya en la Razón y su “movimiento forzado”, sino en los “procesos de racionalización”. Los movimientos impulsados por estos últimos consisten, escribe, en instaurar en el seno de las multiplicidades materiales algún tipo de “relación humana”. Cualquier acción que pueda darle a una materia una forma, haciendo de ella un soporte para las relaciones humanas, es un proceso de racionalización, el cual actualiza gracias a ello un poder que, estrictamente hablando, conviene presuponer en cada uno de estos procesos (Deleuze, 1988, p. 9). Es el conjunto diverso de los procesos de racionalización el que

constituye la historia de los pueblos. Cada uno de ellos, según la descripción rigurosa que la filosofía deleuziana trata de hacer, y de la cual este texto se hace eco, nace sobre un “suelo de demolición” que resulta menos del acto voluntario de un sujeto que del hecho de admitir y soportar la incomodidad fundamental de vivir en medio de golpes destructores que la humanidad intercambia y se inflige, y de hacer de esta aceptación el resorte de una disolución y de una liberación molecular de elementos capaces de constituir, por composición, múltiples singularidades. Los procesos de racionalización –si no ellos mismos, al menos sus posibilidades, sus desviaciones, sus suertes, sus invenciones y sus puntos muertos– nacen con la emergencia de estas singularidades. Despliegan los movimientos, las decisiones, las acciones de cercanía propias de las configuraciones y redes de las que están hechos, y es sobre estas bases que instauran –en el seno de cualquier materia sensible o intelectual en la que actúan y producen formas– relaciones humanas. Refiriéndose a la pluralidad de los procesos de racionalización, más que a una unidad de la razón, la emancipación de los sujetos o de los colectivos se libera de todo esquema esencial o superior para preferir procesos heterogéneos que, si creemos a Deleuze, hacen de la instauración general y múltiple de las relaciones humanas una cuestión a la vez material y política.

Instauración material de las relaciones humanas

La división de la idea de emancipación, según uno la impute a una realización histórica de la razón o la refiera a una pluralidad en movimiento de procesos de racionalización, se prolonga en una división de las políticas de instauración de las relaciones humanas de las que esa idea es la promesa. Las políticas de realización histórica de la razón se dejan describir, en su conjunto, como una apuesta por la transferencia que haría pensar el espíritu de los métodos y procedimientos elaborados en los dominios científicos y técnicos dentro de las relaciones interhumanas, como también el espíritu de las formas

y rendimientos modernos de la organización jurídica y económica del trabajo social.

Con una mirada totalmente diferente, Deleuze intenta pensar la política, que él entiende asociada, por su parte, a los movimientos impulsados en los procesos de racionalización. Retomando en *Pericles y Verdi* “el acto o el proceso propiamente griego de la política” (Deleuze, 1988, p. 16), y a partir de los célebres trabajos de Louis Gernet (Gernet, 1968) o de Jean-Pierre Vernant (Vernant, 1962 y 1965), Deleuze intenta, por un lado, arrebatar el nacimiento histórico de la razón griega a los relatos del “miserable milagro” (Deleuze, 1988, p. 16) y, por otro, haciéndose eco de las últimas investigaciones de Michel Foucault, recuperar una sucesión de signos que dan testimonio, frente a la idea de un “acto fundador”, de la acción continua de aquellos procesos cuyos acontecimientos pueden ser descritos como emanados de una continuidad histórica “rota”: las relaciones humanas producidas por centralidades transportables, vecindarios calculados, relaciones reversibles. Así, pues, solo desprendiéndonos al mismo tiempo de esa continuidad histórica de la razón y de las continuidades o secuencias que le sirven de garantía –en la medida en que le acompañan como los garantes del sujeto psicológico, del saber científico, de la condición metafísica, de la vida contra sus enfermedades–, es decir, solo aprendiendo a ver lo que hace de todas ellas continuidades “rotas”, llamadas a ceder y cediendo por todas partes bajo la acción de los procesos de racionalización, podemos, según Deleuze, ver y pensar las políticas en lugar de sus esquemas continuistas: las políticas del yo, las políticas de la materia, las políticas del ser, las políticas de la vida (Deleuze, 1988, pp. 9-10).

Por supuesto, aquí podemos percibir una resignificación de la palabra “política”, pero es, desde luego, una resignificación que ha estado en el centro de las preocupaciones de muchos autores y trabajos desde hace varias décadas y que ha vuelto a poner el acento, al mismo tiempo que pronunciaba elucidaciones novedosas, sobre la cuestión de la emancipación. En efecto, concebir la política como la “instauración de relaciones humanas en una materia cualquiera, en

un conjunto cualquiera, en una multiplicidad cualquiera” (Deleuze, 1988, pp. 9-10) no es sino pensar, desde un punto de vista, aquello que Rancière, por ejemplo, escoge descifrar cuando contempla los conflictos en los que los mundos comunes se ven envueltos con respecto a las modalidades de lo visible, de lo decible y de lo pensable.

Caminos de la emancipación

En la misma medida en que la política no se comprende a partir del dualismo que la razón, entendida desde el punto de vista de la continuidad histórica, quiere instaurar entre el discurso y la violencia (Deleuze, 1988, pp. 17-18), no se deja tampoco reconducir hacia el dualismo de los vencedores y de los vencidos o hacia el de lo visible e invisible. La verdad de estos dualismos es que ambos expresan un enfrentamiento real entre la igualdad y la desigualdad.

Pero las políticas de la emancipación ponen en juego este enfrentamiento a través de una doble acción sobre lo común. Estas políticas consisten, por un lado, en imponer un mundo común a uno o varios de los grupos que se niegan a admitir los lazos de *parentaje* y de vecindad de ese mundo común, y, por otro lado, en operar una separación en el seno de un grupo de origen o de destino para reivindicar el mundo común que a la vez rompe y excede el grupo y nos libera de él. De esta manera, por ejemplo, algunos de los pequeños grupos de obreros parisinos de mediados del siglo XIX, cuyas vidas emancipadas J. Rancière estudió atentamente (Rancière, 1981 y 1985) adoptaron como “política” el hacerse poetas, es decir, el expresar, el hacer oír y el cuidar sus sufrimientos proletarios con las palabras, el lenguaje y el mundo, un mundo que era, por otra parte, el de un universo de héroes románticos que estaba supuestamente en el lado opuesto de su condición; es decir, decidieron crear e inventar, por su propio acto, un mundo común entre el infierno del trabajo asalariado y los gozos estéticos de una humanidad construida de otra manera. Con ello, en fin, estos obreros quisieron que este lenguaje

poético fuera reconocido como uno de los lenguajes del taller, frente a aquellos que solo ven en este lenguaje el tono violento de las jerarquías subalternas y la fraternidad de la borrachera.

Una política de emancipación de este tipo no se deja comprender desde el esquema continuista de la realización de la razón en la historia. Nos obliga, de hecho, a examinar los procesos que, como los de racionalización evocados por Deleuze en *Pericles y Verdi*, requieren que prestemos nuestra atención a las maneras en que tienden a romper los mundos instaurados, a desviar sus cursos ordinarios, a romper sus ritmos, a desplazar sus fronteras.

El habitante de las fronteras

La marcha histórica continua hacia la razón es un camino por el cual nadie camina. Ni siquiera en la imaginación o en el sueño, ya que, en realidad, se trata de un no-lugar. En la imaginación o en el sueño, al contrario, no solamente el caminante atraviesa varios territorios muy diferentes, sino que lo hace también al mismo tiempo. Camina permanentemente, de esta manera, al borde de fronteras y penetra en esas zonas que tienen –como Foucault escribía acerca de las “heterotopías”– “el poder de yuxtaponer en un solo lugar real muchos espacios, muchas ubicaciones que son en sí mismas incompatibles” (Foucault, 1984 y 1994, pp. 758-759). Moviéndose en el seno de un tejido material y heterogéneo de palabras, sensaciones, afectos, recuerdos, el caminante se dirige así hacia algo que le espera y que le envía signos singulares, fugitivos, efímeros.

Cuando estalló en Francia la revolución de julio de 1830, recuerda W. Benjamin en un pasaje célebre y abundantemente comentado, “la noche del primer día de combate se vio, en muchos lugares de París, en el mismo momento y sin concertación, a gente pegándole tiros a los relojes” (Benjamin, 1940, p. 440). Solo este extraño caminante de los procesos de racionalización y su historiador materialista pueden reconocer en ese hecho una imagen que, al condenar a todos los

relojes a ser fusilados (Didi-Huberman, 2016, p. 406), revela el deseo de emancipación en espera de formulación y de acción política, el cual no deja de habitar las fallas de nuestras vidas oprimidas y homogeneizadas. Querer fusilar todos los relojes es querer hacer lo que Deleuze llama la “demolición” activa de nuestras vidas (Deleuze, *op. cit.*, pp. 13-15), que es plenamente necesaria, aunque se mantenga cerca de las capturas peligrosas que someten lo inhumano, lo cual es igualmente parte de la vida, y cuya necesidad se deduce del peligro más grave que corre la vida y que es el de “hacerse el instrumento de la clase dominante en cada época hay que tratar de arrebatar de nuevo la tradición al conformismo que está a punto de subyugarla” (Benjamin, 1940, p. 431).

La idea de una razón que se realizaría a sí misma al atravesar la historia por su propio movimiento y según sus propios pasos es ese mismo peligro, aún más cuando se trata precisamente de la idea de una razón que no “demuele” nada, que instala una coincidencia de espejo entre los procesos materiales mismos y su propia marcha, que se somete a ella y pone toda vida ante lo inhumano. Si la emancipación abre el camino a algo real, tanto para aquellos que se emancipan como para las descripciones y análisis de los saberes sociales y transdisciplinarios que organizan sus relatos, lo hace no a través de un espejo en el cual los procesos materiales reflejarían una marcha de la razón, sino dentro de vidas que están en sí mismas ya materialmente agenciadas. También se efectúa con la materia de las vidas demolidas, al mismo tiempo que con la invención de vías que hacen salir de esa demolición. Ella sigue los hilos con los que se tejen las vidas demolidas, roza sus brechas, se desplaza en sus espacialidades y temporalidades desgarradas, recorre las fronteras que retrasan los mundos, recoge y prolonga las relaciones humanas que se recomponen en ellos.

En lo que respecta a la institución de tales relaciones, nada se efectúa fuera de lo que tiene lugar y pasa, y es por esto que Deleuze prefiere aquí, en vez de transferirla al elemento de la conciencia, configurarla directamente como un acto musical. La especificidad

del acto musical es “revelar la materialidad de los movimientos que ordinariamente se atribuyen al alma, al mismo tiempo que mostrar cómo una instauración de relaciones humanas en una materia –aquí sonora– produce directamente los afectos que se explican ordinariamente por la psicología” (Deleuze, 1988, p. 25). El esquema musical tiene la capacidad de recibir, bajo la exigencia de su puesta en obra y comprensión rigurosas, los movimientos políticos de la emancipación, y, aparte del homenaje que Deleuze podía rendir en *Pericles y Verdi* a la pasión de Châtelet por el arte lírico, encontramos esta capacidad también en otros autores, por ejemplo, en un libro reciente en que la filosofía de Cornel West, pensador rebelde del mundo norteamericano, es presentada por Lamine Sagna (Sagna, 2016), autor senegalés. Es en los *blues* y sus variantes –el rap, el *hip hop*– que Cornel West recupera la conversión en la que la queja de la vida demolida se transforma en fuerza y valor a través los procesos de racionalización.

El dolor social, que espera aún esa película que los Estados Unidos de América no han rodado lo suficiente –esa del “sheriff que saca su pistola para darles tiros a siluetas negras”–, emerge de las vidas maltratadas como una manifestación bailante de moléculas sonoras que configuran y aumentan la potencia de un canto que engloba por cercanía ecos directamente venidos de orígenes ancestrales y filiaciones, de fraternidades y sororidades, de gritos compartidos y de solidaridades, y que, al hacer escuchar, de un eco al otro, la insistencia de una relación humana, se prolonga hasta reinventar para el pueblo negro la integralidad de una profecía emancipatoria donde puede descifrar otra biografía. Instituir otro modo de visibilidad, otro modo discursivo, otra manera de pensar es asociar elementos materiales que se pueden ver, decir, pensar y sentir dentro de relaciones de traducibilidad entre ellos, porque traducir es también trazar en una materia cualquiera el acercamiento de estos elementos. Y es así, pues, en estos procesos específicos y diversos de traducciones e intertraducciones, que deben comprenderse entre sí, en sus lógicas extralíneas, las emancipaciones.

Bibliografía

Benjamin, Walter. (1940). Sobre el concepto de historia. En *Œuvres, III*. Paris: Gallimard, p. 440.

Deleuze, Gilles. (1988). *Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Didi-Huberman, Georges. (2016). *Peuples en larmes, peuples en armes*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Foucault, Michel. (1984). Des espaces autres. En *Dits et écrits. IV*. Paris: Gallimard, 1994, pp. 758-759.

Gauny, Louis-Gabriel. (1985). *Le philosophe plébéien*. Paris: La Découverte/ Maspero.

Gernet, Louis. (1968). *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris: Maspero.

Rancière, Jacques, Christ, Julia y Ogilvie, Bertrand. (2017). *Cahiers philosophiques*. Paris: Hermann.

Rancière, Jacques. (1981). *La nuit des prolétaires*. Paris: Fayard.

Sagna, Mahamadou. (2016). *Violences, racisme et religions en Amérique. Cornel West, une pensée rebelle*. Paris: Karan.

Vernant, Jean-Pierre. (1962). *Les origines de la pensée grecque*. Paris: CNRS.

Vernant, J-P. (1965). *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris: Maspero.

La negritud y las políticas de lo universal

Nadia Yala Kisukidi

*Son siete mil negros nuevos, siete mil soldados,
siete mil paisanos humildes y orgullosos
que llevan las riquezas de mi raza sobre
sus espaldas musicales.*

Léopold Sédar Senghor,
“Que me acompañen Koras y Balafong”

Tomar como objeto la “negritud”, en la situación de enunciación institucional que es la mía, en Francia, es frecuentemente una trampa. Nos podemos encontrar confrontados por una forma de lasitud un tanto amarga, cuyas razones son a veces comprensibles: la constancia de un retorno a los autores de la negritud, en una universidad donde los *Black Studies* y las humanidades africanas/*africana* están poco o nada institucionalizados, se ve rodeada de desconfianza. La negritud es convocada como si fuera casi una especie de encantamiento; ella está bajo la sospecha de ofrecer el rostro de una “negru-ra” respetable que no ofende los códigos, los léxicos, la gramática de una institución a la que le cuesta abrirse a otras palabras, a otras voces igual de profundas, igual de poderosas.

Si bien esta tendencia debe matizarse, nos permite, no obstante, circunscribir el propósito de esta comunicación. Volver a la negritud no consistirá, aquí, en poner de nuevo en juego el imperativo de la necesaria superación de la negritud o el de reactualizar las posiciones que esta defiende.

Lo que me interesa es, más bien, abordar la negritud a través de lo que el escritor Patrick Chamoiseau ha llamado su dimensión “operacional”:

Lo que es negro es dejado, voluntariamente, a las puertas de las conmemoraciones humanísticas. Todo eso crea en la conciencia humana una sombra cuyas fronteras móviles quisieran saltar. Es por eso que la Negritud es, desde ese punto de vista, todavía operacional [...] (Chamoiseau, 1997, p. 82).

Si la negritud aparece efectivamente operacional, es para deshacer, desmontar, lo que podremos llamar “las políticas de lo universal”. El concepto de universal se pluraliza en esa confrontación que lo pone frente al significante “negro”.

Lo que hay que mostrar entonces es cómo la negritud es el lugar de esa confrontación. O bien cómo se ha reinventado una tradición *heterodoxa y diaspórica* del universalismo a partir de la posición del sujeto negro, africano. La operatividad de la negritud descansa sobre una práctica crítica de desmontaje que es también una creación. Y ella osa, quizás, lo que permanece para nosotros increíble: afirmar que los imaginarios utópicos de la sociedad posracial no implican ni la obliteración ni la borradura del significante “negro”.

Origen: los imaginarios políticos de la comunidad¹

“[Nosotros] considerábamos que cuando se es negro, esto supone deberes particulares. Por consiguiente, este ideal revolucionario había que enraizarlo en la negritud” (Césaire, 2001, p. 96). La primera entrega de *El estudiante negro*, creado por Césaire y en el cual participan Paulette Nardal, Léopold Sédar Senghor, Léon-Gontran Damas, Gilbert Gratiant, entre otros, aparece en 1935. Surgió la palabra “negritud”. Alrededor de ella se afirman y se construyen sororidades y fraternidades anglófonas, francófonas, “panafricanas”. “África” aparece aquí comprendida primeramente en su conexión con un significante “racial”, el de la “negrura”.

La negritud se estructura primero alrededor de la conciencia racial; rigurosamente, el “panafricanismo” que sostiene su discurso y sus imaginarios es primero un “pan-negrismo”. Este pan-negrismo, que se actualiza en la negritud, es, para retomar los análisis de Amzat Boukari-Yabara, la afirmación de una “solidaridad racial” estructurada alrededor de la “revalorización cultural de África” y de la “raza negra” (Boukari-Yabara, 2014, p. 10). La negritud no se presenta, en principio, como un “proyecto político y geográfico” que apunte a “liberar toda África del yugo colonial”, proyecto estructurante de los panafricanismos después de la Segunda Guerra Mundial (Boukari-Yabara, 2014, p. 10).

Si la negritud conoce muchas traducciones –teológicas (Kinkupu, Bissainthe y Hegba, 2006),² por ejemplo–, es, ante todo, una literatura, a veces una filosofía. Ya sea subjetiva –una “de las formas históricas de la condición que se le hizo al hombre” (Césaire, 2011, p. 81)–, u objetiva –distinción de la personalidad y de la cultura negro-africana–, su poder político reside en que da cuerpo a una voz colectiva que

¹ El primer momento de este artículo, *Origen: los imaginarios políticos de la comunidad*, retoma ciertos análisis desarrollados en un artículo precedente que escribí y que se titula “Négritude et philosophie”, en *Rue Descartes*, 2014.

² Cf. En este punto, nos referiremos a una obra colectiva importante: *Des prêtres noirs s'interrogent* (1956).

se opone a un conjunto de prácticas y de discursos que proliferan sobre la diferencia colonial. La diferencia colonial designa aquí, en una perspectiva decolonial, “el conjunto de criterios de diferenciación que consolidan una “jerarquía” en la cual el hombre europeo ha sido puesto en la cima de los habitantes de los territorios “descubiertos”, categorizados como inferiores” (Bermúdez, 2015, p. 167).

Desde esta perspectiva, Aimé Césaire, retomando los análisis de Deleuze/Guattari sobre Kafka, define la negritud como una literatura menor en su *Discurso en Ginebra*, antes de la representación de la “cantata” del retorno al país natal en junio de 1978 (Césaire, 1993). Para Deleuze y Guattari, la concepción de la “literatura menor” se construye alrededor de tres caracteres precisos. Esta supone un cierto “uso de la lengua”: “Una literatura menor no es la de una lengua menor, sino más bien la de una minoría hecha en una lengua mayor” (Deleuze y Guattari, 1975, p. 29). El francés que utilizan los autores de la negritud es un francés “desterritorializado”, actualizado en un contexto que no es el del relato nacional o el de las mitologías del Imperio francés. Por otro lado, posee una dimensión política: las poéticas de la negritud están saturadas de política. Son tomadas en una red de inteligibilidad económica, social, material, simbólica, atravesada por las experiencias de la lucha y de la crueldad. En este marco, la literatura está “encargada de jugar el papel de una enunciación colectiva”: (Deleuze y Guattari, 1975, p. 32) no se trata ni de imitar a los grandes maestros ni de hacer escuela, sino de autoconstituir un pueblo a partir del cuerpo del lenguaje.

La negritud “desmonta las narraciones dominantes, las del comerciante, las del misionero, las del Imperio, que han inventado el *Negro-Mercancía*, bien mueble, convertible en moneda, masa hecha de músculos, de resistencia y de fuerza de trabajo” (Kisukidi 2014, pp. 1-10).

En la negritud, el lenguaje poético configura solidaridades soñadas, ligadas a un color, a una geografía de exilio y de circulaciones: África y sus diásporas-mundos.

En el corazón de la lengua francesa, las literaturas de la negritud van así a desplegar imaginarios políticos y simbólicos de la comunidad. Y es contra ciertas políticas de lo universal que van a constituirse.

El desmontaje de las “políticas de lo universal”

Si nos concentramos en las voces de Senghor y de Césaire, nos damos cuenta de que divergen sobre un cierto número de puntos. Sin embargo, estas posturas son plenamente cercanas en su manera de aprehender la cuestión de lo universal y de proceder a una cierta crítica del universalismo. El “universalismo” al que se apunta es precisamente el que afirma “la existencia de aspectos irreductibles de la vida y de la experiencia humana más allá de los efectos producidos por los condicionamientos locales y culturales” (Ashcroft, Griffiths y Tiffin, 2007, p. 216). Sostiene, por consiguiente, una cierta teoría de los valores.³

La carta de renuncia de Aimé Césaire al Partido Comunista Francés, dirigida a Maurice Thorez en 1956, ofrece una expresión de esta crítica del universalismo a partir de la posición del sujeto “negro” (Césaire, 2000, p. 141).⁴

³ El discurso del universalismo es tomado desde múltiples articulaciones discursivas: antropológica (afirmación de la unidad de la humanidad más allá de las diferencias culturales), axiológica (existen valores universales), moral (el universalismo es la base de toda exigencia moral considerada como legítima), jurídico-política (el universalismo sostiene la defensa del derecho de injerencia, de los derechos del hombre y de la democracia) y religiosa (el régimen de verdad de la palabra revelada vale para todo hombre en todo tiempo y en todo lugar).

⁴ “Yo prevengo una objeción ¿Provincialismo? Nada de eso. Yo no me entiero en un particularismo estrecho. Pero no quiero tampoco perderme en un universalismo descarnado. Hay dos maneras de perderse: por segregación cimentada en lo particular o por dilución en lo “universal”. Mi concepción de lo universal es la de un universal enriquecido de todo lo particular, rico de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares”.

Sobre el plan conceptual y lógico, no se trata para Césaire de oponer inmediatamente lo universal –en el sentido de lo que vale para toda una clase de objetos, sin excepción– a lo particular –en el sentido de lo que vale para una sola y única clase de objetos–. Se trata, más bien, de oponer dos comprensiones éticas y políticas de lo universal.

Hay dos universales sobre el plano político. Por un lado, un “universal que está por encima” –Merleau-Ponty–, que se presenta “sin lugar y sin rostro” (Grosfoguel, 2000, p. 123), pero que sostiene, de hecho, las lógicas conquistadoras de un centro –de un polo– sobre lo que considera como sus periferias. Existe, por otro lado, un universal “lateral”. Esta expresión, igualmente de Maurice Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, 2010), ha sido retomada e interpretada por los filósofos Jean-Godefroy Bidima (Bidima, 2011, pp. 771-772) y Souleymane Bachir Diagne (Diagne, 2013). Este universal lateral no está adosado a un modelo; está siempre en exceso sobre sí mismo, como “significante abierto” –Laclau– en constante construcción.

Esta concepción del universal, movilizada por Césaire en la carta de 1956, es desarrollada de manera idéntica en los textos teóricos y poéticos de Senghor antes de la independencia de Senegal y su acceso a la presidencia.

Y mejor incluso: la “negritud”, en el pensamiento de Senghor, se convierte en el nombre de una nueva versión, *heterodoxa, diaspórica*, de lo universal (Sédar Senghor, 1964, pp. 296-297).⁵ La apuesta teórica que reconduce esta reescritura: creer que un enunciado no puede pretender una universalidad real a menos que esté producido desde el lugar del rechazo.

La negritud, para Senghor y Césaire, es la escritura de una nueva versión del universalismo. Se trata, de ahora en adelante, de

⁵ “Cada continente, cada raza, cada pueblo posee todos los rasgos del Hombre. Hasta este siglo XX, solo ha cultivado alguno de ellos, burlándose de los otros y presentando así un rostro mutilado del Hombre: una civilización. Se trata, en el siglo XX, de hacernos un don recíproco para edificar la única civilización que es humana: la Civilización de lo Universal”.

construir lo universal a partir de un *locus enunciationis*: el de la condición negra –Césaire– o el del ser negro-africano –Senghor–.

La civilización de lo universal, la edificación de la *polis universal*, en la negritud, es un *complejo onírico* desarrollado por la escritura literaria: se nutre del excedente utópico del ideal fraternal del pensamiento cosmopolita moderno, al mismo tiempo que lo recrea desplazándolo a partir de los imaginarios y las prácticas de liberación de los pueblos antiguamente colonizados.

Este complejo onírico no está de ninguna manera despolitizado:

- La civilización de lo universal se afirma desde un punto de vista claramente reivindicado: la posición subjetiva del sujeto negro.
- Esta posición subjetiva no anticipa de ninguna manera la construcción ideológica del sujeto victimista que se despliega en los planteamientos de lo universal fundamentalmente despolitizados, que son los de los derechos del hombre, por ejemplo, hoy en día.

Si retomamos los análisis de Žižek (2010, pp. 88-89)⁶ sobre este punto preciso, fuera del contexto que nos interesa directamente aquí, los sujetos victimistas aparecen como sujetos “desprovistos y sufrientes”, comprometidos en la locura de los enfrentamientos que los exceden –étnicos, clasistas, sexistas–, a los cuales solo una fuerza exterior benévola puede poner fin. El sujeto victimista es un sujeto fundamentalmente “despolitizado”.

Ahora bien, la posición subjetiva que se afirma en la negritud reconoce al sujeto negro –o negro-africano– como un sujeto político –que decide su destino–.

Sin embargo, ¿no estamos enfrentados a una paradoja? ¿Cómo puede la escritura de la negritud constituirse como una literatura

⁶ Los términos entre comillas son de Žižek.

menor, de emancipación, cuando ella misma convoca el sujeto negro, esa invención de la modernidad europea?

La verdadera emancipación, ¿no consistiría más bien en liberarse del binario racial blanco/negro que lleva consigo todas las brutalidades de la colonialidad del poder?

Contra las políticas de la borradura

La negritud no tiene nada de una ideología victimista: es la literatura de aquellos que replican en su nombre, afirmando y construyendo otra versión del mundo. Tal es el sentido del ideal cosmopolita que la atraviesa. En esta versión del mundo, el sentido de la *polis universal* se reconstruye, se reescribe, se reinventa:

- No ha habido autofundación de Europa por ella misma.
- El mundo europeo se ha beneficiado de los aportes de los mundos negros y de otros pueblos.
- Y si los mundos negros han podido contribuir, es que poseen una verdadera consistencia ontológica y cultural, la que precisamente les ha sido negada por la experiencia de la trata, de la colonización y de las neocolonizaciones contemporáneas.

A este respecto, hay que comprender la dimensión esencial de la negritud: la reescritura heterodoxa de lo universal que opera moviliza el término “negro” sin caer prisionera, por ello, de las “construcciones simbólicas de la colonialidad del poder” (Mignolo, 2001, pp. 56-71).

Una de las problemáticas de la poética de la negritud es, para empezar, la de construir una contraestética. Se trata de proponer un enfoque descolonizado de la sensibilidad, donde lo que siempre ha sido despreciado, interrumpido a gritos, se convierta en el lugar posible de una experiencia de la reconfiguración del mundo más allá de la diferencia colonial.

Pero más todavía, esta poética de la decolonialidad procede a un desmontaje conceptual: este desmontaje descansa no sobre la categoría decolonial del abandono –en el sentido de Mignolo–, sino sobre la categoría filosófica de la recuperación –en el sentido de Bougala–.

¿Bajo qué condición retomar conceptos que, a pesar de sus enraizamientos eurocéntricos y modernos, continúan teniendo un significado para las subjetividades que no han tenido la iniciativa de crearlos?

Tal es la cuestión que sostiene la recuperación heterodoxa y diaspórica del universalismo, pero también del significante “negro” propuesto por la negritud.

Su objeto es derrocar una cierta comprensión dialéctica de la emancipación y, particularmente, la que Jean-Paul Sartre ha construido en *Orfeo negro*. En esta obra, Jean-Paul Sartre define la dialéctica del antirracismo especificando el lugar que ocupa en él, no estratégicamente, sino necesariamente, la negritud: “la negritud aparece como el tiempo débil de una progresión dialéctica” (Sartre, 2007).⁷ La negritud aparece como un racismo “anti-racista” –Sartre–, que es llamado a no ser más que una etapa, antes de la construcción de la *polis* posracial universal.

Ahora bien, los escritores de la negritud no conciben la afirmación del sujeto negro como el segundo momento de una dialéctica de la sociedad sin raza, que es llamado a ser superado. Toman como punto de partida la negatividad: ponen entre paréntesis el primer término de la dialéctica sartriana –la afirmación de la supremacía blanca– y piensan a partir de lo negativo, de lo rechazado.

Es desde la posición del negro, del humano rechazado, que se afirma, a partir de ahora, el ser. Desde la posición negra se desarrolla la

⁷ Cf. “En realidad, la negritud aparece como el momento bajo de una progresión dialéctica: la afirmación teórica y práctica de la supremacía del blanco es la tesis; la posición de la Negritud como valor antitético es el momento de la negatividad. Pero ese momento negativo no es suficiente por sí mismo y los negros que lo usan lo saben muy bien; ellos saben que él apunta a la preparación de la síntesis o realización del humano en una sociedad sin razas. Así, la Negritud solo es para destruirse, ella es pasaje y no resultado, medio y no finalidad última”.

necesidad de descolonizar los imaginarios de la blancura. Los escritores de la negritud operan, de hecho, un desmonte de la dialéctica propuesta por Sartre. Por consiguiente, se comprenderá que:

- El proyecto de la negritud no defiende “políticas de identidad”: no se trata de encerrarse en, o de fetichizar, una esencia negra, lote de fantasía y de reinenciones.
- La negritud no es victimista. Opera la conversión milagrosa del no-ser en ser.
- No es una fetichización de la epidermis que nutra una concepción separada, racializada, de la comunidad política, tomada de la colonialidad del poder.
- No se agota en la reactividad como simple giro del estigma: ofrece una cierta comprensión de las temporalidades de la lucha.
- El proyecto de negritud es producir un universalismo crítico cuya actualización efectiva se produce en el lenguaje poético. No se trata de repetir un universal que, paradójicamente, se enuncia “a partir de una localización particular en la relación de poder” –Grosfoguel–, como el universalismo eurocéntrico de la modernidad.

El universal que ella sigue convocando, aunque permanezca atado a los imaginarios modernos de la emancipación, no apunta a repetir o recuperar el proyecto de la Ilustración –Habermas–, sino más bien a trazar una vía para terminar la colonización –Dussel–. Y esa vía descansa sobre la movilización repetida, continua, del significante negro.

- La negritud, en sus resortes, exhibe una locura asesina: la manera en que una modalidad del ser ha sido constituida, bajo el color negro, como nada.

El proyecto político y poético de la negritud consiste en pensar a partir de esa locura, no para repetirla, desenterrarla de manera patológica, sino porque la necesidad de reescribir lo universal, o bien de reinventar los imaginarios comunes de la emancipación, se arraiga en una experiencia original de la crueldad: la designación abusiva del negro. El insulto.

La proyección utópica de una *polis universal*, la cual atraviesa la poética de la negritud, se enraiza en una memoria de la crueldad, que es también una memoria de las luchas, siendo la palabra “negro” el significante que transporta consigo esta memoria.

Reescribir lo universal a partir de la posición subjetiva del “negro” descansa sobre un imperativo político preciso: toda proyección utópica de liberación debe hacer memoria de las luchas y de la crueldad si no quiere ser profundamente abstracta.

En una última entrevista realizada a Françoise Vergès, Césaire afirmaba: “Negro soy, negro me quedaré” (Césaire, 2005). Esta afirmación no es la prisión de lo particular. No es una fetichización de la raza y de las retóricas delirantes de la modernidad. No expresa dolor ni una complacencia infinita en cuanto al estatus de víctima. Propone una reconfiguración concreta de la utopía: no hay una proyección utópica concreta, sobre el plano político, sin memoria de la crueldad, sin memoria de las luchas. Ser negro es ser para siempre negro: es hacer memoria, no patológicamente –no se trata de desenterrar el dolor–, sino pragmáticamente: hay que tomar la medida de la comunidad política que queremos construir *aquí y ahora* y de aquello que sirve de fondo a nuestro deseo.

Esta memoria hay que estipularla en un sentido bergsonianiano: la memoria registra el pasado y lo reproduce en el presente (Bergson, 1997, p. 86). Ningún cuerpo se inscribe en el presente y se proyecta en el futuro sin memoria.

Los imaginarios utópicos de las sociedades sin razas, ciegas al color –*color-blind*–, descansan sobre la eliminación de la memoria; son fundamentalmente abstractos, contruidos para subjetividades sin

conciencia, sin pasado, sin historia. La eliminación de la memoria tiene un efecto inmediato: transformar las derrotas en ontología.

Ahora bien, al afirmar un imaginario político a partir de la posición del sujeto negro, la negritud significa simplemente que no se puede construir una utopía política concreta repitiendo un gesto –colonial– de eliminación.

En la palabra “negritud”, la repetición del significante “negro” dice una memoria, el rechazo a la eliminación, y también la melancolía que se construye sobre la falta, la privación. La memoria de las luchas y de la crueldad, que es fundamentalmente compartible, sostiene toda acción, inscribiéndose en una perspectiva minoritaria. Esta memoria, aunque pesa, no impide. Es la clave necesaria de un imaginario político creador que recuerda que todo hecho de dominación es un gesto de invisibilización, de eliminación. Una política que rechaza la repetición de mecanismos de dominación hace memoria, memoria viva. Para decirlo como N. Vieillescazes, esta memoria “[salva] los delgados triunfos que nosotros o los nuestros, lejanos o próximos, vivos o muertos, hemos podido obtener”: se inserta en las condiciones de una confianza en la lucha, en el presente.

El imaginario de la polis universal que conciben los pensadores de la negritud es el imaginario de una sociedad sin raza, como construcción social, pero que no se construye sin una memoria de la raza. Esta memoria no ata patológicamente el sujeto al dolor, sino que ofrece las perspectivas reales de un futuro que solo la historia de las luchas constantes contra la crueldad puede abrir.

Bibliografía

Abble, Albert et al. (1956). *Des prêtres noirs s'interrogent*. Paris: Les Editions du Cerf.

Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth y Tiffin, Helen. (2007). *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*. 2nd Ed. London and New York: Routledge.

Bermúdez, Juan Pablo. (2015). La décolonisation est un projet d'inspiration éthique. En posfacio a W. Mignolo. *La désobéissance épistémique* [tr. fr. Yasmine Jouhari et Marc Maeschalk]. Bruxelles: P. I. E. Peter Lang.

Bergson, Henri. (1997). *Matière et mémoire*. 5.a Ed. Paris: PUF.

Bidima, Jean-Godefroy. (2011). Philosophies, démocraties et pratiques: à la recherche d'un "universel latéral". En S.-B. Diagne. *Philosopher en Afrique. Critique*, 771-772, pp. 672-686.

Boukari-Yabara, Amzat. (2014). *Africa Unite!: Une histoire du panafricanisme*. Paris: La Découverte.

Césaire, Aimé. (1993). Discours à Genève avant la représentation de la "Cantate" du retour au pays natal en juin 1978. En R. Confiant. *Aimé Césaire. Une traversée paradoxale du siècle*. Paris: Stock.

Césaire, Aimé. (2000). Lettre à Maurice Thorez. En G. Ngal. *Lire le Discours sur le colonialisme d'Aimé Césaire*. Paris: Présence Africaine.

Césaire, Aimé. (2005). *Nègre je suis, nègre je resterai. Entretiens avec Françoise Vergès*. Paris: Albin Michel.

Césaire, Aimé. (2011). Discours sur la Négritude. En A. Césaire. *Discours sur le colonialisme, suivi de Discours sur la Négritude*. Paris: Éditions Présence Africaine.

Chamoiseau, Patrick. (1997). *Ecrire en pays dominé*. Paris: Folio-Gallimard.

Confiant, Raphaël. (1993). *Aimé Césaire. Une traversée paradoxale du siècle*. Paris: Stock.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. (1975). *Kafka. Pour une littérature mineure*. Paris: Les Editions de Minuit.

Diagne, Souleymane Bachir. (2013). Senghor et la question qui se pose toujours. En Christianisme et condition postcoloniale. *Théorèmes*, 4(1). <https://theoremes.revues.org/430>.

Grosfoguel, Ramón. (2000). Vers une décolonisation des “uni-versalismes” occidentaux: le “pluri-versalisme décolonial”, d’Aimé Césaire aux zapatistes. En N. Bancel y otros (dir.). *Ruptures postcoloniales*. Paris: Éditions La Découverte.

Kesteloot, Lilyan. (2004). *Histoire de la littérature négro-africaine*. Paris: Karthala.

Merleau-Ponty, Maurice. (2008). Rapport de Maurice Merleau-Ponty pour la création d’une chaire d’Anthropologie sociale. *La lettre du Collège de France*, Hors-série 2, consultado el 2 de noviembre de 2016. <http://lettre-cdf.revues.org/229>.

Mignolo, Walter. (2001). Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale. *Multitudes*(6), pp. 56-71. <http://www.architecturadelastransferencias.net/images/bibliografia/mignolo-geopolitique.pdf>.

Sartre, Jean-Paul. (2007). Orphée noir. En L. S. Senghor (dir.) *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. 7.a Ed. Paris: PUF.

Senghor, Léopold Sédar. (1959). L’Université de Dakar. En *Liberté 1. Négritude et humanisme*. Paris: Editions du Seuil, pp. 296-297.

Kisukidi, Nadia Yala . (2014). Négritude et philosophie. *Rue Descartes*, 4(83), pp. 1-10. <http://www.ruedescartes.org/articles/2014-4negritude-et-philosophie/1>.

Žižek, Slavoj. (2010). *Fragile absolu*. Paris: Flammarion.

Filosofía de la historia de las Antillas francófonas

Edelyn Dorismond

Traducción: Anabel Agüera

Las experiencias históricas y antropológicas de las Antillas pueden ser entendidas desde distintos puntos de vista. Podemos presentar una visión aislada de las Antillas en su dinámica propia y mostrar en lo que se han convertido desde su emancipación de la tutela de sus metrópolis. Estas son sociedades multiculturales que experimentan el poder colonial, el cual silencia las narraciones¹ e ignora las identidades. Son producto de la modernidad en la medida en que tienen la virtud de producir exterioridades y formas de servidumbre como condición de modernización o de civilización. Son sociedades que caen en las garras de la dominación colonial, la cual se convierte en elemento estructurante de su dinámica interna. Estas experiencias pueden dar lugar a otra mirada.

En lugar de observar en lo que se han convertido las Antillas a partir de la colonización o de la esclavitud, entendiéndolas como figuras fundamentales de la modernidad, podemos considerarlas como un aspecto de la modernidad que aún no ha sido explorado. Si

¹ Nota sobre la traducción: En este contexto hemos preferido traducir “récit” por “narración”, en lugar de “relato”.

las comprendemos así, la historia de la modernidad y de su filosofía no será solamente la historia de la constitución de una consciencia jurídica y científica, de la dominación de la naturaleza y de la aparición de un orden de libertad política, filosófica y jurídica, sino un punto de vista global sobre la modernidad que permite articular dos aspectos antagónicos de la misma: libertad y servidumbre, colonización y autodeterminación de los pueblos, ciudadanía y esclavitud, mundo y desierto, para citar a Hannah Arendt. Esta lectura coherente de la modernidad nos habría conducido a una visión más amplia y habría aportado una importante corrección a la filosofía de la historia, la cual no podrá ser comprendida como el despliegue de la libertad, sino como el trabajo paradójico de la libertad que se hurta² en los actos de sumisión, de colonización.

La historia de las Antillas nos permite poner de relieve una contradicción intrínseca a la modernidad, porque en realidad esta historia es la cara disimulada de la modernidad. Nuestro planteamiento presenta una articulación de estas dos lecturas de las Antillas, intentando tomar en cuenta sus dinámicas históricas y antropológicas internas, mostrando al mismo tiempo que piden una relectura de la modernidad en su visión de la historia, de la libertad y de la emancipación. Sin embargo, este primer momento no debe hacernos perder de vista la idea según la cual las sociedades antillanas producen respuestas antropológicas, filosóficas y políticas para esta modernidad, respuestas que han de ser explicitadas para liberar la filosofía del imaginario de su lugar de inscripción y hacerla pasar por la experiencia que ha sido siempre suya: la reflexividad crítica.

Las respuestas antropológicas han sido ya esbozadas por los trabajos de antropólogos y etnólogos de las sociedades criollas, mostrando las nuevas formas de creación que operan en estas sociedades. Toda una poética de la relación ha sido explicitada, toda una estética de esta relación ha sido actualizada subrayando la importancia del imaginario para la creación de mundos como formas de

² Nota sobre la traducción: Literalmente “se tacha”, del francés “raturer”.

resistencia a la mundialización y como modo de gestión original del contacto entre las culturas y los pueblos del mundo. El imaginario antillano se convierte entonces en un modo de resistencia frente a la máquina mundializante de la mundialización.

También se han puesto de relieve las dinámicas políticas y sociales de estas sociedades que se convierten, por composición histórica, en sociedades sin origen único y que han dado nacimiento a diferentes formas de narración que dan testimonio de las visiones del mundo de cada grupo. Estas narraciones productoras de identidad y de afectividad se convierten en maneras de configurar o reconfigurar el espacio social a partir de sus vivencias, de sus sufrimientos y de sus esperanzas. Lo que, a fin de cuentas, conduce a una visión *diversal*,³ a una diversidad sin fundación única. Esta diversidad no carece de consecuencias políticas. El orden de gestión de la cosa común o pública, recibiendo su sentido a partir del orden de la narración de esta cosa común, se vuelve problemático. ¿Qué es lo común en las sociedades criollas? En efecto, el problema que se plantea aquí es el de la comunidad, es el problema de la legitimidad política que debe instituir ese *común* planteado en esos términos. Y nos encontramos atrapados en un bucle: lo común se afana por existir en los límites de la difícil constitución de una narración compartida o común que debería legitimar un poder común.

No obstante, nosotros no abordaremos este problema, el cual reenvía a una reconceptualización de un conjunto de conceptos fundamentales de la tradición de la filosofía política moderna: el contrato, la soberanía, lo común, la nación, la fundación política. Nosotros vamos a interesarnos en otro aspecto de la cuestión filosófica, que es el de la filosofía de la historia, dado que esta ocupa un lugar de primer rango en las formas de organización social, política, en los modos de relación que los pueblos mantienen entre sí y en el uso que hacen de sus conocimientos y técnicas.

³ Nota sobre la traducción: “*Diverselle*” en el original y no “*diverse*” (“diverso”). Se trata de un neologismo; traducimos, pues, “*diversal*”.

Nos ocuparemos, en esta comunicación, de la filosofía de la historia pensada a partir de las Antillas. Nuestro único interés consiste en pensar una filosofía de la historia que no dé rienda suelta al finalismo previsible de la filosofía de la historia occidental, que ponga fuera de juego la escatología en provecho de una relación con la historia como lugar de lamentación, como necesidad de un verdadero diálogo o confesión. Así, la filosofía de la historia desde las Antillas se aleja del proyecto de cartografiar el mundo según una geografía filosófica que reanuda el nivel de consciencia de sí en el espíritu para exigir del mundo una mirada de humildad y de culpabilidad.

La historia de las Antillas francófonas

Dos grandes experiencias marcan la historia de las Antillas francesas: la experiencia de la esclavitud, cuyo sentido fundamental es la toma de posesión del cuerpo del otro, el esclavo; y la de la memoria sufriente, la cual ha emergido de la experiencia esclavista.

La esclavitud es un dispositivo que le quita al esclavo su cuerpo, el cual se convierte en la propiedad del amo. En este sentido, él es fuente de un sufrimiento fundamental. El esclavo, en esta condición de existencia, experimenta constantemente la adversidad ante su ser capaz, el cual es confiscado para la posesión y el disfrute del amo. Se convierte en el teatro de un drama que Frantz Fanon y Albert Memmi han descrito respectivamente en *Piel negra, máscaras blancas* y *Retrato del colonizado*, los cuales muestran la doble consciencia que trabaja en el dominado y el círculo de dominación que se instituye en el imaginario del dominado. Hemos retomado en otro lugar este marco general movilizándolo la teoría del reconocimiento y de la reificación de Axel Honneth para mostrar la estructura del drama que vive el esclavo. En efecto, en situación de dominación, hay que tomar en cuenta el discurso y las estructuras materiales de dominación que dan sentido y coherencia a dicha estructura al procurarle una materialización en el cuerpo del dominado o del esclavo. La cuestión

importante en este contexto nos autoriza a preguntar: ¿Qué puede hacer alguien que sufre una dominación tal?

Reconocemos, con James Scott, que los dominados hacen uso de un conjunto de estrategias que se revelan como artes de resistencia, como modos de resistir rodeando, derivando o neutralizando las fuerzas de la dominación. Pero esta idea de la microrresistencia no toma en cuenta la incorporación de prácticas de dominación en el arte de la resistencia. En realidad, la dominación es ante todo su propia legitimación. Lo que la caracteriza es menos la fuerza de represión que la justificación que la vuelve pertinente y que busca volverla aceptable. Ella se establece sobre un orden de legitimación que presenta un sistema meliorativo que identifica lo que es bueno, justo, bello y verdadero, y desde el cual se define lo que es falso, feo, injusto, etcétera.

En el caso de las sociedades esclavistas antillanas, este orden de legitimación ha tomado sentido en un reparto previo de las aguas. Para empezar, estas son el producto de un trabajo, primero, de exteriorización por el cual la Europa cristiana y blanca inventa exterioridades para desplegar sus violencias; gracias a las mismas los Estados europeos se rifarán la explotación de los pueblos no cristianos. Desde entonces Europa, encargada de salvar a la humanidad de la barbarie por medio de la colonización y la esclavitud, se erige en arquetipo de lo humano. El orden de legitimación se convierte en civilización, cristiandad y progreso. El esclavo, tomado en este orden del discurso colonial esclavista, busca jugar a ser el colono, intenta parecerse a él a pesar de su rechazo. En efecto, en el espacio reducido de las habitaciones o las plantaciones, la promiscuidad ha hecho que el amo y el esclavo hayan conjugado en el *malentendido*⁴ experiencias que han dado lugar a lo que ahora tenemos en las sociedades antillanas. Pero estas experiencias, al no tener la pureza antropológica europea, han sido rechazadas como el no-ser; el esclavo deviene consciencia

⁴ Nota sobre la traducción: “mésentente” en el original. La “mésentente” es un concepto mayor en la obra de E. Glissant.

infeliz. Él es, pero es un casi nada en el dispositivo colonial. La esclavitud es el dispositivo por el cual experimentamos constantemente la dificultad del surgimiento de un sí mismo reconocido por la instancia legitimadora.

La segunda experiencia importante por la que pasa el esclavo tiene que ver con el esfuerzo de existir según un sí mismo valorizado. Toda su obra de creación colectiva o individual lleva la huella de ese deseo de ser reconocido. Esto da lugar a dos consecuencias que son, al mismo tiempo, modos de ser ambivalentes. La primera consecuencia concierne al rechazo completo de los valores del otro, lo cual no se puede hacer de manera suficientemente pertinente, dado que el espacio social se define en función del orden de legitimación al que hemos hecho referencia. Su rechazo, que no puede ser integral, fuerza al dominado a negarse a sí mismo cada vez que recurre a los valores sociales en vigor. La segunda consecuencia es la del rechazo de sí para acoger los valores dominantes. Aquí, también, la identidad no puede constituirse sin herida, sin tensión y, a veces, sin desgarró. En estas dos consecuencias a las que hemos hecho referencia, lo que está verdaderamente en juego es la cuestión del tiempo y de la afectividad, o por lo menos, del *sentido íntimo*, que debe ser considerado como el núcleo antropológico por el que el hombre llega al mundo y a sí mismo. Ese sentido íntimo, herido por toda clase de maltratos, se pierde en la retórica de la queja, del lamento o en las prácticas donde la violencia es vía de escape o de visibilidad. En todos esos casos que representan formas de negación de una identidad sufriente no se obtiene el resultado deseado porque la sollicitación que exige el dolor afectivo resiste frente a las reacciones de la violencia.

A fin de cuentas, las sociedades antillanas viven un drama consustancial a su constitución. Están encerradas en una memoria sufriente que no consigue aliviar los dolores en los que sigue viviendo la experiencia de la esclavitud. En este punto debemos comprender el estilo de historia que se construye en esas sociedades y la filosofía que es posible hacer a partir de ellas: una historia que no da a luz todavía la verdadera consciencia de ella misma porque se deja

arrastrar por la necesidad de acusación, de interpelación o de reconocimiento. Volvamos primero sobre un aspecto aún no elucidado de esta historia, la materia misma de esta historia, la composición antropológica de esas sociedades hechas del encuentro entre una pluralidad de horizontes culturales diferentes.

Sociedades diversales y conflictividad memorial

Las sociedades criollas son sociedades diversales, es decir, son sociedades marcadas por la diversidad de sus componentes antropológicos. Su diferencia con respecto a las sociedades multiculturales se funda en la ausencia de un origen único. Están compuestas de micro-narraciones, o sea de orígenes diversos y de identidades plurales sin un origen único fundamental. Este origen, ausente en las sociedades antillanas, es diseminado por las micronarraciones, que apuntan todas a orígenes diversos, divergentes y heterogéneos.

En las Antillas, las sociedades están compuestas de varias memorias transportadas por los distintos grupos étnicos o sociohistóricos. Dos grandes memorias atraviesan estas sociedades. Marie José Jolivet (Jolivet, 1983, pp. 287-303) habla de “schoelcherismo” y de “cimarronismo” para traducir esas memorias en conflicto y promiscuidad. El schoelcherismo nos conecta a la memoria de los colonos, los cuales presentan la colonización como una forma de civilización o de salvación de los esclavos; mientras que el cimarronismo moviliza la memoria de los cimarrones como forma de resistencia de los esclavos contra el sistema esclavista de explotación. Este dualismo se encuentra también en los modos de configuración social; insemna la antropología, la etnología y la sociología antillana. Todas las sociedades están compuestas de dos grupos o de dos discursos, uno de origen blanco europeo y el otro de origen africano. De esta manera, las sociedades se encuentran generalmente desgarradas entre la memoria blanca, caracterizada por la puesta en relieve de los valores europeos, y la memoria negra, constituida de reminiscencias africanas.

Estas memorias en conflicto han dado nacimiento a la negritud, que ha sido criticada como una rehabilitación de la raza negra en favor de una nueva comprensión de las sociedades como sociedades criollas, sociedades atravesadas por múltiples líneas de fuerza que se ponen en relación dando nacimiento a dinámicas nuevas, sin necesidad de una inscripción antropológica predefinida. Esta nueva conceptualización, que recibe en las Antillas francófonas la designación de criollización, abre una vía para el desarrollo de nuevas comprensiones antropológicas.

La criollización nos permite constatar que no hay dos memorias obrando en las sociedades antillanas. Encontramos en ellas una diversidad de memorias que se construyen sobre la marcha, según los contextos y los grupos en relación, de manera armoniosa o conflictiva.

Con ella notamos que se debe tomar en cuenta una nueva dinámica. Esta dinámica hecha de conflictos, de negociaciones, muestra que varias realidades socioantropológicas componen las experiencias antillanas.

Podemos detectar primero la existencia de memorias sufrientes, es decir, de memorias que tienen poca influencia en el espacio público de visibilidad. Estas memorias sufrientes generan identidades devastadas, y la frustración y la cólera se convierten en sus nombres. Políticamente, conducen a formas de instrumentalización de cuestiones sociales e históricas que toman la forma de bienes simbólicos o convertibles en bienes sociales o económicos, y que las movilizaciones esporádicas empujan hacia la violencia extrema.

Estas identidades sufrientes reducen los intercambios entre los grupos que se definen por oposición a la posición de los otros, que son vistos como aquellos que obstaculizan el reconocimiento de sí. Nos encontramos, pues, frente a sociedades atomizadas por este repliegue sobre sí mismas, lo que les da rápidamente la apariencia de sociedades dislocadas, *sosyete kraze*.⁵

⁵ Nota de traducción: significa “sociedad loca” en criollo haitiano.

Además del uso político que se hace normalmente de las identidades culturales, la política en general está sobreempleada en ellas. Todo toma el aspecto de la política y obstruye su modo de gestión. En realidad, este sobreempleo de la política es la consecuencia de una politización de las memorias que confunde memoria individual y memoria colectiva y que exige que demos el mismo tratamiento a todas las memorias en circulación.

Hay que reconocer que esta contaminación política de los espacios sociales y culturales o, inversamente, esta contaminación de la política por parte de los modos de manifestación de las memorias ha encontrado un contexto muy favorable en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano.

Sociológicamente, nos encontramos frente a una sociedad que carga con una dinámica original donde la cohesión social se negocia al precio de su puesta en peligro. La cohesión social no ha sido conseguida. Pareciera que la conflictividad y el malentendido se hubieran convertido en sus categorías de comprensión.

Políticamente, estas sociedades nos invitan a tomar en cuenta esas nuevas realidades, que llaman a una renovación de la sociología, que tendrá que estudiar las nuevas formas de relaciones sociales, así como sus lógicas internas, la psicología social de la relación que estas sociedades guardan consigo mismas y la psicología que extrae con, por ejemplo, un conjunto de nuevas categorías: *depresión criolla*, la ausencia del padre, entre otras. La antropología misma debería poner en marcha las nuevas prácticas de las Antillas para comprender los cruces inevitables de las lógicas de grupos.

Así, pues, las sociedades antillanas exigen una renovación epistemológica de las ciencias humanas y sociales. En ese sentido, la historia se convierte en la ciencia paradigmática, la que nos guía en este trabajo de reflexión.

Una filosofía de la historia con doble alcance

- a) para una narración polifónica –filosofía de la historia epistemología de la historia–.
- b) una filosofía de la historia haciéndose, finalidad abierta: entre intención y término.

Para comprender mejor el sentido de la filosofía de la historia, hay que retomar los sentidos de la historia. Retendremos dos de ellos. La historia se entenderá, primero, como la narración de las prácticas humanas. Y, después, como la ciencia que reconstituye las narraciones según la exigencia epistemológica de la objetividad científica.

Entenderemos la filosofía de la historia como una epistemología, como una reflexión de la filosofía sobre la historia de la ciencia.

Para una narración polifónica –filosofía de la historia = epistemología de la historia–

La filosofía de la historia, pensada desde las sociedades antillanas, exige la manera de hacer la historia en el contexto de la diversidad. Esta cuestión toma sentido en la medida en que el desmenuzamiento de las narraciones y el difícil surgimiento de una narración pública y común reenvía a la pregunta sobre el modo en que se narra la historia de los grupos o minorías. ¿Qué punto de vista podemos priorizar sin hacer estallar las reivindicaciones? ¿La historia no está ya determinada por su inscripción en un lugar que es solamente el lugar del grupo de algunos? ¿Cuál es el sentido de la objetividad histórica en tal caso? Hasta aquí, la historia ha sido la historia nacional, la historia tomada a partir de un foco que trasciende las narraciones de los grupos minoritarios que ocupan, por momentos, los márgenes de una textualización marcada por el discurso de aquellos que detentan los mecanismos de explotación económica. Hoy en día, esta forma de

narración es puesta en tela de juicio por el surgimiento o la irrupción de grupos clasificados en los márgenes. ¿Cómo escribir la historia nacional sin ocultar los componentes minoritarios? Es evidente que esta cuestión epistemológica conduce a un asunto de política muy importante y que concierne a las cuestiones del reconocimiento y de la justicia sobre el fondo del principio de igualdad.

Una filosofía de la historia haciéndose, finalidad abierta: entre meta y término

Dado el contexto histórico marcado por los encuentros entre horizontes culturales y antropológicos diversos que han conducido a narraciones diversas, o sea, a modos diferentes y divergentes de construcciones históricas, debemos comprender la historia como una historia abierta e inacabada. Abrir esta perspectiva desde el punto de vista de la filosofía nos lleva a pensar el fin de la historia no en el sentido de su acabamiento, sino en el sentido de su intención. Intención que subraya el avance interminable, siempre en el horizonte, del sentido de la historia, mientras que el acabamiento parece indicar un final sin salida.

Así como los encuentros conducen a relaciones imprevisibles, generan una historia que tiene un sentido que es imposible de encerrar en las visiones últimas del mundo. En fin, llegamos a la conclusión de que la finalidad sin fin, la finalidad abierta, es una modalidad del fracaso del fin de la historia como término. Teleología y escatología constituyen las dos caras de la experiencia del sentido, de la finalidad en la historia. A partir del momento en que el fin es desconocido, tal y como muestran los encuentros definitivos, que se vuelven acontecimiento, la historia no puede ser, en efecto, la intención de ninguna acción intencional, sino solamente la espera que confía en su llegada (Bégout, 2011, p. 201). Ella se convierte en promesa de sentido que de ninguna manera puede darse o aparecer en carne y hueso; se da por

esbozos, pues se le retira un sentido que no puede nunca presentarse enteramente.

Esta indeterminación del sentido puede tener una virtud ética. Puede prohibir la arrogancia de las concepciones pedantes que, para satisfacerse ellas mismas, rigen los pueblos y las culturas en nombre de una certitud aparente porque, en realidad, la certitud de la razón no es sino una ilusión transcendental. Esta tiene, no obstante, el mérito de confortar la razón, que se ve aliviada de haber encontrado una realidad pura y dura que no será erosionada por el tiempo, que no será afectado por la finitud, ante la existencia de órdenes que no son de tipo jerárquico, sino que se acercan sin dominar, están en conflicto sin provocar la desaparición de otros órdenes de existencia en el proyecto de unificación unilateral.

El encuentro entre experiencias, vivencias y visiones del mundo o de la historia sitúa a las sociedades antillanas en el primer plano de un trabajo de construcción, que es al mismo tiempo un trabajo de elucidación de una región que quiere comprender el sentido de lo que le ha pasado y confrontar esta comprensión con la visión capitalista del mundo. Las Antillas dejan de ser simples espectadoras de una historia hecha desde Europa para pasar a reconfigurar las categorías mostrando la insuficiencia de la postura filosófica occidental. Entonces, no solo hacen posible una historia más completa del capitalismo, del Occidente, sino que exigen a la filosofía que se descentre de su comodidad occidental o centrista para pensarse dentro de las cuestiones fastas o nefastas de sus conceptualizaciones. En conclusión, la escritura de la filosofía en general y de la filosofía de la historia en particular exige una nueva retórica caracterizada por la necesidad de crear un espacio de *performance* de todas las narraciones, de todas las memorias, de todos los sufrimientos, estando atentos a los probables conflictos a los que darán lugar las puestas en relación de estas memorias, de estos sufrimientos. Nos hemos alejado mucho de la pretensión tradicional de un dueño de la verdad, cristiano, blanco, que dibuja el orden de verdad del mundo.

Bibliografía

Bégout, Bruce. (2011). Eschatologie et téléologie. En C. Bouton y B. Bégout (dir.). *Penser l'histoire. De Karl Marx aux siècles des catastrophes*. Paris: Editions de L'Éclat.

Jolivet, Marie-José. (1987). La construction d'une mémoire historique à la Martinique: du schoelchérisme au marronnisme. *Cahiers d'Études Africaines* (107-108), pp. 287-309.

Traducir a Raphaël Confiant o la ilusión de recrear la “excentricidade” de la palabra

Varenka Bello

Introducción

En esta ponencia me propongo presentar a grandes rasgos la importancia de traducir a los autores de la creolidad,¹ así como explicar brevemente algunas de las dificultades que presenta la traducción al español de la novela *Le meurtre du Samedi-Gloria* (1997), de Raphaël Confiant, debido a su singularidad lingüística y a la posición que asume el autor frente a la lengua francesa, en la cual se crea una voz en adecuación con su identidad *créole*. En efecto, Raphaël Confiant es uno de los autores de la creolidad y su obra se realiza en un contexto poscolonial en el que se impulsa la construcción de una literatura pluricéntrica a través de la revalorización del sincretismo *créole*.

¹ La *Créolité* (creolidad o criollismo) es un movimiento literario impulsado por los escritores Raphaël Confiant, Patrick Chamoiseau y Jean Bernabé con la finalidad de expresar la singularidad de la identidad criolla. Es posterior a la negritud desarrollada por Aimé Césaire. Se inspira en la noción de antillanidad de Édouard Glissant. La creolidad concibe a los martiniqueses como el resultado de un caldo de cultivo cultural de todos los pueblos llegados a las Antillas: franceses, africanos y, más recientemente, asiáticos, entre otros.

El autor, el movimiento y la traducción

¿Quién es Raphaël Confiant?

Raphaël Confiant es un escritor martiniqués. Es autor del primer diccionario de traducción del *créole*² martiniqués al francés y de otros dos diccionarios, uno de neologismos y otro de adivinanzas y acertijos en los diversos *créoles*. Ha escrito poesía, cuento, ensayo y novela. Tiene más de cincuenta obras de narrativa tanto en *créole* como en francés. Ha obtenido diversos reconocimientos literarios. Escribió, junto con Patrick Chamoiseau y Jean Bernabé, el *Elogio de la creolidad*. Actualmente es profesor de la Universidad de las Antillas y Guyana, así como decano de su Facultad de Letras y Humanidades. También ha traducido literatura caribeña del inglés al francés.³

¿Por qué traducir la obra de Confiant?

De manera general, se traduce poco al español la literatura francófona;⁴ y, en particular, la literatura de escritores martiniqueses que llega a manos de lectores hispanos es muy reducida. Claro ejemplo de ello es el propio *Elogio de la creolidad*, editado en francés en 1989 y traducido al español hace apenas cinco años (Bernabé, Chamoiseau

² Los *créoles* (en francés), o lenguas criollas, son idiomas que nacen de un esfuerzo por comunicarse cuando los miembros de una comunidad no comparten el mismo idioma. Cada hablante usa elementos de su idioma mezclados con el idioma dominante, y así, poco a poco, se va formando un idioma mixto con elementos de todos los idiomas hablados en la comunidad. El *créole* martiniqués tiene una base léxica del francés y su sintaxis es el resultado de la mezcla estructural de varios idiomas africanos. Utilizaré la palabra francesa *créole* para distinguir el criollo con base léxica francesa de las demás lenguas criollas.

³ Tradujo, del inglés jamaicano, *Skylarking* (1993), de Evan Jones (*Aventures sur la planète Knos*, 1998) y *A Thief in the Village, and Other Stories of Jamaica* (1987), de James Berry (*Un voleur dans le village*, 1993). Cotradujo, del inglés santalucense, *Voices from a Drum* (1996) de Earl G. Long (*Les voix du tambour*).

⁴ La literatura francófona engloba, por lo general, los textos de escritores de habla francesa oriundos de regiones fuera de los límites de la Francia continental, aunque existe mucha ambigüedad respecto a la denominación.

y Confiant, 2011). Lo mismo sucede con la obra personal de los autores de la creolidad. En lo que concierne a la obra de Jean Bernabé, nada ha sido traducido al español. De la extensa producción literaria de Patrick Chamoiseau, solo ha sido traducida su obra ganadora del Premio Goncourt, *Texaco* (Chamoiseau, 1994). En lo que toca al trabajo de Raphaël Confiant, solamente su libro ganador del Premio Casa de las Américas –Cuba–, *Ravines du devant-jour* (1993), ha sido traducido al español, idioma en que lleva el título de *Barrancos del alba* (Confiant, 1993). El lingüista cubano Max Figueroa fue el traductor.

La poca difusión que tienen en el mundo hispano los autores francófonos crea la sensación difusa e ilusoria de que solo existe la producción literaria escrita en francés “hexagonal”.⁵ La fuerza centralizadora que ejerce Francia, y sobre todo la región capitalina francesa, que tiende a restar valor a las pequeñas diferencias que puede tener el idioma regionalmente y en otros países, contribuye a crear la imagen falsa de una perfecta homogeneidad en la lengua, en la geografía y en la producción literaria en francés.

Por lo general, en los países hispanohablantes, o al menos en aquellos alejados del Caribe, cuando se habla de una obra escrita en francés parece inverosímil pensar que provenga del Caribe, de Guadalupe, de Martinica o incluso de Haití. Por ello me parece importante que los países hispanohablantes integren dentro de su imaginario francoparlante a estas culturas, que podamos acercarnos y ser transportados a nuevos modos de expresión que dan cuenta de una historia de encuentros y desencuentros que tuvieron como resultado la diversidad del continente americano. Y este contacto puede lograrse a través de la producción literaria francófona. De ahí la importancia de la traducción: traducir es dar cuenta de otras culturas, y en este caso dar cuenta de la variedad de culturas de habla francesa. Transportar las voces de la creolidad abre nuestra concepción a “otras” culturas francoparlantes que coexisten con la cultura francesa metropolitana. Aproximarnos es darnos cuenta de las innumerables

⁵ Así se le llama a Francia continental, haciendo alusión a la forma de su perímetro.

similitudes que compartimos no solo geográficamente, sino también histórica y culturalmente para comprender hasta qué punto el francés es también un idioma de América Latina.

Le meurtre du Samedi-Gloria: presentación

A partir del asesinato de Romule Beausoleil, *Confiant* nos introduce en el día a día de un barrio de chabolas en la Martinica de los años 60. *Le meurtre de Samedi-Gloria* es una novela policíaca con muchísimo humor que abunda en personajes de las diversas culturas que se fusionan en Martinica. Aquí vemos la presencia de diversas etnias con sus diversas tradiciones, creencias y rituales que se fusionan en una cultura increíblemente sincrética. Observamos de cerca las duras condiciones de vida y la marginalidad del barrio, la importancia que tiene para la comunidad que haya un defensor que mantenga la paz en el interior de cada barrio de chabolas y que ponga en alto su honor frente a los demás barrios por medio de la lucha de *damier*.⁶ Percibimos la desigualdad entre grupos sociales y la carencia de justicia para los desfavorecidos. Observamos la rudeza del trabajo en los cañaverales, la memoria de la esclavitud y, al mismo tiempo, un goce de la vida que se refleja en los bailes, en las casas expendedoras de ron.

El lenguaje de muchos personajes tiene un marcado carácter oral y está muy alejado del francés metropolitano actual. Esto se debe, en parte, a que *Confiant* pasó de la escritura romanesca en *créole*⁷ al francés. Para llevar a cabo este salto lingüístico, *Confiant* carga en su equipaje las estructuras del *créole* que pretende insuflarle al francés, al mismo tiempo que afina la mirada para subrayar cualquier particularidad léxica de Martinica. De este modo, crea imágenes insólitas,

⁶ El *danmyé* o *ladja* es un arte marcial con danza y música de percusión similar a la capoeira brasileña, al *sové vayan*, al *maloyè* y al *bénodin* de la isla de Guadalupe.

⁷ El carácter oral del *créole* se debe a que hasta hace poco su forma escrita no existía.

marcadas con la impronta del *créole*, transcribiendo estructuras y transportando conceptos y representaciones que le son propias. No obstante, podemos también encontrar en su novela palabras de un francés muy clásico e incluso arcaico. Así, Confiand fractura el esquema tradicional de la lengua francesa para *creolizarla*, y, en su intento de expresar esta identidad, rescata arcaísmos, crea neologismos y hace uso de un vocabulario heredado de los dialectos provinciales metropolitanos. Asimismo, integra onomatopeyas, interjecciones y juegos de palabras *créoles*.

Dificultades y recursos de traducción

Además, Raphaël Confiand es traductor y tiene una posición muy clara con respecto a lo que considera una traducción respetuosa de la cultura del otro. Confiand llama “canibalizante” a aquella traducción que “digiere al otro y borra toda su presencia”,⁸ es decir, la que absorbe toda particularidad y transforma al otro en sí mismo. En ese sentido, Confiand coincide con el francés y teórico de la traducción Antoine Berman, para quien debemos acoger al extranjero en la traducción como tal, aceptarlo con su cultura y sus diferencias. En suma, tanto el traductor como el lector deben salir de su zona de comodidad y abrirse a la otredad, dejando a un lado todo juicio etnocéntrico para no desear ajustar al otro dentro de los parámetros de la cultura propia.

No hay que olvidar que un traductor es un mediador cultural que hasta la fecha sigue teniendo muy poca visibilidad, pero que en su tarea requiere una gran responsabilidad puesto que vincula dos culturas. Es por esto que la lectura del traductor representa el primer filtro de la obra, el segundo será la propia traducción. ¿Cómo leer a Confiand? ¿Cómo presentarlo? Se requiere cierto conocimiento de la sociedad: la historia, la tradición, el folklore, las costumbres, los

⁸ Cf. Confiand (2010).

valores. La traducción literaria de este tipo de obras requiere una investigación previa que las exigencias editoriales de tiempos y presupuestos complican extraordinariamente. Pues no basta “dominar” el idioma de origen y el idioma de destino, se requiere la adecuada comprensión del contexto histórico y político de la obra, así como la intención del autor.

¿Sobre qué base traducir? ¿Qué referentes hay en común entre ambas culturas y ambos idiomas?

Puesto que el desarrollo de la lengua francesa y la española es muy diverso, y dado el contexto poscolonial de la obra, me parece que hay que comenzar tomando en consideración el referente histórico que tienen en común Martinica e Hispanoamérica, que es el haber sufrido la dominación colonial. Tanto España como Francia colonizaron territorios en América continental y en ultramar, en el Caribe. Así que ambos idiomas tienen actualmente un referente europeo, y en ambos territorios europeos se siguen hablando el español y el francés de una forma más o menos característica que se distingue fácilmente de otras geografías de la lengua.⁹ Me parece que hay que alejarse de la variedad “centralizadora” de la lengua, es decir, no utilizar en la traducción un léxico demasiado característico de España y rehuir el castellano para acercarse más a un léxico caribeño. Obviamente, también habría que descartar la utilización de un léxico demasiado característico de países y regiones alejados del Caribe.

Los territorios del Caribe¹⁰ comparten rasgos comunes que pueden ser de utilidad a la hora de utilizar expresiones que hagan referencia a este espacio y a sus características geográficas; pero también, cuando se trata de rasgos histórico-culturales, existe

⁹ La situación es un poco más compleja en lo que toca al español, pues el hablar andaluz tiene muchas similitudes con el hablar canario y caribeño. Por otra parte, las Antillas francesas forman parte del territorio francés (departamentos de Ultramar).

¹⁰ Hablo de territorios porque la situación geográfica y política de cada una de las islas del Caribe es muy diversa.

mucho vocabulario ligado al hecho histórico de la deportación de poblaciones provenientes de África en situación de esclavitud y mucho vocabulario relativo al cultivo de la caña de azúcar y a la ruda experiencia de la zafra. Por el contrario, existe una diferencia importantísima: en las islas del Caribe hispano no existe un criollo común con base léxica española.¹¹

Conclusión y propuesta: crear una variedad ficticia de la lengua

En conclusión, el español que debe usarse en la traducción debe tender al español caribeño. Sin embargo, si el léxico debe evocar un imaginario caribeño, sería un error intentar que los personajes hablen un español, por ejemplo, cubano, puesto que la novela no se desarrolla en Cuba, como tampoco se desarrolla en la República Dominicana ni en Colombia. Me parece que sería trasponer una visión no solo equívoca y engañosa, sino también etnocéntrica.

Siguiendo a Antoine Berman y al propio Raphaël Confiant, el modo de traducción adecuado para este texto es aquel que conserva la diferencia de su escritura sin intentar censurarla o diluirla *eufemizando* expresiones o formas, sino, al contrario, intentando que el lector perciba cierta distancia lingüística que le permita asombrarse del mismo modo que se asombra el lector francés metropolitano frente a la novela original. Es por ello que hay que alejarse del centro lingüístico y acercarse al imaginario del Caribe hispano, dada su cercanía con el Caribe francófono. Para esto habrá que crear, de cierto modo, y a través de un lenguaje ambiguo de inspiración caribeña, un país que no existe.

¹¹ Aunque aún existen diversas lenguas criollas con muy pocos hablantes, la mayoría tiene una base léxica hispano-lusitana. En una parte de la región atlántica de Colombia se habla el criollo palenquero, que tiene mayormente base léxica hispana y en menor medida lusitana.

Antes de finalizar presentaré algunos puntos precisos de mi propuesta de traducción para la obra de Raphaël Confiant, propuesta que respeta la especificidad de la obra y que permite que aparezca en la traducción lo asombroso del texto original.

Léxico:

- Utilizar ocasionalmente un léxico caribeño geográficamente impreciso, es decir, tomar algunas palabras o expresiones cubanas, dominicanas y colombianas para proyectar implícitamente hacia el Caribe sin aludir a ningún territorio nacional.
- Evitar las palabras y expresiones demasiado identificadas con España u otros países latinoamericanos –argot–.
- Preferir la utilización de los diminutivos terminados en -ico, -ica, más usados en el español caribeño, a aquellos terminados en -ito, -ita e -illo, -illa.

Transcripciones fonéticas:

- No indicar la elisión de la “s” porque esto refiere a un acento y aspecto cultural propio de la fonética del español.
- Indicar solo cuando el autor lo indique la lenición de la “r”, que es característica tanto de la fonética martiniquesa como de la de algunas regiones del Caribe. Todo esto de modo que a un lector de cualquier lugar lo refiera al Caribe, sin que sea un espacio nacional definido.

Creación lingüística:

- Traducir los neologismos y las onomatopeyas creando neologismos y nuevas onomatopeyas cuando sea posible.

Expresiones créoles y del francés antillano:

- Traducir los arcaísmos por arcaísmos cuando se encuentre un equivalente.
- Traducir literalmente las expresiones *créoles* siempre que sea posible.

De todo esto se desprende la gran dificultad de traducir una obra como la del autor que nos ocupa, ya que él busca expresar la hibridación o el mestizaje a través de un uso de la lengua que se aleja del formato central europeo. El lenguaje de Confiant es excéntrico desde un punto de vista geopolítico, pero también desde la perspectiva de lo “inesperado” e incluso paradójico de la voz de la creolidad. Traducir la obra de los autores de la creolidad nos ayudará a construir una cultura multifocal formada por diversos polos “excéntricos”, abriendo así la posibilidad de ver más allá esa producción “central” hacia la cual están dirigidos la mayoría de los proyectores.

Bibliografía

Berman, Antoine. (1999). *La traduction et la lettre ou L'auberge du lointain*. Paris: Seuil.

Chamoiseau, Patrick, Confiant, Raphaël y Bernabé, J. (1989). *Eloge de la Créolité*. Paris: Gallimard/Presses Universitaires Créoles.

Chamoiseau, Patrick, Confiant, R. y Bernabé, Jean. (2011). *Elogio de la creolidad*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Chamoiseau, Patrick. (1997). *Ecrire en pays dominé*. Paris: Gallimard/NRF.

Chamoiseau, Patrick. (1992). *Texaco*. Paris: Gallimard.

Confiant, Raphaël. (1997). *Le meurtre du Samedi-Gloria*. Paris: Gallimard.

Confiant, Raphaël. (1993). *Ravines du devant-jour*. Paris: Gallimard/ Haute Enfance.

Confiant, Raphaël. (1993). *Barrancos del alba*. La Habana: Casa de las Américas.

Confiant, Raphaël. (2010). *L'Autre-Même: traduire dans un monde post-colonial et globalisé*. Conférence du 29 avril 2010, Martinique.

Séminaire méthodologique interdisciplinaire sur la post-modernité. Mise en perspective historique et culturelle de la post-modernité. Centre de recherches interdisciplinaires, en lettres, langues, arts et sciences humaines. Bibliothèque numérique Caraïbe Amazonie Plateau des Guyanes. Consultado el 19 de noviembre de 2016. [http:// www.manioc.org/fichiers/HASH01ea94d257f4095dfca3f4dc](http://www.manioc.org/fichiers/HASH01ea94d257f4095dfca3f4dc).

Congreso Arles (2002). *Dix-Neuvièmes assises de la traduction littéraire*. Traduire la littérature créole francophone (2003). Paris: Atlas.

Sagols, Hélène. (2016). Raphaël Confiant : un langage entre attachement et liberté. *Loxias*, 9. Littératures d'outre-mer: une ou des écritures "créoles"? Sous la direction de Odile Gannier, 15 juin 2005. Consultado el 20 de octubre de 2016. <http://revel.unice.fr/loxias/?id=121>

Sanz, Ileana., Arencibia, Lourdes y Morejón Nancy. (2014). Cuba traduce el Caribe (Foro). *Tusaaji: A Translation Review*, Vol. 3, No. 3. pp. 88-100.

Thibault, André. (ed.) (2012). *Le français des Antilles: études linguistiques*. Paris: L'Harmattan.

El cuerpo en la complejidad del Caribe y de América

Delia Blanco

Las artes visuales y plásticas del Caribe han marcado significados, lenguajes, códigos y signos variables en torno a la lectura del y de los cuerpos. El cuerpo sujeto, centro del mensaje-imagen, se impuso en la pintura clásica traída desde Europa en los siglos XVI, XVII y XVIII como representación del actor colonial, transbordador de los valores visuales y religiosos del colonizador sobre el colonizado.

El amo, el mensajero de la corona, el militar, el clero señalan, entre pelucas empolvadas, medias de seda, *jackets* y chalecos, lazos y encajes, polvos de arroz y labios de carmín, la idea de llegar al Caribe y a América con el uniforme y las armas de las cortes de España, de Francia, de Londres, de las coronas danesa y sueca, así como de las tierras de Holanda.

En todos los museos de historia, en los grabados, en las estampas, el cuerpo se impone como cuerpo de poder y cuerpo de conquista. Estamos frente a un inventario de imágenes que pone en evidencia el transporte del modelo occidental al Nuevo Mundo, con un cuerpo que en ningún momento entiende el espacio y lugar donde se encuentra, un cuerpo vestido para protegerse del frío de Castilla, de la Isla de Francia y de los pasillos señoriales de las cortes. Son cuerpos que llegan armados con los escudos de sus coronas. El encuentro con

las poblaciones autóctonas realza la relación vestimenta-desnudez desde las primeras interacciones con las poblaciones amerindias, que se desenvuelven y viven en una relación anatómica y epidérmica con los elementos naturales –sol, agua, viento, tierra–, en un cuerpo que comparte la convivencia con la naturaleza y el cosmos en una comunión directa con el sol y la luna, con la luz y la noche, con el fuego y el aire. Si bien hablamos del “encuentro de los mundos”, no podemos soslayar el encuentro de los cuerpos. Cuerpo vestido, cuerpo escondido, cuerpo tapado, frente a un cuerpo abierto, un cuerpo desnudo, cuerpo comulgado con un entorno existencial.

Desde una perspectiva antropológica, el encuentro corporal es portador de múltiples lecturas. Una de ellas es la diferencia entre el cuerpo occidental judeocristiano, con todos sus significados morales y sociales, apartado de la creación, y un cuerpo integrante del conjunto de la armonía y del equilibrio de la creación terrestre y haciendo cuerpo con ella. El primero se anuncia como cuerpo separado de ella por el referente a la socialización y a la distanciamiento de lo humano del conjunto de los elementos terrenales.

La referencia cuerpo vestido en oposición a cuerpo desnudo lleva una lectura metafísica de pertenencia o no al conjunto de la creación y marca una identidad de compenetración espiritual y simbólica con el mundo animal, vegetal y mineral que podemos canalizar como cuerpo-ritual y cuerpo-espíritu, y que podemos distinguir del cuerpo-vestido, cuerpo funcional, cuerpo institucional, cuerpo-poder.

Cuando Agostino Brunias representa al jefe de los caribes negros de Saint Vincent, la desnudez se evidencia desde la perspectiva occidental de la estética del *bon sauvage*, cuyas mujeres se muestran con un exotismo encubridor de la anatomía sexual, como si estuviéramos en el mismo paraíso de Adán y Eva, con cuerpos en situación de una desnudez compuesta por la moral judeocristiana, que le oculta el sexo al cuerpo. Las esposas del cacique cargan riquezas silvestres. Solo una de ellas carga al hijo en brazos, envuelto en su pecho con un paño. La colección *Chatoyer, the chief of the Black Charaibes in Saint Vincent*, de 1770-1780, revela la pose del cacique, la posición del

cuerpo masculino frente al cuerpo femenino que carga con la maternidad y la sobrevivencia. Las cinco mujeres expresan, en su diversidad de posturas, la ofrenda y la entrega frente al cacique en posición de amo y dueño, mensaje que, en la cadena de valores sociales, expresa violencia de género.

La representación del cuerpo va evolucionando con la historia, y a medida que nos alejamos de la visión de paraíso terrestre, el cuerpo se viste del entorno socioeconómico en las obras de Víctor Patricio de Landaluce, en las que podemos ver la circulación social y el disfraz en el Día de la Epifanía en La Habana, cuando se mezclan todos los cuerpos posibles en una misma sociedad. Los negros esclavos se visten de amos y de generales en un mismo desfile sincrético entre ritmos de tambores y saltos de macacos y brujos africanos. Aquí nos están anunciando en una comparsa toda la perspectiva de una sociedad disfrazada.

Toda la sociedad, en el sentido carnavalesco y poético, funciona en un solo cuerpo-caribeño, porque todos los cuerpos hacen cuerpo en la comparsa para que se abracen las damas con sus doncellas, los africanos con los indios, los negros con los blancos y lo profano con lo religioso.

En este Día de la Epifanía, con la profanación de los cuerpos nace el símbolo del cuerpo caribe, cuerpo de todos los cuerpos, en un sincretismo de gestos, música y movimientos que va a nutrir las variaciones del apoderamiento corporal en las artes contemporáneas del Caribe.

El cuerpo en celebración y ritualidad se manifiesta en las obras *performances* del cubano Manuel Mendive; sus bailarines y percusionistas escenifican el lazo matriarcal con África rompiendo la escala obligada por Europa: es un África presente traída de Ouidah. Del mismo impulso, la reconocida artista cubana Zaida del Río reivindica su cuerpo, arte y sujeto en sus bailes y en su función del cuerpo espiritual surgido del Caribe para celebrar a Yemayá, la diosa del mar. En ese instante de nacimiento marítimo, acompañados por los ritmos de los tambores batá, la artista expone, en las rocas de la playa

del Morro de La Habana, un cuerpo-divinidad deportado de África por mar, liberado del barco negrero: el cuerpo de la mujer negra, que se expone frente a los vientos y a las olas. En esa *performance*, Zaida del Río celebra la africanidad de la otra orilla, el África del Caribe, el África de América, incorporado a la africanía mística del cuerpo-iniciación y celebración. Es entre la ritualidad de los primeros maestros del vudú, en este caso de Haití, que el cuerpo se hace espíritu y metamorfosis. Existen obras impresionantes, como la *Reina Erzulie*, de Robert Saint-Brice, en la que el cuerpo es capa y figura del espíritu, así como también las obras de Prospère Pierre Louis, en las que las figuras humanas evolucionan en un estiramiento de miembros que parecen ser cordones umbilicales vinculados con el Gran Maestro, espíritu mayor de todas las metáforas. Estamos lejos de toda representación y figuración de la exactitud morfológica y anatómica occidental. En el Caribe y América desembarca el espíritu.

Así ocurre con el cuerpo-espíritu que se manifiesta en toda la obra de la artista cubana Ana Mendieta, como tensión hacia lo sacrificial. Estamos frente al re-encuentro del espíritu con todos los elementos naturales. La figura del cuerpo la buscó Ana Mendieta en las cuevas taínas y arahuacas de la isla de Cuba, pero también la eternizó como esculturas rupestres, rindiendo homenaje ancestral a la divinidad del viento.

Su obra corporal y sus bajos relieves incorporados en las paredes reivindicán la compenetración literal en la que concurren las porosidades y relieves de las piedras. Ninguna artista del Caribe ha podido identificarse tanto con la naturaleza como Ana Mendieta, haciéndose parte de ella, anatómica en ella, con sus *silhouettes*, serie de los años setenta, cuando hacía *performances* rituales utilizando su cuerpo como una ofrenda, en unión con el universo. Las esculturas rupestres de Mendieta están en las cuevas de Jaruco, cerca de La Habana, con sus formas que aluden a la matriz hembra, como un bautizo del reencuentro con su origen materno en Cuba.

La entrada del cuerpo en la roca, con alusiones a la vagina, dentro de la piedra, convirtiendo así la anatomía de la mujer en un referente

de fusión vegetal y mineral, es prueba del cuerpo artístico que trasciende con el paisaje. El cuerpo artístico nace de una comunión con los elementos existenciales, entrega del cuerpo al espíritu.

Así nace el cuerpo-rito, cuerpo-símbolo, cuerpo-ofrenda, obra de Ana Mendieta, como elevación y reencuentro con la civilización perdida. Con la madre desgarrada, con la tierra abandonada...

En propuestas más recientes, el cuerpo-escultura toma una dimensión totémica en la obra de Louis Laouchez, de Martinica. Este artista, residente por varias décadas en Costa de Marfil, está marcado por dos tendencias: una se identifica con figuras humanas apenas dibujadas, con trazos fuertes de color que aluden a la pintura naïve o primitiva, esculturas monumentales y totémicas en maderas preciosas cuyos troncos simbolizan el cuerpo del significado visual. Estas piezas de Laouchez evocan el bosque ancestral africano y se caracterizan como altares del reencuentro con los antepasados: el cuerpo es árbol de vida.

También, la referencia totémica, en la obra del dominicano Radhamés Mejía, se hizo manifiesta con el proyecto de cuerpos pintados que presentó en Chile, en una *performance* con bailarines y bailarinas desnudas que se iban haciendo obra animada al evolucionar la música y el gesto del artista sobre su piel, como un ritual en posesión del trance y de la iniciación de las sociedades aborígenes maoríes, oceánicas y africanas. El cuerpo pintado, en su función antropológica, evidencia la piel humana como el soporte mensajero de los espíritus, pero también de las divinidades en los momentos tribales de iniciación a la vida y llamado a la muerte por conflictos entre grupos. En el caso de este artista, la pintura sigue la línea anatómica para sacar de cada relieve corporal una fusión de imágenes que nacen de su ejecución espontánea. El ombligo mágico se convierte en pozo de gestación, parto y vida; los senos, en faros del camino o en nacimiento de un pene; las nalgas y espaldas siguen con la perversión de la imagen, la transformación de la anatomía, cuerpo de violoncelo y guitarra, visión abierta por Man Ray, que aquí se convierte en una llanura de Nazca. Cuerpos celebrados en geografías eróticas, en

visiones alucinadas por luces ardientes del desierto, y celebraciones animistas donde hombre y mujer se fusionan como en un solo ser, con la dualidad del sexo, hombre-mujer, solo seres. Seres de vida y muerte, de celebración y ofrenda porque, en estas *performances* sincréticas, lo profano participa en lo sacro, lo divino y la luz conviven con los misterios y las sombras, y los seres de vida animal o humana laten con un mismo corazón. Definitivamente, los artistas contemporáneos del Caribe le devuelven al cuerpo toda la dimensión borrada por siglos de adoctrinamientos judeocristianos que, en nombre del dogma, anularon la dimensión de todos los lenguajes vitales del cuerpo y del espíritu.

Cuando los cuerpos pintados de Mejía llaman a una fusión de las formas anatómicas con el juego de la imagen a través del trazo, es cuando la luna se estremece en cadera, nalga o pezón, en un concierto de visiones posibles y abiertas, y se camufla en todo un proceso de transformación ceremonial y metamorfosis, que también encontramos en la gran diversidad de lenguajes de la poesía simbólica del Caribe, destacando muy particularmente en los versos del poeta dominicano Manuel Rueda (1998, p. 30):

Anaisa Ezilí
tu cuerpo de lagarto
que reptas sobre mis escarpaduras.
Te mueves ondulas sacrificas
tropel de yeguas jóvenes y cabritos ansiosos
serpientes enroscadas en la circunferencia
del jadeo.

Para muchos artistas, el cuerpo humano y el cuerpo animal son un solo cuerpo, una comunión bautizada desde África que se libera en el Caribe, reencontrando el espíritu y los misterios al cruzar el mar, los océanos.

En una factura expresionista y simbólica, el artista dominicano Elvis Avilés nutre la estética de la metamorfosis con sus personajes chupacabras y bacás, que comparten los cuerpos y se definen en dos

cabezas, con figura de caballo, macho cabrío, puerco, yegua, perro y aves indefinidas. La ritualidad de Avilés en su creación siempre se viste en una escenificación que conduce su lenguaje visual a un ritmo de gagá, pues el cuerpo está rodeado por líneas que marcan el espacio de las divisiones de los indios, pero también las cintas del brujo y del Petró que en el rará de Haití anima la comparsa.

En el caso del artista dominicano José Castillo, residente en París, al igual que en el de Radhamés Mejía, la expresión del cuerpo se enciende en posturas más animistas, pues el gesto es siempre el del guerrero, y los cráneos, más que rostros, se definen por un guiño a las aves salvajes, con un referente constante a la mano poderosa y al ojo único del cíclope o doble, pero siempre permanente.

En nuestro acercamiento, mantenemos el referente cesariano, cuya obra poética comprende la obra visual del maestro cubano Wilfredo Lam. Estamos, con estos dos maestros, frente a una estética y una poética que sirven tanto con la palabra como con la línea y el trazo a la elevación del cuerpo y del espíritu caribeño, trascendidos a todas las fusiones animistas traídas de las *jeferías* de Dahomey y Guinea, con todas las perspectivas de renacer en el Caribe. Leamos de nuevo al intelectual dominicano Manuel Rueda (1998, p. 79):

Nacimos...
La Nada estaba allí
en aquel boquerón de madre selvas
de orquídeas que jaspearon al aliento.

Oye el alerta del pájaro verdiazul
que se columpia y nos delata.
Perras famélicas
crecimos en bosques rayados de luna
atravesando el ojo de los huracanes.
Inocentes
mas los deseos crecieron en nosotras.

La estética de las metamorfosis de los cuerpos, en la pintura, la escultura y la poesía, es un hijo legítimo de Makandal.

Sigamos con Rueda (1998, p. 91):

Yo Makandal
animal-hombre
tendido en carne y en rugido
en cauce líquido y en veta sulfurosa
suave gorjeo en frondas de cambronales
y campeches
piel tendida y zurcida
a paso de bestia y caminante.

La fusión, como estética zoomórfica, tan presente en la obra de este poeta dominicano contemporáneo, tuvo también una gran trascendencia en la obra visual del artista de Haití residente en Miami Eduoard Duval-Carrié. Los personajes del panteón *vaudou* que encontramos en su obra pictórica, así como en sus instalaciones, lucen trajes de la monarquía y de la nobleza colonial. Siempre hemos pensado que esta tras-vestimenta tiene diferentes niveles: puede ser una evocación de la soberanía y de la aristocracia de los reyes y reinas del panteón *vaudou*, pero también una señal visual de todo el mimetismo y transferencia de las jerarquías y del poder que asumieron los nuevos dirigentes de la primera república negra del Nuevo Mundo. Todos los personajes de Duval-Carrié permanecen tras-vestidos, en una factura *kitsch* al borde de la sátira y del preciosismo occidental.

Sin embargo, en los años setenta-noventa, el artista cubano Jesús de Armas mantuvo el cuerpo de sus personajes voladores y migrantes en una desnudez total, libres de todo artefacto y fetichismo. Su trabajo trascendió en la generación siguiente y, en el caso del cubano José Bedia, el cuerpo vuelve a ser espíritu, liberado de toda representación funcional.

La complejidad cuerpo-espíritu transmite una elevación crítica al cuerpo funcional impuesto desde la trata negrera y el sistema colonial. Los artistas contemporáneos del Caribe hacen posible el gran reencuentro con la fusión de los cuerpos en un solo lenguaje visual,

celebrado en el trazo y en el volumen, tanto en la pintura como en las instalaciones y las *performances*.

La creación contemporánea en el conjunto del Caribe es un manifiesto de liberación del cuerpo atado, revestido y travestido durante la colonización y los procesos de descolonización. Fue la forma de marcar una independencia creativa con el modelo occidental. Es rehabilitar la imagen, el cuerpo y el pensamiento con una ética y una estética propias y definidas en toda la complejidad de los referentes contribuyentes al gran concierto barroco del Caribe que encontramos en Alejo Carpentier y en ese tratado del Todo-Mundo que heredamos de Édouard Glissant.

Bibliografía

Anzieu, Didier y Monjauze, Michèle. (2004). *Francis Bacon ou le portrait de l'homme désespéré*. Paris: Le Seuil

Assoun, Paul-Laurent. (2004). *Corps et symptôme*. Paris: Anthropos.

Bonnet, Gérard. (2003). *Défi à la pudeur*. Paris: Albin Michel. *Champ Psychosomatique*, 3 (35): 61-74

Korff Sausse, Simone. (2004). Cuerpos extremos en el arte contemporáneo. *Campo psicossomático*, (3), 61-74.

Rueda, Manuel. (1998). Canto de amor. *Las metamorfosis de Makandal*. Santo Domingo: Banco Central de la República Dominicana.

Rueda, Manuel. (1998). Salmódia de las tres viejas. *Las metamorfosis de Makandal*. Santo Domingo: Banco Central de la República Dominicana.

Rueda, Manuel. (1998). Subiendo la colina. *Las metamorfosis de Makandal*. Santo Domingo: Banco Central de la República Dominicana.

Utopías

El mapa del mundo y el ataúd de la utopía

Patrice Vermeren

Traducción: Tuillang Yuing y Elena Donato

¿Han leído a Miguel Abensour? En la filosofía política crítico-utópica de Miguel Abensour, los conceptos van siempre a pares: “utopía y democracia”, “democracia salvaje y principio de anarquía”, “la conversión utópica: la utopía y el despertar”, “utopía: futuro y/o alteridad”, “los pasajes Blanqui entre melancolía y revolución”, “filosofía política y socialismo”. Pero el uso de la conjunción *y* no indica ni la ambigüedad ni la opacidad filosófica de lo político, como en Merleau-Ponty –*Humanismo y terror*–, ni su transparencia, como en Kojève –*Tiranía y sabiduría*–. Se trataría más bien de la expresión del enigma de lo político, entre dominación y emancipación. Otra singularidad sería la adjunción sistemática, a estas categorías de la tradición política, de un adjetivo calificativo paradójico que señalaría la *intempestividad*: en Abensour la utopía es *persistente*; el heroísmo, *revolucionario*; la emancipación, *auto-emancipación*; la democracia, *salvaje* o *insurgente*; y la filosofía política, *utópica* o *utópico-crítica*. Ser intempestivo, después de Nietzsche y Françoise Proust, puede querer decir dos cosas: pensar y actuar, no contra, sino a la inversa del propio tiempo, afrontar el propio tiempo a contrapelo, por su revés; cuando la mirada, el pensamiento, la acción se dirigen hacia el presente con la

finalidad de asirlo, no son sus contemporáneos. Es lo que signa la inactualidad del presente (Proust, 1995; Riba, 2002, pp. 215-224). Es lo que Walter Benjamin traduciría, según Françoise Proust, como el “porvenir considerado”, a la vez, como aquello a lo que el pasado convoca y aquello que convoca al pasado, y ante lo cual lo “intempestivo considerado” no es una tarea ni una obligación, sino una propiedad del tiempo presente. La cuestión se vuelve entonces la de los efectos que lo intempestivo produce y la de los inéditos poderes de resistencia que puede liberar. Horacio González habla del proceso de liberación de los textos desplegado por Miguel Abensour al leer a Leroux o a Tomás Moro, a quienes ya no se lee; a Marx, Saint Just o Strauss, a quienes ya no habría que leer; a Clastres, Lévinas, Lefort, relegados al estatuto de pensadores de segundo orden (González, 2006, p. 29). ¿Cuál es el estatuto filosófico de esta empresa crítico-salvadora de revelación de las potencialidades emancipadoras de los textos, que exige leer un escrito contra sí mismo y da forma al tipo de lector emancipado?

La ambigüedad de la palabra “utopía” fue planteada por Tomás Moro al forjar ese neologismo en 1516: la utopía es, o bien el *eu-topos*, el lugar del bienestar perfecto, o bien el *ou-topos*, el lugar que no existe en ninguna parte, o bien ambos a la vez (Baczko, 1984, p. 84). Inmediatamente, la palabra designa todo texto que toma por modelo al del autor del “verdadero libro de oro” y también comienza a calificar todo proyecto de legislación ideal, como la *República* de Platón –*Diccionario de Trévoux*, 1771–: *utopía* se escribe entonces sin mayúscula y puede emplearse en plural. Desde entonces, y por largo tiempo, el adjetivo “utopista” proviene de la boca del otro para descalificar al soñador, creador de quimeras que no mira de frente la cartografía de lo real del mundo y se refugia en un imaginario presentado como realización imposible. Gueudeville, el traductor de Tomás Moro al francés, escribe en su prefacio a *Utopía*: “Lo real no se utopizará jamás”. Bronislaw Baczko también cita a Louis-Sébastien Mercier, autor de *Año dos mil cuatrocientos cuarenta*:

Ficcionalizar un plan de gobierno en una isla lejana y en un pueblo imaginario, para el desarrollo de diversas ideas políticas, es lo que han hecho diversos autores que han escrito, en términos ficcionales, a favor de la ciencia que abraza la economía general y la felicidad de los pueblos (Louis-Sébastien Mercier, 1987).¹

El *Diccionario de la lengua francesa* de Littré (segunda edición, 1873-74) propone estas dos definiciones del vocablo “utopía:” 1) país imaginario donde todo está regulado por lo mejor, descrito en un libro de Tomás Moro que lleva ese título. Cada soñador imagina su Utopía –con mayúscula–. Y 2) en sentido figurado, plan de gobierno imaginario, donde todo está perfectamente ordenado para la felicidad de cada uno, y que, en la práctica, produce con frecuencia resultados contrarios a aquello que se esperaba –con minúscula–. Crearse una utopía. Vanas utopías. Proyecto imaginario. Que el resultado del plan del gobierno imaginario pueda ir contra las esperanzas de felicidad de aquel o de aquellos que lo han concebido y perseguir el riesgo del peligro social es lo que bien quisieran demostrar todos aquellos que, en el siglo XIX, se oponen a los utopistas socialistas o humanitarios –Saint-Simon y los sansimonianos Bazard y Enfantin, Charles Fourier y Victor Considerant, Robert Owen, Étienne Cabet, Pierre Leroux–. Tal y como Louis Reybaud, autor de una serie de artículos célebres en la *Revue des Deux Mondes* titulados “Los reformadores contemporáneos y los socialistas modernos” (Louis Reybaud, 1842), “Jérôme Paturot en búsqueda de una posición social” (Louis Reybaud, 1843 y 1870) y “Jérôme Paturot en busca de la mejor de las repúblicas” (Louis Reybaud, 1848), que escribe –en el prefacio a la segunda edición del primer artículo citado– lo siguiente:

Lo que engaña sobre todo a los innovadores y los mantiene en una ilusión funesta es su punto de partida. Con aspiraciones matemáticas, quieren alcanzar lo absoluto: imaginan para el hombre una felicidad absoluta, una moral absoluta. Ahora bien, el absoluto escapa

¹ Cf. Traducido al castellano por Joaquina Rodríguez Plaza.

a nuestra naturaleza contingente y limitada, el absoluto es el secreto de los dioses. Un hombre absolutamente virtuoso, absolutamente feliz, ya no sería un hombre [...] Persigamos lo mejor [...] sea. Pero busquémoslo en la esfera de lo posible y sin soñar en los destinos humanos una solución de continuidad, una metamorfosis súbita, un cambio a la vista.

A ese realismo de lo posible, puede oponerse la célebre fórmula de Alphonse de Lamartine, que presupone que la utopía podría tener un rol de previsión histórica: si “las utopías no son a menudo más que verdades prematuras”, ¿no corren el riesgo de abdicar de su pretensión de transformar radicalmente lo real? Que la utopía pueda prefigurar la ciencia también es uno de los temas privilegiados por Marx y Engels:

El socialismo científico se ha elevado sobre los hombros de Saint-Simon, de Fourier y de Owen, tres hombres que, pese a toda la fantasía del utopismo de su doctrina, se cuentan entre los más grandes espíritus de todos los tiempos y han anticipado genialmente innumerables ideas cuya exactitud demostraremos hoy científicamente (Engels, 1962).

Que por su irrealismo la utopía esté consagrada a la impotencia –lo que se revelaría singularmente con el fracaso de la revolución de 1848– o que triunfe por incorporación en la historia como momento precientífico, correspondiente a un estado precoz del proceso revolucionario, consistiría en volver a proclamar el fin de las utopías en nombre del realismo, del liberalismo y del triunfo del capitalismo generalizado o de la científicidad del marxismo y de la revolución comunista anunciada (Abensour, 1973, p. 31). Es, sin duda, contra el presente, un siglo más tarde, de esa doble herencia del mapa del mundo y del ataúd de la utopía que nace el proyecto filosófico de Miguel Abensour concerniente a un nuevo espíritu utópico dirigido contra dos escollos:

1. El escollo de la degeneración tiránica de la utopía totalitaria, en el que esta realiza la unidad integradora y totalizante del *todos Uno*, que convierte en su contrario a la utopía emancipadora del *todos unos*.
2. Y el escollo de la degeneración autárquica de la utopía de los sabios, donde una pequeña élite se encierra sobre sí misma para construir solo para ella, aquí y ahora, la libertad –que los utopistas revolucionarios continúan reivindicando para el género humano–, que así ha pasado del *todos unos al todo Uno*.

Si se quiere situar la coyuntura en la que Miguel Abensour reactiva, a finales de los años sesenta, la cuestión de la utopía, en primer lugar debe evocarse toda la literatura oficial y oficiosa del Partido Comunista Francés, que comprende como una perogrullada el juicio de Engels sobre su carácter precientífico y antirrevolucionario.

A modo de prueba, elijo al azar la acusación a George Sand realizada por Jean Larnac en 1947:

Arribada a la acción en nombre de la utopía, después del fracaso (de 1848), George Sand se refugia en la utopía, una utopía cada vez más vaga, desprovista de toda verdad social, de la cual no quedaba más que la *piedad suprema* cara a Hugo y a Tolstói, que obliga a asumir automáticamente el partido del más débil, sin considerar la justicia, y que desde luego implica, en quien a ello se libra, la pertenencia a la clase aristocrática, la creencia en la superioridad del patricio por sobre el plebeyo, la negativa a creer en la posibilidad de una inversión de las clases o en su supresión [...]. Cuando un “comunista” no tiene en la boca más que las palabras de San Juan: “Hermanos, ámense los unos a los otros”, es un comunista extenuado, un comunista que ya no espera nada más que el cielo (Larnac, 1947, p. 231).

Después de Maximilien Rubel, Abensour ataca la manía de las rupturas del dogmatismo estalinista: ruptura entre Marx y sus predecesores, entre Marx y los filósofos, entre Marx y los utopistas, entre el joven Marx hegeliano y el Marx vuelto marxista que inventa el

materialismo histórico y establece los fundamentos del materialismo dialéctico. Pero es sobre todo el corte epistemológico ciencia/utopía, retomado por el althusserismo, el blanco de Miguel Abensour. Distinguir a Marx de los marxistas, tal es para él la virtud del trabajo de Maximilien Rubel² para devolver a la utopía toda la extensión que ocupaba en Marx (Abensour y Janover, 2008, p. 37). La tesis doctoral de Miguel Abensour se cierra con la siguiente demostración:

La teoría de Marx no es el lugar donde la energía utópica viene a extinguirse para dar lugar a la ciencia, sino donde se opera un trans-crecimiento –crecimiento superado– de la utopía socialista-comunista o comunista crítica. Marx no es el sepulturero de la utopía, ha retomado y llevado su energía a un nivel más alto, proyectándola en el movimiento real del comunismo, *principio energético del futuro próximo* (Abensour, 1973b, p. 20).

A partir de entonces, Abensour retomará varias veces esa hipótesis para volver a trabajar sobre ella y singularmente veinte años después, en 1993, momento privilegiado del “realismo”, del retorno del derecho y del Estado de derecho. La reformulará entonces bajo la forma de una cuestión intempestiva que exige la presencia de Marx en tanto pensador vivo y la permanencia de la utopía (Abensour, 1993, p. 28). La crítica marxiana de la utopía procede de dos momentos: la pregunta por el sentido de esa crítica y la pregunta por las relaciones del comunismo crítico con la utopía. La oposición socialismo científico / socialismo utópico adquiere el estatuto de una instancia de censura que tiene por objetivo la invalidación de todo perjuicio al dogma de la separación entre estos dos aspectos referidos a lo utópico y a lo científico, y requiere una relectura del *Manifiesto*

² Maximilien Rubel (1905-1996) consagró su vida al estudio de Marx y publicó sus *Obras* en la colección *La Pléiade*. Él postula: “Marx no es el fundador de una ciencia económica constituida, sino el autor de una crítica que vuelve nula la economía política”. Según Abensour, Rubel reemplaza a un Marx monolítico, “padre del movimiento obrero”, por un Marx viviente, abierto, inconcluso, fiel a su inspiración crítica, oponiéndose a Louis Althusser, para quien “*El capital* es la obra por la cual Marx debe ser juzgado”.

comunista y Del socialismo utópico al socialismo científico que restituya estos dos textos canónicos al conjunto de los textos marxianos relativos a la utopía y que invalide la oposición utopía/ciencia, no por no-marxista, sino por positivista –fruto de una controversia entre Augusto Comte y los sansimonianos–. Así, es en nombre de su falta de radicalidad –como revolución parcial y sumisión a lo real–, y no por su exceso y su irrealismo, que Marx critica las utopías. Su crítica no podría ser unificada, y el comunismo crítico debe ser juzgado en función de la pluralidad del espacio utópico, que comprende al socialismo utópico, al neoutopismo y al nuevo espíritu utópico.

Contra la *utopía eterna* –que está en el fundamento del odio a la utopía atestiguado desde los años 1840 y hasta los “nuevos filósofos”, que asimilan, en 1980, utopía, revolución y gulag–, la pluralidad de la tradición utópica viene a garantizar la *persistencia de la utopía* y la visibilidad de su relación con la emancipación. Según Abensour, se distinguirá (Abensour, 1974, pp. 55-81):

1. el socialismo utópico, sea este “la aurora del socialismo” según Leroux, o “desde muchos puntos de vista revolucionario” según Marx y Engels, cuyos representantes más autorizados son Saint-Simon, Fourier y Owen y que preconiza la asociación contra toda forma de dominación;
2. el neoutopismo, resultado de una conciliación entre el socialismo utópico y las ideas dominantes, o entre el movimiento comunista y las ideas de la clase dominante, cuyo objetivo es suprimir la separación que supone la utopía –Marx y Engels lo toman como blanco bajo la triple forma de los fourieristas de la “Democracia pacífica”, del socialismo verdadero y de las soluciones de la “cuestión social”–;
3. el nuevo espíritu utópico, posterior a 1848, ya sea de desarrollo autónomo –Déjacque, Coeurderoy– o crítico –William Morris, Ernst Bloch, Walter Benjamin–. La hipótesis del nuevo espíritu utópico permite revitalizar la utopía hasta hoy en un espacio

plural de confrontación que invalida a la vez el discurso neoliberal y el discurso marxista sobre la utopía por cuanto son discursos globalizantes, así como interroga el movimiento paradójico por el que la emancipación moderna se transforma en su contrario bajo la experiencia de la repetición, para preservar así la utopía de la regresión que la amenaza cual espada de Damocles.

El tema conservador de la utopía eterna postularía que, bajo la forma de un texto siempre idéntico, el discurso de la utopía siempre aparece, desde Platón hasta los filósofos de Mayo del 68, para legitimar una sociedad cerrada, autoritaria y estática, negadora de toda temporalidad y de la pluralidad y singularidad de los individuos. El de la persistencia de la utopía, al contrario, connota la idea de una búsqueda asintótica, voluntarista y siempre renovada para terminar con la dominación, la servidumbre voluntaria y la explotación. Miguel Abensour ve su actualidad en la reelaboración incesante del concepto de utopía, el nuevo espíritu utópico en su relación con la dialéctica de la emancipación y las relaciones entre la utopía y la democracia (Abensour, 2010 y 2006). Podría entonces, junto a Ernst Bloch, verse en el incumplimiento del Ser, en su distancia con respecto a la esencia, el secreto de la persistencia de la utopía, desde el momento en que la intención utópica estaría completamente en la distancia que la separa de su realización, arriesgándose al cumplimiento del Ser que tendría como efecto el fin de la utopía:

Solo si un Ser semejante a la utopía se apoderara del contenido que activa el *hic et nunc*, el sentimiento fundamental de la situación de esta agitación pulsional –la esperanza– sería también y al mismo tiempo absorbido por la realidad lograda (Bloch, 1976, p. 228).

Un modo distinto al de la ontología, para dar cuenta de la persistencia de la utopía, sería el de Emmanuel Levinas, del lado de la relación con el otro y en la irreductibilidad del encuentro, donde la utopía sería el surgimiento de lo humano bajo una forma distinta a la del ser,

descubrimiento de un no-lugar que duplicaría todo lugar: “Al utopismo como reproche, este libro escapa recordando que lo que tuvo humanamente lugar no ha podido jamás permanecer encerrado en su lugar” (Emmanuel Lévinas, 1976, p. 63).³ Y si la relación con el otro no es ontología, sino utopía más allá de la utopía, el hombre sería entonces un animal utópico. Abensour llega incluso a dudar de que la posición ética de Levinas y la posición ontológica de Bloch puedan realmente presentarse como una alternativa.

Como a todo gran filósofo, puede leerse a Miguel Abensour tomando como punto de partida una intuición primera que no habría hecho más que conceptualizar y desarrollar, sin olvidar su negativa a producir un sistema filosófico. Podemos también interrogar la forma con la cual dirige su atención a la coyuntura, y según la cual desplaza su cuestionamiento y sus referencias filosóficas en la fidelidad a la relectura de los textos anteriormente estudiados y en el recurso a aquellos que –re–descubre en el presente. Es evidente que los años sesenta privilegian la referencia a Marx, puesto que en ese momento el blanco a deconstruir es el par establecido socialismo utópico / socialismo científico. La utopía no es el primer bosquejo de la ciencia, sino además su migración hacia la historicidad o la previsión que no es su verdad advenida. La utopía tiene más bien esta función de vigilancia incansable para conjurar toda coincidencia del ideal y de lo real. Algunos años más tarde, la tenacidad del odio a la utopía se manifiesta en la voluntad de sus sepultureros de asociarla al leninismo, al estalinismo, incluso al fascismo y al nazismo, como prefiguración de un totalitarismo al cual no habría dejado de ser asociada: como si el concepto de totalitarismo fuese tan simple de pensar como su concepto de utopía. Abensour demuestra que el totalitarismo es un fenómeno complejo y nuevo, inasimilable e irreductible a la tiranía, al despotismo, al Estado absoluto, a la dictadura y al Estado autoritario, cuyo concepto recubre:

³ Citado por Abensour, M., *op. cit.*, p. 179. Cf. también Abensour, M., (2008)

1. Una hipertrofia del Estado que tiende a asimilarse con la sociedad civil y a producir un universo social casi homogéneo.
2. Un partido único como vector de esa unificación de la sociedad civil y el Estado.
3. Una separación tal del Estado y de la sociedad civil que el poder se concentra en la persona del *gran hermano*.
4. La afirmación del pueblo-*Uno*, de una sociedad reconciliada, de la cual el conflicto –es decir, la condición de la política democrática– es excluido.

A esto hay que añadir que, aun si el mito de la sociedad reconciliada y del buen gobierno transportado por la tradición utópica puede ser interrogado en su relación con la genealogía del totalitarismo, la tradición utópica es demasiado compleja y, sobre todo, plural (Abensour, 2011, p. 72).

Habría que escrutar con atención la escansión, hecha por Miguel Abensour, de cada momento de la inactualidad de esta utopía persistente. El último –pero se sabe que habrá otros– consagra el uso del concepto de *conversión utópica*, término a entender por fuera de toda connotación religiosa, pues permite iluminar “el movimiento –el desplazamiento– por el cual el hombre o el colectivo se desvía del orden existente para dirigirse hacia un mundo nuevo”, de una topía a una utopía, según Gustav Landauer citado por Abensour, “el desapego respecto del orden seguido inmediatamente por la investidura de una nueva forma de lazo entre los hombres, de lazo humano” (Abensour, 2011, p. 11). Abensour intenta pensar el *cómo* de esa conversión a través de dos paradigmas, el de la *epojé fenomenológica* –que provoca el despertar de la subjetividad, su desarraigo del sueño dogmático del orden establecido y la aparición de lo humano utópico– y el de la *imagen dialéctica* –que proyecta al soñador fuera del sueño, hacia el despertar, el centinela del sueño cuya función es construir técnicamente la constelación del despertar– (Benjamin, 2000; Abensour, 2011, p. 33) tomada de Walter Benjamin. Dos paradigmas que,

aun si emanan de fuentes diferentes, de la política por un lado y de la ética por el otro, remiten a una postura filosófica que liga indisolublemente utopía y filosofía. Miguel Abensour regresó sobre esta postura en una entrevista con Daniel Cohen-Levinas, al elaborar esta definición: “La utopía es esa disposición que, gracias a un ejercicio de la imaginación, no teme, en una sociedad dada, trascender sus límites e inventar algo que es diferente” (Abensour, 2013). La conversión es pasaje de un estado a otro, de un lugar a otro o, más bien, a un no-lugar. El mapa del mundo nos asigna un lugar dado y un tiempo determinado como naturales, que parecerían imponérsenos como una evidencia, un orden establecido que condenaría la subjetividad a la pasividad, a la servidumbre y a la resignación, y que conduciría la eterna utopía, como un destino al cual no podría escapar, al ataúd de la historia. Abensour insiste en ello: el efecto de la conversión utópica no sería el desplazamiento de un lugar a otro, un reemplazo que sustituiría un espacio antiguo por un espacio nuevo, una transferencia de lugar que opera en el tiempo, sino, en la suspensión de un espacio y de un tiempo determinados, el movimiento de desviarse de una topía hacia la utopía, lugar de ninguna parte y tiempo de ningún tiempo, experimentación de un nuevo ser –conjunto– en el mundo, exploración de la posibilidad de relaciones humanas que jamás existieron: “La conversión utópica es, pues, la salida de un sueño dogmático y, al mismo tiempo, el aprendizaje del conocimiento del despertar o del despertarse”.

Contra la utopía eterna, la utopía persistente quedaría por mostrarse cómo de esta posición se deduce una concepción de la democracia como insurgente, pues, aun si pertenecen a lógicas heterogéneas –unitaria la utopía, conflictiva la democracia– y si cada una está expuesta a dos formas de degeneración posible –tiránica por transformación del *todos unos* en *todos Uno*, o autárquica por transformación de *todos unos* en *todos solos*, en cuanto concierne a la utopía; transformación de la conflictividad política en guerra civil, o de la acción política en pura discursividad, en cuanto concierne a la democracia–, conviene democratizar la utopía y *utopianizar* la

democracia. La democracia no es un simple Estado de derecho, un régimen político entre otros, sino una institución política conflictiva de lo social y una modalidad de la acción política que se reinventa sin cesar para luchar contra toda lógica de dominación, totalización, mediación o integración propia del Estado y para preservar el poder de acción del pueblo (Abensour, Nancy y Rancière, 2009, p. 11). Esta concepción de la política y de la democracia radical, salvaje o insurgente, que se propone preservar la distancia respecto de sus formas degeneradas, va a la par con la reivindicación de una filosofía política crítica o crítico-utópica contra la restauración académica o reaccionaria de la filosofía política y al punto nodal de la crítica de la dominación y del pensamiento de la emancipación (Abensour, 2007).

No es indiferente confrontar esta posición con la adoptada por Jacques Rancière. En cuanto concierne a la utopía, Rancière propuso este análisis de la novela de Balzac *El cura de pueblo* (Rancière, 2001, pp. 43-57): la utopía no es una negación simple, sino una doble negación. No es solamente el no-lugar de un lugar, sino el no-lugar de un no-lugar. De igual forma:

1. El lugar sería la disposición “normal” de los lugares y las funciones, de las maneras de hacer y hablar en armonía con la manera de ocupar su lugar y de ejercer su función en el espacio común: todo enunciado emitido por un cuerpo tiene un destino preciso –tal cuerpo otro– y una función precisa –tal acto a realizar–. A la gestión de ese lugar, Rancière asigna el nombre de policía, el orden de la dominación, el reparto de lo sensible que designa a aquellos que obedecen y aquellos que mandan, a aquellos que están consagrados al trabajo intelectual y aquellos que tienen derecho al pensamiento.
2. La democracia interviene para perturbar esa distribución ordenada de los lugares en cuanto no es un régimen de gobierno o un estado de lo social, sino un lugar sin lugar donde surge el sujeto político que reivindica ser contado en igualdad entre las partes de la comunidad: “hay política porque hay una parte

de los sin-parte, una cuenta como total de la gente insignificante que viene a superponerse a la cuenta real de las partes de la sociedad o al desmembramiento de sus funciones”.

3. Ese no-lugar vacío de la democracia, suspendido en una confusión de la escritura susceptible de ser tomada por cualquiera para hacer cualquier cosa, es sustituido por el no-lugar del no-lugar que es la utopía –aquella propuesta por la comunidad sansimoniana o por el pueblo de la novela de Balzac–, una escritura otra en las cosas, que colma el vacío y propone un orden donde los cuerpos estén en su verdadero lugar en la comunidad nueva: la utopía instaura un no-lugar que es la negación del no-lugar democrático. Lo que así resume Rancière: el utopista no es aquel que propone rehuir la realidad, sino aquel que reclama que se termine con las palabras, las quimeras, las ideologías de los utopistas para consagrarse a las cosas reales.

Rancière habla, así, de la utopía del siglo XIX como de la idea o esperanza de una palabra que se habría vuelto carne viva de la comunidad, sueño de una palabra que se encarnaría en un territorio, en una comunidad. Explica, por otra parte, que siempre desconfió del discurso que constituye la utopía como suplemento del alma. Ahora bien, no es porque haya que salir de los límites declarados como campo de lo posible, del orden declarado “natural” por aquello que denomina “policía”, que habría que apelar a los utopistas, quienes postulan con frecuencia que no hay necesidad de conflictos políticos. Pero, al mismo tiempo, los utopistas producen la distancia, y si los proletarios los invocan para confortar sus sueños de perturbación del campo de los posibles, no lo hacen para entrar en las formas de organización que los utopistas les proponen (Rancière, 2009, p. 116). Sostiene, además, que no es la utopía la que pone en marcha la acción democrática, sino la acción utópica la que crea su horizonte utópico. La capacidad de las luchas del presente y la acción colectiva son las que inventan el porvenir –im–posible. En fin, en cuanto respecta a la filosofía política como división natural de la filosofía que acompaña

a la política en su reflexión, aun cuando esta fuera crítica, Rancière plantea que, puesto que no hay fundamento propio de la política, la filosofía política no existe. La política no existe más que por la prueba de la igualdad de cualquiera con cualquiera en la interrupción del orden del reparto de lo sensible dado por natural entre dominantes y dominados (Vermeren, 2008, p. 176). Si Miguel Abensour reconoce a Rancière por luchar, como él mismo, contra una filosofía política que definiría o fundaría una política de los filósofos, también encuentra en él los elementos constitutivos de una filosofía política crítica, por cuanto sitúa la política en la interrupción de la dominación y, por lo tanto, separada de ella, el común de la comunidad política está condicionado por la división, y hay una especificidad irreductible de la política. ¿No habría entonces que reconocer en el desacuerdo una pieza esencial de una filosofía política crítica? (Abensour, 2009, p. 43). ¿Leer a Rancière contra Rancière? ¿Rancière haría una filosofía utópico-crítica sin saberlo, como el señor Jourdain de Molière hacía prosa sin saberlo?

Leer a Abensour es leer a Abensour leyendo o releyendo otros textos. Textos seleccionados cuya selección queda, a la vez, abierta a nuevos añadidos y cerrada en el sentido en que, una vez elegido, cada texto es objeto de una relectura persistente en cuanto respecta a su inactualidad. Es evidente que hay un corpus de las lecturas de Abensour, que llegó a publicar en su colección *Crítica de la Política*, de la editorial Payot, para tenerlos a su disposición, los libros que faltaban en la biblioteca por no estar traducidos al francés, como aquellos de la Escuela de Frankfurt o como aquellos que redescubrió y que estaban olvidados, o aquellos cuya existencia descubrió como manuscritos inéditos, o aun aquellos cuya escritura suscitó, para mejor revisitarlos. Es lo que Horacio González ha denominado un proceso de liberación de los textos: “Los textos de Abensour se escriben para salvar otros textos aparentemente insignificantes o anómalos”, escribe a propósito de aquellos que Abensour consagró a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, de Marx, y a la obra de Saint-Just, de Blanqui y de Pierre Leroux. Y añade otro caso de esta figura, el de

textos como el escrito que Abensour consagra al ensayo de Lévinas sobre la filosofía del hitlerismo, en el que se propone revelar el procedimiento retórico de Lévinas para dar cuenta del error de Heidegger a partir de Heidegger mismo. “Para Abensour, los textos son pruebas “en acto” de un sentimiento utópico. Si hay utopía, es porque hay una lectura de los textos que apela a sus líneas de fuga, a sus nudos indefinidamente irresueltos” (González, 2006, p. 31). Lo que bien percibe Horacio González es que el objetivo de Abensour es menos la propuesta de una teoría de la utopía que la provocación en el lector de sentimientos que revelan pensamientos que son el fruto de actos de la imaginación utópica, así como de sentimientos que van a inducir al lector, de hecho, a retomar su lectura, a liberar los textos de sí mismos, a rescatarlos, a veces, de sí mismos. Leer a Abensour, al retomar el estudio de textos olvidados, o al encontrar el hilo conceptual perdido de otros textos, sería aceptar entrar en la piel de ese personaje utópico que es el lector de excepción. Y es esto lo que también constituye la dificultad de escribir o hablar sobre la obra de Abensour, a riesgo de quebrar el impulso emancipador que es el efecto de textos filosóficos escritos para no cercar el horizonte del debate, para evitar el *impasse* de la solución definitiva dada. Más bien pensar con Miguel Abensour, como lo escribiera uno de quienes se aventuraron a ello, para mejor “alimentar una inquietud susceptible de conducir al lector a pensar por sí mismo” (Cervera-Marzal, 2013, p. 13). Pensar por sí mismo sería también permanecer lo más cerca posible de la literalidad de las lecturas de Abensour, ya que en una misma frase dice con frecuencia al menos dos cosas a la vez, desplazando, por ejemplo, el *enigma* de lo político a la *paradoja* de la utopía.

Bibliografía

Abensour, Miguel. (1973). *Les formes de l'utopie socialiste-communiste. Essai sur le communisme critique et l'utopie* (tesis para el Doctorat d'Etat). Paris: Université Paris I Panthéon-Sorbonne.

Abensour, Miguel. (1974). L'histoire de l'utopie et le destin de sa critique II. *Textures* (8-9), pp. 55-81.

Abensour, Miguel. (1993). Marx: quelle critique de l'utopie? En P. Ansart (Ed.).

Rencontres autour de Pierre Fougeyrollas. Paris: L'Harmattan.

Abensour, Miguel. (2007). *Para una filosofía política crítica: ensayos*. Barcelona: Anthropos.

Abensour, Miguel. (2008). L'utopie du livre. En M. Abensour y A. Kupiec (Eds.). *Emmanuel Levinas. La question du livre*. Paris: IMEC.

Abensour, Miguel. (2009). *Pour une philosophie politique critique*. Paris: Sens et Tonka.

Abensour, Miguel. (2010). *L'homme est un animal utopique*. Arles: Éditions de la Nuit.

Abensour, Miguel. (2010). *L'homme est un animal utopique: utopiques II*. Arles: Éditions de la Nuit.

Abensour, Miguel. (2011). *Le procès des maîtres-rêveurs : utopiques I*. Arles: Éditions de la Nuit.

Abensour, Miguel. (2013). *Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain*. Paris: Hermann.

Abensour, Miguel y Janover, L. (2008). *Maximilien Rubel, pour redécouvrir Marx*. Paris: Sens et Tonka.

Abensour, Miguel, Nancy, Jean-Luc y Rancière, Jacques. (2009). Insistances démocratiques. Entretien avec Miguel Abensour, Jean-Luc Nancy y Jacques Rancière. *Vacarme*, 3 (48), pp. 8-17.

Baczko, Bronisław. (1984). *Les imaginaires sociaux: mémoires et espoirs collectifs*. Paris: Payot.

Benjamin, Walter. (2000). *Paris, capitale du XIXe siècle*. Paris: Éditions de Cerf.

Benjamin, Walter. (2011). *Paris, capitale du XIXe siècle*. En M. Abensour. *Utopiques I*. Arles: Éditions de la Nuit.

Bloch, Ernst. (1976). *Le principe espérance*. Paris: Gallimard.

Cervera-Marzal, Manuel. (2013). *Miguel Abensour: critique de la domination, pensée de l'émancipation*. Paris: Sens et Tonka.

Engels, Friedrich. (1962). *Socialisme utopique et socialisme scientifique*. Paris: Éditions Sociales.

González, Horacio. (2006). Le processus de libération des textes. En A. Kupiec y E. Tassin (Eds.). *Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*. Paris: Sens et Tonka.

Larnac, Jean. (1947). *Georges Sand révolutionnaire*. Paris: Éditions Hier et Aujourd'hui.

Levinas, Emmanuel. (1972). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. En M. Abensour. *L'homme est un animal utopique*. Arles: Éditions de la Nuit.

Levinas, Emmanuel. (2012). *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Vol. 54. Springer Science y Business Media.

Proust, Françoise. (1995). Nouvelles considérations intempestives. *Futur antérieur*, 2 (28).

Rancière, Jacques. (2001). Sens et usage de l'utopie. En M. Rioit-Sarcey (Ed.). *L'utopie en questions*. Paris: Presses universitaires de Vincennes, pp. 43-57.

Reybaud, Louis. (1842). Études sur les réformateurs contemporains, ou socialistes modernes. Vol. 1. Paris: Guillaumin.

Reybaud, Louis. (1846). Jérôme Paturot à la recherche d'une position sociale (1843). *Paris: Paulin*, 56-57.

Reybaud, Louis. (1870). Jérôme Paturot à la recherche d'une position sociale. Michel Lévy frères.

Reybaud, Louis y Johannot, Tony. (1849). *Jérôme Paturot: à la recherche de la meilleure de républiques*. Michel Lévy frères.

Riba, Jordi. (2012). Miguel Abensour: pensar la política de otro modo. En J. Riba y L. Llevadot (coords.). *Filosofías postmetafísicas. 20 años de filosofía francesa contemporánea*. Barcelona: Editorial UOC, pp. 215-224.

Rodríguez, Joaquina. (1987). *Año dos mil cuatrocientos cuarenta*. México: Instituto Nacional de Bellas Artes.

Vermeren, Patrice. (2008). El desplazamiento de la filosofía, el no-lugar de la democracia y la lengua de la emancipación (Arendt/Platon/Lant - Abensour/Badiou/Rancière). *Cuaderno del seminario*, 3, 176.

La refundación del estado de ultramar: traducciones institucionales y políticas

Fred Reno

Los debates sobre la refundación del Estado muestran una gradación en las interrogantes que surgen sobre el mismo. Esta gradación va desde la constatación de su falta de adaptación a los desafíos contemporáneos relativos al fracaso del Estado-nación, figura dominante en la que se inscribe.

El Estado-nación, como modelo tradicional de organización política en Occidente, tiene poca resistencia a las presiones supra e infranacionales que enfrenta actualmente. El multiculturalismo y la reivindicación de derechos colectivos son algunos de sus principales desafíos. El Estado plurinacional es una de las respuestas a las demandas de las sociedades multiétnicas, como se observa en diversos países de América. Algunos han adoptado constituciones que formalizan la cuestión de los derechos colectivos de las minorías culturales y dan sentido a la refundación del Estado. Estos cambios se iniciaron en América del Norte con el reconocimiento de los derechos de los primeros pueblos en Canadá, continuaron en América Central y tienden a generalizarse (Sousa, 2010).

En realidad, no es una cuestión de simples reformas constitucionales. Si la refundación se traduce en medidas legales, se trata sobre todo de un fenómeno eminentemente político de redistribución del

poder. Por tanto, es conveniente entender la refundación como una respuesta política a una demanda social que puede adoptar diversas formas. Las reivindicaciones territoriales o ecologistas y las movilizaciones indígenas o en apoyo de los derechos humanos expresan principalmente una demanda social. Esto se refleja con mayor frecuencia en cambios constitucionales y en reformas administrativas.

Si la demanda que genera la refundación varía de un contexto a otro, la respuesta también puede variar. Esta es la idea que quiero desarrollar en lo que respecta al Estado francés. Los conceptos de “nación multiétnica” o “Estado plurinacional” que avanzan en América Latina o África son inconcebibles, por ahora, en el denominado “modelo francés” (Rosanvallon, 2004).

A pesar de los cambios significativos del sistema político en los años 80 y de las sucesivas revisiones de la Constitución en Francia, los políticos y la burocracia tienen reflejos centralizadores que muestran una cierta resistencia al cambio. A menudo, tendemos erróneamente a creer que estos reflejos únicamente tienen lugar en las esferas políticas y administrativas. La centralización combatida en las capas altas, impugnada en la base, ha dado forma a la sociedad francesa y ha sido durante siglos el modo principal de regulación social. Como un componente esencial de la cultura política francesa, la centralización, paradójicamente, ha sido reactivada en determinadas circunstancias por los actores sociales que todavía la ven como un medio para optimizar sus recursos. La movilización social, muy mediatizada, que azotó Guadalupe y Martinica en 2009 es, en este sentido, muy instructiva.

En sus formas y especialmente en su significado, la refundación está estrechamente vinculada a la cultura política de los países que la llevan a cabo. Es decir, refleja las representaciones dominantes, históricamente construidas y renovadas, de los actores sociales sobre las instituciones y el poder.

Si la nación francesa es multicultural, el Estado no es plurinacional. En Francia, la reconstrucción del Estado responde no tanto a una demanda social, sino a la voluntad de las élites políticas de

racionalizar la administración y de reforzar la eficacia de su intervención social. Desde este punto de vista, el examen de su funcionamiento en ultramar es interesante. De hecho, revela un Estado pluriterritorial en una república indivisible –I– y una sociedad multicultural en un Estado unitario –II–.

Un Estado pluriterritorial en una república indivisible

El territorio nacional francés se divide entre un centro hexagonal situado en Europa y una serie de unidades periféricas dispersas por el mundo. De hecho, el Estado francés es pluriterritorial. Esta “pluriterritorialidad” está encubierta por una construcción nacional imaginaria que reduce las diferencias. En Francia la refundación se traduce en políticas institucionales diferenciadas. El Estado plurinacional es inconcebible en el “modelo francés”.

“El territorio es así el elemento central que determina un espacio cerrado al que se puede denominar la sociedad o incluso la nación. Este espacio forma una burbuja” (Didier Bigo, 2011).

Políticas institucionales diferenciadas

Este enfoque no resiste a las realidades geográficas e históricas. Lo que ahora se llama *confeti* son los restos de un imperio de más de 10 millones de km². Repartidos en varios continentes y separados por el mar y el océano, su dispersión garantiza a Francia una de las mayores y más exclusivas zonas económicas –casi 11 millones de km²–. Al mismo tiempo, Francia refuerza la representación de un territorio plural. Si la nación ha sido construida, también lo ha sido su territorio. En realidad, la nación francesa es transterritorial. Más que una simple realidad física, esta fragmentación afecta a la gestión estatal en su totalidad. Por ejemplo, en las cuentas nacionales, hasta 1980,

los intercambios entre el centro y las periferias se consideraban comercio exterior, lo que confirma la idea de una autonomía relativa de las entidades afectadas.

En un texto provocativo, el jurista Thierry Michalon se preguntaba si Francia no era una federación que se ignoraba (Michalon, 1982). Sin llegar a validar esta afirmación, se considera que el territorio francés, apoyo físico del Estado, se caracteriza por la discontinuidad. El desglose territorial viene acompañado de políticas institucionales descentralizadas y de una autonomía más o menos pronunciada en función del contexto. La idea de “estatuto a la carta” refleja la heterogeneidad de situaciones y la gran diversidad de los territorios.

Desde 1995, el territorio económico de Francia cuenta con 96 departamentos de la zona “hexagonal”, a los que hay que añadir cinco comunidades que se rigen por el principio de identidad legislativa. En otras palabras, las leyes aprobadas por el Parlamento francés y los reglamentos adoptados por el Gobierno se aplican automáticamente en Guadalupe, Martinica, Guayana, Reunión –y Mayotte desde 2011–. En este conjunto territorial es en el que se ponen en marcha las políticas de la Unión Europea. Hay que añadir San Martín, antiguo municipio de Guadalupe que en 2007 se convirtió en una “comunidad de ultramar” y que finalmente adquirió el estatus de región ultraperiférica de la Unión Europea. Esta definición del territorio francés es la que corresponde a los límites oficiales de Francia en la Unión Europea.

Hay otro territorio que también incluye Nueva Caledonia, la Polinesia Francesa, Wallis y Futuna, Tierras Australes y Antárticas Francesas, las Islas Dispersas del Océano Índico, San Pedro y Miquelón y San Bartolomé, antigua comunidad de Guadalupe que también se ha convertido en una nueva *collectivité* de la República Francesa. El territorio comunitario de Francia no corresponde, por tanto, a su espacio nacional.

Este segundo conjunto, no europeo, difiere del primero en el principio de la especialidad legislativa que rige la relación de estas colectividades con el Estado. En estos territorios únicamente se aplican

las leyes y reglamentos que indican de forma expresa que tienen que aplicarse en los mismos.

La diferenciación basada en los principios de identidad y de especialidad legislativa no es nueva. Ya figuraba en los primeros borradores de la Constitución de la Quinta República. La novedad es el alcance de su aplicación. Ahora la diferenciación atañe también a los territorios unidos por la unidad legislativa, que pueden elegir una organización administrativa original.

Por tanto, la diferenciación comienza con esta facultad de ser diferente tanto de los territorios metropolitanos como de otros territorios de ultramar. La identidad legislativa tiene ahora en cuenta, más que nunca, la identidad territorial debido a que “los departamentos de ultramar y territorios o comunidades –a menudo separados por miles de kilómetros difíciles de cruzar y cuyos habitantes en general no se conocen entre sí– son, tanto por la geografía como por la historia, fundamentalmente diversos” (Giraud, 2005, pp. 89-100).

La “revolución de la descentralización”, que comenzó oficialmente en los años 80, fue seguida de una enmienda constitucional en 2003. Este cambio aumentó la oferta institucional para los territorios de ultramar. Sin embargo, como recuerda uno de los editores de los nuevos estatutos aplicados a estas áreas, la forma del Estado no ha cambiado.

La organización de la república es descentralizada, ya que el artículo 1 de la Constitución así lo establece, desde la ley constitucional del 28 de marzo de 2003. Sin embargo, la forma del Estado se mantuvo unitaria, y la república no ha dejado de ser indivisible (Diémert, 2005, pp. 101-112).

El análisis de los estatutos de los territorios americanos de Francia, por breve que sea, lleva a relativizar o aclarar la idea de reconstrucción del Estado.

El Estado plurinacional imposible

La diferenciación legal, por lo general, responde a una demanda social o a una oferta del Gobierno. Esta doble fuente de diferencias controla el establecimiento de la agenda de las políticas institucionales estatales aplicadas a los territorios de ultramar.

Respetando el principio de unidad del pueblo, no refleja, sin embargo, las diferencias culturales que generalmente fundamentan la distinción de los pueblos.¹ A diferencia de otros países europeos, como España, que reconoce a sus pueblos y al pueblo español en su conjunto, en Francia hay un solo pueblo. Este está compuesto por todos los ciudadanos franceses sin distinción de origen, raza o religión: “El Consejo Constitucional ha tenido la oportunidad de reafirmarlo a propósito del concepto de pueblo de Córcega”.²

El artículo 3 de la Constitución francesa establece que la soberanía nacional reside en el pueblo. Si la soberanía es indivisible, el pueblo que ostenta la soberanía no puede estar dividido. Este concepto se basa en el principio de universalidad de la ciudadanía.

A diferencia de otras perspectivas que permiten crear diferencias y hacer frente a un Estado plurinacional, en Francia el pueblo no se percibe en estas dimensiones sociológicas. La última versión de la Constitución hace referencia de forma explícita a las “poblaciones de ultramar” dentro del pueblo francés.³ En ultramar, y particularmente en América, la enmienda constitucional del 28 de marzo de 2003 establece un “estatuto a la carta” en beneficio de los departamentos-regiones. Esta idea ya había sido expuesta por Jacques Chirac en un discurso sobre la descentralización. “Los estatutos uniformes han

¹ Cf. Discurso de Evo Morales, presidente del Estado Plurinacional de Bolivia: “Con la aprobación y la promulgación, se refunda Bolivia, un Estado plurinacional. Somos tan diversos, fisonómica, geográfica y culturalmente; todos tenemos los mismos derechos y los mismos deberes, esa es la gran diferencia”.

² Décision n° 91-290 DC du 9 mai 1991, Statut de la Corse.

³ Constitución del 4 de octubre de 1958 (artículo 72-3, párrafo 1): “Reconoce la República dentro de los franceses, las poblaciones de ultramar en un ideal común de libertad, igualdad y fraternidad”.

vivido y [...] cada comunidad en el ultramar debe a partir de ahora, si así lo desea, evolucionar hacia un Estado diferenciado, una especie de estatutos a la medida” (*Le Monde*, 2000, p. 7).

La nueva oferta institucional consistiría en “dos facetas” (Blériot, 2005, p. 58). Por un lado, un cambio institucional, y, por otro lado, un fortalecimiento de la autonomía normativa en beneficio de estas comunidades.

Martinica, Guadalupe, la Guayana Francesa y la Reunión tienen ahora la capacidad de beneficiarse de un estatuto “a la carta”, tanto en lo que respecta a su organización administrativa, es decir, a su derecho orgánico, como a la aplicación del derecho en su territorio, es decir, el derecho sustantivo (Blériot, 2005, p. 57).

Limitada a consideraciones jurídico-legales, la reforma oscurece oficialmente los rasgos culturales en los que se basan por lo general las reivindicaciones estatutarias.

Una sociedad multicultural dirigida por un Estado unitario

El debate sobre la reforma del Estado tiene sentido si se analiza con relación a la cultura política del país y a la sociedad cuyas demandas informan y condicionan el proceso de reconstrucción. Desde este punto de vista, las experiencias latinoamericanas son un buen ejemplo.

En la Francia pluriterritorial, la reforma tiene en cuenta las identidades locales, sin el reconocimiento oficial de los derechos colectivos a cada entidad. Sin llegar a una reconstrucción comparable a la que ha tenido lugar en América Latina, en ultramar toma la forma de lo que llamamos un “descentramiento”.

La reconstrucción ante el desafío de las identidades territoriales

Si el Estado francés no es plurinacional, la sociedad francesa sí es multicultural. Este multiculturalismo es uno de los fundamentos del cambio institucional, lo que a veces lleva a pensar que existe un discurso oficial desfasado. De hecho, la mayor parte de las reivindicaciones de cambio de estatus en estas áreas depende de una identidad que desafía en ocasiones las representaciones tradicionales del Estado francés. La departamentalización de las colonias no condujo a la asimilación cultural. Se trataba, sobre todo, de un proceso político de igualdad social (Césaire, 1946).⁴ Las decepciones en su puesta en marcha han reavivado las reivindicaciones de las políticas de recuperación y diferenciación en nombre de las especificidades locales.

Como ha dicho Michel Giraud:

Queriendo adquirir la ciudadanía francesa, el pueblo de las “viejas” colonias no quería, en su gran mayoría, mezclarse en la “identidad cultural francesa”, sino trabajar por la eliminación de la injusticia colonial proporcionando los medios para obtener beneficios, en condiciones de igualdad con el resto de franceses, de los derechos que la ciudadanía se supone que debe garantizar (Giraud, 2005, pp. 99-100).

Sin admitirlo, la mayor parte de las reformas políticas y administrativas responden a la voluntad de reconocer las especificidades.

La identidad es a menudo el motor de las movilizaciones y de las reivindicaciones dirigidas a que se tenga en cuenta la especificidad. El caso de Nueva Caledonia es, desde este punto de vista, emblemático. Aunque la historia y la realidad política de este territorio son muy diferentes de las colectividades “departamentales”, también refleja el requerimiento de la identidad en la reforma de las instituciones. Diversas disposiciones del Acuerdo de Numea dan testimonio de ello:

⁴ Cf. Discurso a la Asamblea Nacional del 12 de marzo.

La organización política y social de Nueva Caledonia debería tener en cuenta la identidad canaca [...] el modo de reconocimiento de las autoridades tradicionales se precisará para garantizar su legitimidad [...] Las características identitarias del país, el nombre, la bandera, el himno, el lema o el diseño de los billetes deberán buscarse juntos para expresar la identidad canaca y el futuro compartido por todos.⁵

A pesar de que tiene un estatus especial y único en el sistema político-administrativo francés, Nueva Caledonia no es una excepción. Otras jurisdicciones tienen un uso político de la identidad que lleva a la transformación de las instituciones.

Los casos de San Martín y San Bartolomé son, en este sentido, muy instructivos. En ambos territorios, las élites han logrado desarrollar un discurso constitutivo de una identidad que genera políticas institucionales diferenciadas. Aprovechando la revisión de la Constitución de 2003, los antiguos municipios de Guadalupe se han convertido en unas de las comunidades de ultramar con mayor autonomía política, incluso más que el antiguo territorio.

San Bartolomé basa su discurso identitario principalmente en la memoria colectiva.⁶ San Martín lo hace refiriéndose a su cultura británica y a su proximidad con la parte holandesa de la isla, Sint Maarten. El pasado sueco de San Bartolomé justificaría, por ejemplo, el mantenimiento de normas fiscales favorables. La cultura inglesa de los ciudadanos de San Martín explicaría la reivindicación de hacer de este idioma la lengua oficial del territorio. También justificaría la puesta en marcha de políticas de educación particulares (Reno, 2011).

¿Y qué decir de la multicultural Guayana, de las reivindicaciones de las kali'nas, de los bushinengués, de los hmongs y su voluntad de hacer coincidir el espacio étnico con el espacio municipal?

⁵ Cf. Accord de Nouméa 5 mai 1998, JORF n° 121 du 27 mai 1998.

⁶ Bruno Magras, Com St-Barth janvier-février mars 2013 n° 10: "la base de nuestra lucha política y, por consiguiente, nuestros cambios estatutarios, basada en el respeto a los derechos históricos del pueblo, especialmente en lo que respecta al impuesto y las costumbres heredadas de Suecia [...]".

Hoy esta colectividad francesa de América del Sur es probablemente la que permite aproximarse a la reconstrucción a la “francesa” de aquello que tiene lugar en el entorno americano. A diferencia de otros territorios americanos de Francia, la Guayana alberga y protege a los pueblos indígenas (Tiouka, 2012).⁷

La tensión entre esta realidad objetiva y la concepción universalista francesa de la ciudadanía se percibe en la siguiente declaración de un portavoz de la comunidad nativa americana:

A los ojos de la Administración, de la escuela y de la justicia, los nativos americanos no son indios o ciudadanos aborígenes, sino franceses, del Surinam, de Brasil o incluso apátridas si no han elegido ninguna de estas nacionalidades o si no se las han impuesto. Por lo tanto, en las condiciones actuales, para existir a los ojos del Estado y defender los derechos de los autóctonos de la Guayana Francesa, deben dejar a un lado su propia identidad; de lo contrario, se consideran “extranjeros” en un territorio que es todavía el suyo, desde hace más de seis mil años, mucho antes de que llegaron los primeros europeos (Tiouka, 2002, pp. 241-262).

En Guayana, de forma paralela al sistema oficial, se aplica un sistema jurídico híbrido. Puede ocurrir en ocasiones que el derecho no se aplique porque se percibe como un derecho ajeno a los territorios afectados. De hecho, en esta zona singular, hay:

Diversos sistemas jurídicos complementarios o competitivos [...] Los seis grupos étnicos amerindios, así como las poblaciones de negros-marrones [...] viven utilizando los recursos de los sistemas de normas, principalmente tradicionales, diferentes al sistema que se aplica en el resto de Guayana. Pero el mismo Estado adapta su

⁷ Cf. “De acuerdo a las diferentes definiciones existentes en los documentos internacionales, siete pueblos amerindios de Guayana cumplen con la definición de los pueblos indígenas: Kali’na, Wayanas, Apalai, Teko, Wayampi, Lokono, Pahikweneh [...]. Cada uno de los pueblos amerindios de Guayana se define como un grupo distinto de otras comunidades y otros grupos amerindios”.

comportamiento, por lo general en silencio, afirma un magistrado (Peyrat, 1999, pp. 16-17).

Añade, además, que el impuesto no se aplica entre los indios americanos. El aspecto más inesperado de esta excepción de Guayana es la creación de “municipios étnicos” en la parte del territorio de la república universalista francesa. El ejemplo de la ciudad de Awala Yalimapo sirve para demostrar la presentación oficial que se ha hecho.

Hoy, en Awala-Yalimapo, la cultura ha dado un nuevo rostro y está emergiendo como una fuerza impulsora para el reconocimiento de la ciudad y la comunidad. Nuestra ambición es hacer de Awala-Yalimapo un territorio de excelencia cultural en Guayana, en particular a través del Centro de Arte y Cultura Kali’na y de actividades fuertes de mejora. Para afrontar este reto, se ha puesto en marcha desde hace unos años una Comisión Mixta del Territorio, para crear un cuadro de trabajo con los Yopoto –los líderes tradicionales– con el fin de establecer una relación de confianza y una nueva forma de gobierno en Awala-Yalimapo [...] Este nuevo espacio de escucha para el intercambio y el diálogo constituye hoy un lugar privilegiado del ejercicio de la ciudadanía y un espacio de debate necesario para la toma de decisiones eficaz.

El ejemplo de Guayana no se puede generalizar porque la Guayana es menos *créole* que multiétnica. Este modelo refleja la forma más lograda de lo que se califica “descentración”.

¿La “descentración” o la refundación a la “francesa”?

Por analogía con la obra de Jean Piaget, la noción de “descentración” aplicada al sistema político-administrativo permite describir la nueva dinámica que se establece entre la administración del Estado, los políticos y las empresas locales. Tomado del mundo de la educación y de la psicología, el término se refiere a los mecanismos por los que

“un sujeto individual o colectivo escapa a la subjetividad distorsionadora, porque es egocéntrica o sociocéntrica, para lograr diversas formas de objetividad en relación con el mundo o el exterior” (Braibant, 2002).⁸

La descentración es una forma de gobierno que resulta de la inclusión de la cultura política francesa centralista y la creciente demanda de reconocimiento territorial de las identidades. Integrando las especificidades, asociando los representantes del Estado desde las colectividades descentralizadas, la descentralización es un proceso de composición y de repartición de poder en la periferia que va más allá de la mera representación política.

El resultado como “Estado local”, después de los acontecimientos de 2009, sería el siguiente: el concepto fue propuesto por las autoridades del Estado para responder a las grandes movilizaciones sociales que paralizaron Guadalupe y Martinica en 2009 por 44 días. En la formulación de sus fundadores, no fue solo la devolución o descentralización del poder político. En un discurso sobre la crisis social, el expresidente de las Indias Occidentales mencionó la necesidad de que el Estado tenga en cuenta la diversidad local.

Básicamente, lo que estaba en el corazón del movimiento social de 2009, que era un deseo de una mayor igualdad de oportunidades y de una inversión estatal más profunda en la búsqueda de la igualdad [...] Más igualdad de oportunidades. Este es un Estado local que se parece más a la diversidad de la tierra de que él es responsable. Tenemos que enfrentar los hechos: la situación no ha mejorado, se ha deteriorado, y cualquiera que haya asistido a una reunión en la prefectura de ultramar se ve golpeado por la realidad que le espera mirar. Para ser honesto, no estamos muy lejos de la caricatura.⁹

En esta reconstrucción, el Estado conserva un papel importante. Lejos de ser rechazado, se le preguntó por todos, incluyendo los manifestantes. Porque es el actor principal en la regulación social.

⁸ Cf. <http://www.fondationjeanpiaget.ch/fjp/site/presentation>.

⁹ Cf. Conseil interministériel (2009).

Durante esta crisis, se desarrolló una relación ambivalente con el Estado. Se basaba en la idea de que la institución es la única que tiene los recursos simbólicos y materiales para satisfacer las demandas locales. El discurso del jefe de Estado durante los *Etats généraux* que siguieron a la crisis tiende a confirmar esta hipótesis:

Durante nuestro trabajo, nos pedirá responsabilidades más locales y, al mismo tiempo, usted nos ha preguntado sobre el papel del Estado [...] Y soy muy consciente de que necesitamos un Estado local más sensible, más eficaz en su acción al servicio de los territorios de ultramar.¹⁰

Una consecuencia importante de las apelaciones de identidad sobre la configuración de la política fue la externalización de las competencias internas de las autoridades locales en sus relaciones con los Estados vecinos del Caribe.

La “caribeñidad” fue vista en los niveles más altos del Estado como una de las dimensiones de la identidad de las colectividades. La adhesión de Guadalupe, Martinica y la Guayana Francesa a las diversas organizaciones regionales es la traducción de esta percepción.

En última instancia, la reconstrucción del Estado demuestra su permanencia o su fortalecimiento en tiempos de incertidumbre y de desregulación.

Lo que llamamos la descentración es sobre todo una metáfora para la rehabilitación del Estado en un momento en que la globalización se anuncia como una amenaza contra su existencia. ¿No es, también, otra forma de renovar la dependencia política?

¹⁰ Cf. Discours lors des Etats-Généraux Guadeloupe 26 juin 2009.

Bibliografía

Accord de Nouméa (1998, 27 1998) [JORF n° 121].

Bigo, Didier. (2011). Frontières, territoire, sécurité, souveraineté. *Ceriscope*, pp. 1-13.

Bigo, Didier. (2010). *Frontières, territoire, sécurité, souveraineté*. (s.d.). Recuperado en: <http://www.didierbigo.com/documents/frontTerrSecSouv2010.pdf>

Blériot, Laurent. (2005). Les départements et régions d'outre-mer: un statut à la carte. *Pouvoirs* 2(113), pp. 59-72.

Braibant, Guy. (2002). Le passé et l'avenir de l'administration publique. *Revue française d'administration publique* 2(102), pp. 213-221.

Diémert, Stéphane. (2005). Le droit de l'outre-mer. *Pouvoirs* 2(113), pp. 101-112.

Giraud, Michel. (2005). Revendication identitaire et "cadre national". *Pouvoirs* 2(113), pp. 89-100.

Michalon, Thierry. (1982). La France, une fédération qui s'ignore? *Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger* (3), pp. 623-688.

Peyrat, Didier. (1999). *Le juge et le lieu*. Guayana Francesa: Ibis rouge.

Reno, Fred. (2011). La mise en place des collectivités de Saint Barthélemy et de saint Martin: l'autonomie en pratique. En J. Daniel (coord.). *Les Outremer à l'épreuve du changement*. Paris: L'Harmattan, pp. 149-159.

Rosanvallon, Pierre. (2004). *Le modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*. Paris: Le seuil.

Sousa, Boaventura. (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Siglo XXI.

Tiouka, Alexis. (2002). Droits collectifs des peuples autochtones : le cas des Amérindiens de Guyane française. En I. Schulte-Tenkhoff. *Altérité et droit: contributions à l'étude du rapport entre droit et culture*. Bruxelles: Bruylant, pp. 241-261.

El posdesarrollo y la refundación de las utopías sociales

Paulo Henrique Martins

Introducción

La relación entre posdesarrollo y refundación de utopías sociales que planteamos aquí se basa en dos tesis. Una, que las categorías teóricas del desarrollo están perdiendo efectividad explicativa y normativa en la medida en que el deterioro de los indicadores sociológicos –exclusión, violencia, droga, devastación ambiental, disminución de la solidaridad cívica y comunitaria entre otros– se agudiza, no siendo este deterioro compensado por el avance de la producción material de riquezas que, además, continúa siendo progresivamente apropiada por una minoría. La otra tesis, que está articulada con la anterior, es que se observa el agotamiento de los recursos naturales necesarios para mantener ritmos crecientes de progreso económico. La desaparición de las reservas de agua dulce y de las florestas impacta directamente sobre la grande y la pequeña propiedad agrícola y sobre la reproducción de la cadena de sobrevivencia humana. A este agotamiento físico que denuncia el mito de la abundancia de las riquezas naturales –y que estimuló la depredación de la naturaleza social, cultural y ambiental por las políticas de colonialidad–, debemos añadir los efectos perversos de la concentración de ganancias a

través del capitalismo financiero que amplía su territorio de acción por el control creciente de tierras y recursos productivos que ahora son dirigidos a la especulación.

Nuestra propuesta aquí es reflexionar sobre estos temas buscando ejemplificar siempre, dado que el caso de América Latina y el Caribe es único para pensar los modelos de desarrollo del capitalismo bajo condiciones históricas poscoloniales particulares y en paralelo a la aparición de un movimiento intelectual crítico importante que cuestiona los fundamentos del eurocentrismo desde diversas perspectivas. El caso latinoamericano y caribeño es único, pues los cambios de la colonialidad bajo las diversas estrategias del imperialismo han conocido reacciones anticoloniales importantes. En particular, es necesario subrayar, dentro del marco de esta reflexión, el hecho de que el desplazamiento del imperialismo europeo por el imperialismo norteamericano en los años 40 tuvo impactos paradójicos entre la intelectualidad poscolonial latinoamericana.

Así, el surgimiento del Estado desarrollista no debe ser considerado como resultado directo y funcional de los cambios de la economía internacional, sino como resultado de los esfuerzos de los intelectuales de la región implicados en los temas de nacionalidad y seguridad territorial dirigidos a inventar soluciones institucionales propias para enfrentar el deterioro del comercio internacional entre países ricos y pobres. El avance en el interior de la Comisión Económica para América Latina y Caribe (CEPAL) de las tesis del estructuralismo reformista de Raúl Prebisch, Celso Furtado y otros, y que contradecían las teorías de la modernización divulgadas en las universidades norteamericanas de la época, debe ser entendido como expresión de esta reacción anticolonial que es heredera de un importante debate sobre cultura, raza y poder planteado en la región desde inicios del siglo XX.

Pensar las condiciones prácticas de la implantación de modelos de desarrollo, en general, y del modelo de desarrollo en América Latina, que pasa por el nacionaldesarrollismo, es luego interesante para demostrar las tensiones complejas que definen la colonialidad y la

anticolonialidad. Reconocer e identificar los problemas conceptuales del desarrollo implica aceptar los límites teóricos y disciplinarios de las ciencias sociales para explicar los cambios históricos en el siglo XX. El debate ayuda igualmente a reconocer los límites prácticos del pensamiento académico para impulsar las prácticas teóricas de los movimientos sociales y culturales democráticos. El avance del debate implica aceptar los límites ontológicos y epistemológicos de sistemas de acción fundados en creencias que se muestran equivocadas, como la creencia en la hegemonía de la economía de mercado, la creencia en la primacía del tiempo lineal y progresivo, la creencia en la existencia de recursos ambientales inagotables, la creencia en la civilización humana construida desde la separación entre hombre y naturaleza.

El avance del trabajo deconstruccionista es difícil como ejercicio crítico, pues el contexto de crisis no libera necesariamente una nueva praxis de carácter democrático y solidario, como suponía el pensamiento revolucionario romántico y anarquista. De hecho, no es necesariamente la democracia lo que emerge en la crisis, sino, casi siempre, el conformismo que se expande por el miedo y la precariedad. En ese sentido, si la democracia exige la igualdad como punto de partida para estimular el poder del diálogo, como sugiere Jacques Rancière (Rancière, 2014), el conformismo se basa en la desigualdad y la violencia de la dominación para reproducir sistemas de poder oligárquicos y fascistas. Esto no significa que debemos abandonar la utopía democrática en la discusión del desarrollo y del posdesarrollo, sino entender que las posibilidades de la experiencia democrática necesitan apoyarse en una crítica que deconstruya la retórica democrática de la propaganda para justificar la organización de sistemas de poder centralizados, oligárquicos y conservadores.

El desarrollo y el posdesarrollo: avance de la crítica teórica

En principio, como señalan con propiedad las colegas Ivonne Farah y Fernanda Wanderley, del posgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz, Bolivia, el concepto de desarrollo se sigue utilizando sin sustituto equivalente, pues ayuda a pensar “el cambio histórico y los procesos de transformación producidos por el movimiento de las estructuras sociales impulsado por las fuerzas de diversa índole emergentes de relaciones sociales contradictorias económicas, políticas y culturales” (Farah y Wanderley, 2011, p. 9). Seguramente, no hay cómo separar la idea de desarrollo de la idea de capitalismo, dado que no se puede imaginar el capitalismo sin el desarrollo de las fuerzas económicas mercantiles y de un aparato regulador como el Estado. Esta estrecha asociación entre el capitalismo y la expectativa de un cambio incesante y evolutivo de las fuerzas económicas de mercado que organizan libremente –o liberalmente– la vida social no es aleatoria, y se legitima en algunas categorías conceptuales. Una de esas categorías es la filosofía utilitarista inglesa sistematizada por autores como Adam Smith, Jeremy Bentham y John Stuart Mill, la cual limita las motivaciones humanas a cálculos egoístas de ganancias y pérdidas. En el plano propiamente filosófico, ganancias y pérdidas pueden verse en términos de placer y sufrimiento; en el plano mercantil, como ganancias y pérdidas de bienes materiales y de consumo; y en el plano de la vida común, como ganancias y pérdidas de bienes necesarios para la sobrevivencia (Caillé, 1989).

Sin embargo, nos gustaría añadir que el reconocimiento del interés del desarrollo como matriz teórica necesaria para el entendimiento de la realidad latinoamericana y caribeña no debe servir de obstáculo para el avance de la crítica al dogma del desarrollo. Hay varios puntos para el avance de la crítica. Hay que desnaturalizar la modernización capitalista como hecho natural de todas las sociedades humanas. Esto es un entendimiento de la economía liberal

clásica que hoy en día es deconstruida gracias a la posibilidad de observar la complejidad de los sistemas simbólicos y emocionales contemporáneos. Para los economistas liberales, la lucha por el control de los bienes productivos es el problema primero de la humanidad, en virtud de la escasez, la “raridad” de los bienes materiales naturales, y las ilimitadas necesidades de los seres humanos. Sin embargo, esta afirmación es contestable y autores contemporáneos como A. Caillé sugieren que la hipótesis liberal de la necesidad infinita de consumo de bienes raros es una ficción y que el humano es, sobre todo, un ser de deseo (Caillé, 2014).¹ Es por su impulso a desear que él reconoce y es reconocido en su grupo y en la vida social.

A nosotros nos parece también relevante posicionarse contra la naturalización del capitalismo para revelar su historicismo y desplazar críticamente sus fundamentos ontológicos y teóricos. Consideramos que la deconstrucción de esta naturalidad ficticia exige repensar en profundidad el concepto de desarrollo para liberar otra comprensión sobre los procesos diversos de cambio social. Y pensar otros entendimientos exige repensar las utopías, inventar heterotopías (Foucault, 2010)² más complejas y necesarias para reorientar los procesos de organización de la vida social y de las instituciones en el sistema mundo. Las heterotopías descoloniales deben considerar la perspectiva del pluralismo y de la diversidad cultural, de la sensibilidad ecológica, de la organización de un sistema de derecho más inclusivo y equitativo y del compromiso ético con un entendimiento

¹ Cf. Dice : “Toutes ces doctrines reposent sur l'idée que le problème premier de l'humanité est la rareté matérielle. Donc sur l'idée qu'en dernière instance les êtres humains sont des êtres de besoin. Mais les êtres humains sont aussi ou d'abord des êtres de désir, de désir de reconnaissance, ce qui est d'ailleurs bien plus difficile à gérer que les problèmes économiques! Si on pose que le problème fondamental est la rareté matérielle, la seule solution est l'accroissement continu de la production, et donc du PIB, le produit intérieur brut”.

² Cf. Se refiere al término “heterotopía” para señalar contraespacios, espacios absolutamente diferentes, lugares fuera de los lugares o utopías localizadas en otras dimensiones.

más amplio de lo humano que incluya a la naturaleza como elemento esencial en la definición de lo ecohumano.

La idea de posdesarrollo emerge automáticamente de esta crítica deconstruccionista del capitalismo, que lo denuncia no como necesidad natural, sino como constructo histórico y cultural específico (Polanyi, 1991). Emerge de la búsqueda de superación de la metáfora del funcionalismo orgánico que ve la imagen del capitalismo como una fatalidad, estimulando, en consecuencia, el conformismo individualista y desestimulando la participación solidaria en la organización de la vida común. Las reacciones que sugieren la emergencia de un sentimiento posdesarrollista aparecen con prioridad en América Latina y deben ser entendidas como un nuevo marco interpretativo producido por los intelectuales de la región para explicar los cambios recientes de las sociedades regionales al considerar los nuevos rumbos del imperialismo y el agotamiento de los modelos tradicionales de desarrollo, ya sea en su versión nacional-desarrollista, con fuerte poder central, o ya sea en su versión neodesarrollista, con clara presencia del mercado internacionalizado.

La heterotopía del posdesarrollo manifiesta la fuerza de sentimientos colectivos anticoloniales y las reacciones prácticas de movimientos sociales y culturales contra la recolonialidad de la vida por la ideología del consumo. Tal vez, la metáfora más emblemática creada para definir el sentimiento posdesarrollista sea la de “otro mundo es posible”, que se divulgó ampliamente desde la realización del Forum Social Mundial en Porto Alegre en 1981. Otra metáfora importante es la del “Bien Vivir”, que se inspira en el modo en que las tradiciones indígenas andinas representan la articulación entre Hombre y Naturaleza. Sin embargo, hay otras metáforas anteriores importantes, como la de la convivencialidad, divulgada por Iván Illich, filósofo austriaco que vivió en México en los años sesenta. Illich critica la *hybris* del capitalismo, la desmesura del sistema capitalista contra la naturaleza (Illich, 1973); su obra es importante referencia para el manifiesto convivialista firmado recientemente por más de 60 intelectuales representativos de diferentes países (Manifiesto de la

convivialidad, 2013). Debemos también recordar la metáfora del bien común humano que propone François Houtart (Manifiesto de la convivialidad, 2013), legitimado en la idea andina del “Bien Vivir”, así como la idea del decrecimiento sugerida por el antiutilitarista Serge Latouche (Manifiesto de la convivialidad, 2013). No podemos olvidar, igualmente, que las luchas por la democracia participativa, la economía solidaria o la salud integral apuntan en la dirección de un imaginario del posdesarrollo, pues es difícil imaginar estas perspectivas desde la tradición desarrollista, antidemocrática y oligárquica que domina el mundo hoy en día.

Mi tesis de doctorado presentada hace más de veinte años se titula *Profecía económica y el mito del desarrollo en América Latina: el caso de Brasil*. En esta tesis, inspirado por la crítica antiutilitarista, busco analizar el rol de los intelectuales en la organización de las estrategias de modernización nacional y del Estado-desarrollista, y concluyo argumentando el agotamiento de esta estrategia. La contribución de este trabajo conduce a desplazar el entendimiento positivo y evolucionista de la idea de desarrollo para demostrar, apoyado en las críticas antiutilitaristas, su naturaleza ideológica producida como artefacto cultural e intelectual (Henrique Martins, 1992). En esta misma década, Arturo Escobar, inspirado en Michel Foucault, avanza en la crítica cultural y simbólica del desarrollo abordando elementos importantes sobre su deterioro.

Para Arturo Escobar, el posdesarrollo necesita cuestionar seriamente los modelos dualistas que separan naturaleza y cultura, individuo y comunidad, para promover un cambio de imaginarios y el surgimiento de cosmovisiones relacionales “en [las] que todo existe en relación, incluyendo humanos y no-humanos” (Escobar, 2010, p. 27). El autor avanza entonces la idea de una ecología política de la diferencia que ayude a repensar la realidad más allá de las teorías de la modernidad (Escobar, 2010, p. 105). Boaventura de Sousa Santos, igualmente, critica la razón indolente de la modernidad que devalúa la experiencia y propone una transición paradigmática para un nuevo paradigma, una nueva epistemología del sur que valore el sentido

común (Santos, 2000) y que promueva una nueva cultura política poscolonial y poscapitalista (Santos, 2008). Eduardo Gudynas, pensando directamente el caso latinoamericano, sugiere un programa de transición para un estilo de desarrollo posextractivista (Gudynas, 2011, p. 395) que sea alternativa real al capitalismo neoliberal y a sus fundamentos culturales.

La construcción conceptual del posdesarrollo se hace desde las reflexiones académicas e, igualmente, a través de las prácticas de los movimientos sociales. Para Gustavo Esteva y Madhu Suri Prakash, el posdesarrollo se expande desde el avance de la descolonización epistémica legitimada por las reacciones contra la violencia colonial ejercida contra los pueblos originarios (Esteva y Prakash, 1998). Estas y otras críticas teóricas avanzan en conexión con cambios prácticos en los movimientos sociales, destacándose entre estos últimos los movimientos indígenas en América del Sur, América Central y América del Norte. Ellos proponen un entendimiento cognitivo más amplio que subalterne las miradas fragmentadas de la vida a un entendimiento simbólico integrado de la naturaleza en general y de la vida humana en particular. Al final, las críticas teóricas y prácticas buscan considerar otra filosofía de vida que subordine los criterios económicos a criterios ecológicos, morales y de justicia más amplios (Escobar, 2010, p. 25).

El posdesarrollo se distancia de los programas del neodesarrollo implantados por los Gobiernos progresistas en América Latina en los últimos años y que no han logrado una reconversión significativa de los modelos de sociedad fundados en la reproducción dependiente del capitalismo mundial. Al contrario, lo que se observa es que en la región muchos de los Gobiernos llamados de izquierda contribuyeron en la última década a fortalecer modelos de acumulación fundados en el aumento de las exportaciones mineras y de productos agrícolas, es decir, en la promoción de modelos extractivistas que continúan anclados en las ideas tradicionales del desarrollo como progreso (Gudynas, 2011, p. 379). Esta pérdida de referencia sobre el significado que adquieren las ideologías de izquierda y de derecha

en las grandes decisiones políticas es una justificación más para el avance de la crítica descolonial en la deconstrucción de las categorías conceptuales del desarrollo y para promover las utopías del posdesarrollo.

En este texto, buscando explorar las reflexiones sobre los límites del desarrollo y sobre las perspectivas de liberación de los imaginarios del posdesarrollo comprometidos con las luchas democráticas y participativas, vamos a avanzar en dos direcciones.

En primer lugar, queremos recordar que el trabajo de deconstrucción del paradigma hegemónico del desarrollo es una tarea compartida igualmente por la crítica anticapitalista que tiene lugar en Europa y por la crítica anticolonial fuera de Europa. En esta dirección, no hay cómo desconocer los avances paralelos de la filosofía y de las ciencias sociales en Europa, sobre todo en Francia, y que son bien representadas por las críticas de Edgar Morin al pensamiento de la simplificación que fundamenta la racionalidad dualista moderna. Para él, es urgente la emergencia de un pensamiento complejo sobre la realidad (Morin, 1990) que libere otro conocimiento científico interdisciplinario y abierto al entendimiento sistémico y no-mecánico de la vida humana. Creemos, pues, que esta perspectiva orientada a valorar los avances relevantes que son producidos en el Norte global y en el Sur global es importante para entender, por un lado, los giros epistémicos y epistemológicos, y, por otro lado, la relación entre decolonialidad teórica y el avance de los movimientos sociales y culturales en todos los países del centro y de las sociedades poscoloniales. ¿Cómo no reconocer, por ejemplo, el rol de Marcuse para las prácticas antisistémicas de los jóvenes activistas de los movimientos de mayo del 68?

En segundo lugar, intentamos demostrar que, aunque la crítica a la filosofía del progreso nació hace más de cincuenta años en Europa, sobre todo en el interior de la filosofía alemana y francesa, constatamos que este avance en las ideas no tuvo un impacto radical para cuestionar los usos prácticos del paradigma del desarrollo en el mundo de la vida. En esta dirección, vamos a tratar de profundizar

el entendimiento de algunos cambios epistémicos fundamentales que contribuyen a la ruptura del pensamiento único neoliberal hegemónico en la actualidad y que liberan las perspectivas de un mundo posdesarrollista, en particular en América Latina. Para nosotros, los avances de la crítica descolonial dentro del Norte global reflejan de algún modo los avances de la crítica descolonial desde el Sur global. El hecho de que Marcel Mauss tomara de las culturas no europeas el ejemplo del don para hacer la crítica al utilitarismo occidental es prueba de este diálogo histórico entre campos de saberes que es ahora objeto de la crítica descolonial en su frontera intercultural.

Estado actual de la crítica teórica al desarrollo

La naturalización del capitalismo se hizo igualmente por un giro epistémico importante articulado con la idea de tiempo usada para regular la vida cotidiana y que se presenta como tiempo lineal y progresivo, algo que L. Tapia define por la metáfora de la flecha del tiempo (Tapia, 2012, p. 21). El uso de este tiempo lineal fue importante para excluir de la consciencia humana otras formas del tiempo, como el tiempo cíclico y el tiempo ritualístico, que necesariamente invitan a articular la representación de la vida con la experiencia concreta del vivir. La desnaturalización del capitalismo y del desarrollo pasa luego necesariamente por el rescate de tiempos que valoran los orígenes, las tradiciones y la vida comunitaria, el cuerpo, las emociones y la consciencia sobre la *efimeridad* de la vida. Vamos a volver sobre este asunto en lo adelante, pues él es importante para la deconstrucción del modelo dominante de cambio social y para la liberación de la heterotopía del posdesarrollo.

Para el avance de la crítica deconstruccionista del desarrollo, con vistas a la liberación de nuevas utopías, tenemos que preguntar primeramente si las tres categorías ontológicas fundadoras del desarrollo –utilitarismo, tiempo lineal y colonialidad eurocéntrica– continúan validando de modo irrestricto la expansión del capitalismo

en este inicio del siglo XXI. Como hemos sugerido en el inicio de nuestra reflexión –a través del recuerdo de la importancia de metáforas como la del “Bien vivir”, la convivialidad y, sobre todo, la del posdesarrollo–, todo indica que estamos viviendo el agotamiento cultural, moral y ecológico del capitalismo, al menos en su actual versión eurocéntrica. Sin embargo, creemos que la profundización de la crítica teórica del desarrollo y del análisis de su agotamiento necesita particularizar el entendimiento de los avances de la crítica intelectual para exponer las particularidades históricas y culturales de este momento. Aquí, América Latina y el Caribe aparecen, como lo señalan varios autores –Dussel, Mignolo, Quijano, Lander, Grosfoguel, entre otros–, como un caso particularmente interesante de reflexión para entender los cambios del paradigma capitalista hegemónico.

En esta perspectiva, nuestra discusión sobre la emergencia del paradigma del posdesarrollo, en sustitución del modelo moderno y colonial de desarrollo –o del neodesarrollo–, necesita, desde ya, focalizar de manera más precisa las representaciones que el desarrollo capitalista tomó desde la Segunda Guerra Mundial, con el desplazamiento de la dominación imperialista mercantilista de Inglaterra por los Estados Unidos. Tal desplazamiento generó cambios importantes en la división internacional de las fuerzas capitalistas, que pasarán a interesarse más directamente en la modernización económica y burocrática de las excolonias con vistas a dinamizar el mercado interno y la lógica de consumo, como aclara Raúl Prebisch en su texto clásico que funda la CEPAL (Prebisch, 1948). Desde este momento, la idea de desarrollo en Latinoamérica se abrió necesariamente a la articulación de lo económico con lo político, en particular para el reconocimiento del rol de un poder estatal centralizado capaz de organizar la modernización económica, la fuerza de trabajo y el mercado de consumo, como aclararon los cepalistas. La articulación de lo económico y de lo político por la reforma del Estado y por la organización del poder central es la base del nacional-desarrollismo, y tal

articulación compleja tuvo éxito parcial en los procesos de modernización conservadora entre los años 50 y 80.

La crítica intelectual del desarrollo en América Latina

El caso de América Latina es emblemático para entender los cambios del imperialismo desde los años 50 y su impacto en las sociedades poscoloniales de la región. Por un lado, testimoniamos el avance de las teorías del desarrollo en las ciencias sociales latinoamericanas, lo que es confirmado por la sistematización de la economía del desarrollo, que tuvo un impacto importante sobre las demás ciencias sociales, en particular, la sociología y la geografía desde los años 50.

La articulación de lo económico con lo político en las tesis cepalinas tuvo efectos ambivalentes. Por un lado, estimuló el surgimiento de nuevas críticas sociales, como las teorías de la dependencia o teorías de la liberación. Por otro lado, el planeamiento centralizado por parte del Estado ayudó a organizar políticas poscoloniales apropiadas para disciplinar a las poblaciones pobres y organizar el mercado de trabajo, para promover la ideología de la solidaridad nacional populista y para construir la idea de ciudadanía nacional de consumidores. Sin embargo, como aclara Partha Chatterjee refiriéndose al caso de la India, si la organización de la nación debe ser entendida dentro del proyecto de organización de Europa, ella contribuye seguramente a abrir espacios a los “subalternos” para redefinir la gobernabilidad (Chatterjee, 2008).

Sin embargo, el agotamiento de este modelo de desarrollo estatista desde la década de los 80 invita nuevamente a repensar el tema del desarrollo bajo condiciones históricas particulares, sobre todo en América Latina y el Caribe. Pues, aquí, la nueva ola imperialista revelada por la ideología neoliberal desde el final del siglo XX ha contribuido a desorganizar ampliamente la base social y cultural. En esta dirección es importante volver al entendimiento de los trabajos de deconstrucción de la ideología eurocéntrica dentro del

campo intelectual europeo, pues no hay cómo profundizar la crítica al desarrollo sin entender los límites de la ontología de expansión del occidentalismo. La experiencia de la CEPAL nos muestra que la interpretación de los asuntos económicos en virtud de la política es importante, pero tal cambio no asegura necesariamente los retos buscados por el pensamiento descolonial.

El modelo nacional-desarrollista no fue un obstáculo a la reorganización del imperialismo bajo las estrategias expansionistas de los Estados Unidos. Al contrario, el apoyo a la industrialización y a la formación del mercado interno en las excolonias fue decisivo para la actualización del imperialismo europeo, que avanzó desde una posición más mercantilista y militarista a otra más implicada con la diversificación de la sociedad de consumo y de una cultura de consumo. La ideología utilitarista que se basa en la idea de que todo hombre es egoísta y calcula racionalmente sus metas individuales fue importante para la recolonialidad de las prácticas en el interior de estos procesos de modernización económica e institucional. Esta ideología ayudó a ampliar la ideología de consumo entre las clases medias y, recientemente, está contribuyendo a deshacer los vínculos de solidaridades comunitarias y nacionalistas entre las clases populares.³

La tarea de deconstrucción del desarrollo en América Latina es compleja, pues no basta con cuestionar los discursos que valoran el desarrollo como base central de las políticas de modernización nacional. Hay instituciones y estructuras de dominación oligárquicas que fueron organizadas a través de la centralidad del poder político y de la formación de un poder central modernizador importante y que necesitan ser repensadas. El modelo nacional-desarrollista, a pesar de su atractivo nacionalista, contribuyó a fortalecer la presencia

³ En esta dirección, es importante recordar que la Revolución boliviana (1952) no fue un hecho aleatorio, sino, al contrario, una reacción expresiva de fuerzas sociales y étnicas oprimidas históricamente por la colonialidad que respondieron al esfuerzo del poder oligárquico local de modernizar el sistema de dominación desde los nuevos discursos de dominación impuestos por el imperialismo.

no solo de las grandes corporaciones económicas, sino también de las oligarquías tradicionales y de importantes corporaciones burocráticas dentro del sistema estatal en varios países. O sea, el esfuerzo de conciliar la modernización de las oligarquías agrarias con los procesos de internacionalización económica impulsados por la presencia de corporaciones económicas y financieras en los países periféricos ayudó a la constitución de un sistema de poder complejo organizado por diferentes vías nacionales. Y la crítica a estos modelos de modernización conservadora bien anclados en las sociedades latinoamericanas necesita una actualización desde el esfuerzo de deconstrucción de la colonialidad.

En esta dirección, consideramos que la crítica descolonial en América Latina debe volverse a un nuevo diálogo con la crítica teórica en el Norte global, que, nos parece, ha avanzado mucho en el esfuerzo de descolonizar el eurocentrismo desde dentro. El diálogo científico que sugerimos aquí entre el Sur global y el Norte global no se plantea sobre la lógica de la colonialidad que elegía el eurocentrismo como doctrina universal, sino desde un diálogo simétrico involucrando experiencias y saberes diversos. Sin embargo, para que este diálogo pueda avanzar a una revisión más amplia de los fundamentos de la colonialidad, de la modernidad y de los modelos de desarrollo, es necesaria una revisión crítica sobre las diversas interpretaciones teóricas y conceptuales que se hacen simultáneamente desde los dos lados. En este sentido, hemos de recordar los avances de la crítica descolonial en el Norte global.

El pensamiento descolonizador desde el Norte global y el Sur global

En resumen, podríamos decir que hay tareas relevantes para el entendimiento del avance de la deconstrucción conceptual de la matriz colonial del desarrollo y que pasan por el entendimiento de las revisiones del eurocentrismo. Es necesario entender que hay esfuerzos

deconstruccionistas de la colonialidad que se hacen no solo desde el Sur global, sino también desde el Norte global, o sea, desde el viejo campo de la Ilustración, contribuyendo a la deconstrucción del eurocentrismo como ideología universal (Wallerstein, 2007). Es importante subrayar entonces que la autocrítica iluminista en Europa encarna el debate intelectual de escuelas académicas diversas, sobre todo dentro de los tres grandes imperios –Francia, Inglaterra y Alemania– que desempeñaron un papel central en la construcción del eurocentrismo.

Para este avance, es importante aclarar que la revisión actual del eurocentrismo está sobre todo centrada en tres puntos: la idea utilitarista inglesa de que todo ser humano es esencialmente egoísta, la idea etnocéntrica francesa de que el racionalismo instrumental es universal y la idea etnocéntrica alemana de que el sujeto histórico es sobre todo alemán desde las herencias de la filosofía griega, el derecho romano y el universalismo cristiano. Hay otros campos científicos importantes en Europa. Sin embargo, estos tres campos son fundamentales, pues ellos contribuirán decisivamente para la construcción del imaginario del imperialismo occidental.

Así, la crítica al eurocentrismo desde fuera, desde el Sur global, debe considerar igualmente la crítica al eurocentrismo desde dentro, desde el interior del Norte global. Es importante subrayar los esfuerzos de deconstrucción del Iluminismo desde la propia crítica posiluminista europea, que está articulada directamente a varios movimientos sociales importantes como los movimientos de mujeres, de inmigrantes, de orientaciones sexuales variadas, entre otros, y que se manifestaron con fuerza desde los años 60 del siglo XX. Tales movilizaciones teóricas y prácticas en el interior de los grandes imperios europeos, sobre todo en Francia, Inglaterra y Alemania, contribuirán a la deconstrucción de las políticas de colonialidad desde dentro.

Hay puntos importantes que nos ayudan a aclarar la crítica a la colonialidad interna europea. Los conflictos militares importantes, como la Segunda Guerra Mundial, han demostrado que ciencia y

ética no caminaban necesariamente juntas y que la ciencia puede estar al servicio de los intereses políticos menos nobles, como fue la persecución a los judíos en aquel momento. Hemos de considerar, en este punto, que gran parte de los pensadores de la Escuela de Frankfurt eran judíos. Luego, el pesimismo crítico de los pensadores alemanes, con el declive de la razón instrumental eurocéntrica, resulta de una discusión filosófica sobre razón y ética, pero igualmente de una evidencia histórica: el hecho de que la racionalidad científica y tecnológica moderna quedó al servicio de la exclusión étnica.

Por su lado, la filosofía francesa contemporánea ha buscado actualizar su entendimiento de la realidad de la posguerra desde dos lecturas epistemológicas. Por un lado, la reacción ante el positivismo, que abrió un entendimiento lingüístico y cultural que pasa primeramente por el estructuralismo y, después, por su contestación. Y, por el otro, la revisión necesaria de las tesis del universalismo eurocéntrico llevó a muchos autores a rediscutir los fundamentos epistemológicos modernos, como lo observamos en Michel Serres, Cornelius Castoriadis, Edgar Morin, Gilles Deleuze, Michel Foucault, entre otros, tendencia que contribuyó a una rearticulación necesaria entre filosofía y ciencias sociales.

Una parte importante de la revisión crítica en Francia se volvió contra la filosofía utilitarista inglesa y contra la reducción del ser humano a un ente calculador y egoísta. Les parece a los antiutilitaristas franceses, reforzando el antiutilitarismo de Émile Durkheim y Marcel Mauss, que el utilitarismo, en general, es problemático para el rescate de la tradición humanista y revolucionaria que trató de articular la idea de progreso, incluso económico, con las ideas de libertad y fraternidad.

La reacción francesa al eurocentrismo utilitarista anglosajón ayuda a comprender que el eurocentrismo no es una doctrina homogénea y que su crítica manifiesta el declive de los saberes imperiales en la contemporaneidad. Por supuesto, las reacciones dentro del campo del Norte global continúan revelando las contradicciones del eurocentrismo, el cual se resiste a liberarse de la idea del universalismo

racional, y este es, igualmente, el límite de la mirada antiutilitarista francesa. Este hecho es bien ejemplificado por las dificultades del avance de los *poscolonial studies* y de los *subaltern studies* en Francia aún hoy en día, pues tales teorías cuestionan directamente la ideología del universalismo.

El desafío sociológico: la deconstrucción del utilitarismo

La relación entre discontinuidad de tiempo y creatividad llevó a la filosofía europea a avanzar por otro sendero: la crítica a la ilusión utilitarista, que propone la jerarquía del conocimiento y de la vida fundada en la primacía de lo económico; al modelo ideológico dominante, que centra la organización del mundo en la prioridad dada al elemento económico, al cual se subordinan todas las demás dimensiones de la vida, como las políticas, culturales, religiosas. Pero esta determinación económica es objeto de una revisión importante que debe ser considerada por los descolonialistas. La reacción a los fundamentos filosóficos del utilitarismo inglés se inició seguramente en Francia y tiene a Marcel Mauss y a su ensayo *El don*, de 1924, como referente (Mauss, 1999). La idea del don –de *donar*, *recibir* y *retribuir*– como sistema primario en la organización de la vida en todas las sociedades fue usada por Mauss para el avance de la crítica al occidentalismo utilitarista y ha sido referencia central para la reacción antiutilitarista que se despliega a partir de los años 80 sobre todo en Francia. La actualización de la tesis de Mauss pasa principalmente por el uso de la idea del don no solo entre grupos morales, sino, igualmente, entre los individuos de las sociedades contemporáneas.

La ola antiutilitarista en Francia desde los años 80 influyó directamente en la sociología y en las revisiones de autores como Bourdieu, Touraine, Ricoeur y otros. Esta debe ser entendida, como aclaramos antes, como una de las reacciones posiluministas que nacen en la posguerra y desde los desplazamientos del imperialismo y de las representaciones que los occidentalistas hacen del mundo. Hay que

recordar, igualmente, que la reacción francesa está articulada con los límites prácticos de esta potencia imperialista en la organización de su ideología universalista. El MAUSS (Movimiento Antiutilitarista en las Ciencias Sociales), fundado en Francia en 1981 y que edita la *Revue du Mauss* (Caillé, 1989), es el ejemplo más claro de las luchas dentro del campo científico iluminista. Sus límites en la ampliación de la crítica intelectual revelan los límites de la ciencia para regular la reproducción del sistema de poder y del sistema político nacional e internacional.

No hay aquí cómo no reconocer el acercamiento de la filosofía utilitarista a la ontología del tiempo lineal y progresivo que define una matriz de control de la vida social. Pues aquí el cálculo racional de ganancias y pérdidas es desplazado de una provincia de pensamiento mundana a otra escatológica, que sugiere renunciar a la vida ahora para obtener ventajas desmesuradas de placeres en el tiempo futuro. En su versión más reciente y cínica, que abandona la hipótesis escatológica, la filosofía utilitarista propone simplemente el abandono de la esperanza en el futuro para vivir intensamente los placeres del consumo en la vida presente. Aquí el capitalismo continúa como fatalidad y el tiempo lineal se comprime por la intensificación del uso presente de los bienes acumulados.

Desde estas dos categorías fundadoras, utilitarismo y evolución lineal de la humanidad, reconocemos, por ejemplo, la falacia del paso del subdesarrollo al posdesarrollo, de colonialidad a poscolonialidad, de las sociedades no eurocéntricas a una sociedad eurocéntrica universal; entonces, se ubica en los orígenes del racismo el proyecto de emblanquecimiento étnico, cultural y religioso de las sociedades no europeas para fortalecer el mito de la superioridad de los machos blancos.

El entendimiento de esta articulación entre la matriz filosófica utilitarista y la ontología del tiempo lineal, escatológico y evolutivo, de base cristiana, que funda el paradigma moderno del desarrollo, ayuda a entender la presencia de una tercera categoría explicativa de la ascensión del sistema capitalista, la de la colonialidad, que es

objeto en el presente momento histórico de notables críticas de autores no eurocéntricos. Tales críticas buscan desenmascarar el eurocentrismo como razón privilegiada en la organización del mundo y proponen la diversidad de actores, lugares y provincias culturales y ecológicas en la producción de la vida social.

Así, es posible observar el avance de la crítica a los fundamentos del eurocentrismo desde la propia Europa y, en particular, desde las tradiciones racionalistas de Alemania y Francia. Sin embargo, tal revisión crítica de la filosofía y de las ciencias sociales no basta para deconstruir el mal banalizado que reproducen los ideólogos del mercado e, igualmente, los grupos corporativistas anclados en los sistemas estatales. La distancia entre la crítica científica, sobre todo la crítica social, y el pensamiento práctico que orienta a los Gobiernos, a los políticos y a la opinión pública de consumidores es muchas veces muy larga e incluso abismal. ¿Qué ocurre entonces? ¿Cómo avanzar con la deconstrucción de las barreras que separan las utopías democráticas de las utopías totalitarias, fascistas y antidemocráticas, que separan el pensamiento crítico del pensamiento práctico?

Los límites del deconstruccionismo desde el Norte global

Observamos que las revisiones de los dogmas de la Ilustración y de la razón técnica libertadora dentro del pensamiento europeo se aceleraron a partir de los años 50 y 60, así como se avanzó en reflexiones más amplias respecto a la relación orgánica entre ciencia, ética y poder. Sin embargo, como lo demuestran los rumbos del imperialismo en la segunda parte del siglo XX, la crítica teórica europea contra la dominación del utilitarismo mercantil y práctico y a favor de las luchas democráticas no bastó para bloquear el avance de la doctrina neoliberal, que se reproduce desde sistemas de baja reflexividad, pero de gran capacidad de seducción y efecto práctico.

A nosotros nos parece que hay hechos históricos y teóricos importantes que debemos considerar para el avance de nuestra reflexión.

Uno es que la crítica deconstruccionista del eurocentrismo no puede basarse solo sobre el mundo de las ideas y limitarse a las esferas universitarias y académicas. ¿Cómo hacer que la crítica teórica se convierta en una práctica solidaria implicada con la participación democrática? O sea, hemos de hacer la crítica al conocimiento tratando de entender los senderos necesarios para la deconstrucción de las ideologías de poder que impiden que el conocimiento reflexivo, abierto y plural se amplíe en y desde el mundo de la vida.

Esto implica, igualmente, la deconstrucción de los fundamentos filosóficos y morales del capitalismo y de la colonialidad. Y, en esta dirección, hay igualmente dos puntos importantes que considerar: uno, la necesidad de un pensamiento dialógico e intercultural que involucre a varios centros de producción del conocimiento en el centro del sistema capitalista y en sus márgenes; y, en segundo lugar, la liberación de una praxis teórica que involucre al pensamiento académico y al pensamiento práctico y pedagógico de la calle, de los movimientos sociales. Pues la crítica no puede solo limitarse a los círculos académicos, sino que debe sensibilizar pedagógicamente, como proponían Paulo Freire y Fals Borda, a los movimientos sociales y culturales para tener impacto en la vida política más amplia. Limitada al debate académico, la crítica queda impotente. Sin embargo, la academia no puede esperar pasivamente que la sociedad organizada busque teorías para orientar la praxis. Así, es responsabilidad del pensamiento intelectual crítico avanzar con la discusión interna del campo académico, pero también permanecer atento a las posibilidades de ampliar la discusión para la sociedad organizada.

De modo práctico, debemos considerar que la tarea deconstruccionista del eurocentrismo con vistas a liberar un pensamiento amplio sobre la vida y sobre el desarrollo que dialogue desde diferentes centros de producción del conocimiento y que cuestione la ideología eurocéntrica necesita realizar un giro epistémico importante que implica el reconocimiento por parte de los intelectuales europeos de que el avance de una crítica global del occidentalismo y de los

modelos de desarrollo pasan necesariamente por el avance del diálogo con las nuevas teorías sistematizadas por la crítica descolonial.

La crítica descolonial y la deconstrucción del mito del desarrollo

Los giros epistémicos ayudan a romper la separación entre el pensamiento de liberación y la práctica social que muchas veces se reproduce automáticamente desde dispositivos de control social manipulados. Tales consideraciones son importantes para reflexionar sobre el tema del desarrollo y la posibilidad de ruptura con las viejas utopías, así como para fundar heterotopías creativas y liberadoras que incluimos en la agenda del posdesarrollo.

Aquí recordamos el valor de la idea de heterotopía de que nos habla Michel Foucault o la de utopía de que nos habla Immanuel Wallerstein (Wallerstein, 2003). Uno y otro apuntan a un nuevo paradigma humano que entiende la relevancia de la novedad y de la transición hacia otros modos más complejos de organización de la vida. El giro epistémico representado por la deconstrucción de un “pensamiento utilitarista de superficie” se apoya en la interpretación de un mundo donde las instituciones son fundadas históricamente, sobre todo la economía de mercado, para valorar la creación *ex nihilo* del mundo que se funda en el imaginario abierto del sujeto humano: a la ciencia, al arte, a la justicia, al amor. Este cambio de sentidos promueve la liberación del pensamiento crítico, antiutilitarista y anticolonial con respecto a la ortodoxia científica cartesiana que fragmenta el saber de la vida, incluso la vida humana, en áreas disciplinarias y compartidas, como la economía, la sociología, la antropología, la historia, entre otras disciplinas.

En esta dirección, las perspectivas heterotópicas sugeridas por la ecología de saberes que nos recuerda De Sousa Santos (De Sousa Santos, 1998), o las perspectivas de un nuevo paradigma del bien común humano sugerido por Houtard, o de un decrecimiento sugerido

por Latouche, o de un nuevo convivialismo sugerido por los antiutilitaristas europeos, o simplemente del “Bien vivir” promovido por los movimientos indígenas de América del Sur, avanzan en la misma dirección de un conocimiento integral que involucra al ser humano y la naturaleza, el pensamiento y la práctica social y política. Creemos que tal entendimiento heterotópico es fundamental para la deconstrucción de las matrices simplificadas del desarrollo y fundadas sobre las categorías utilitaristas, cartesianas y positivistas que explicamos antes.

La superación del esquema cartesiano de saberes divididos y la apertura a otra epistemología científica más amplia tiene impactos sobre las percepciones de las nociones de conflictos y alianzas y de pasado y de futuro, las cuales deben ser la base de las experiencias del posdesarrollo. En este sentido, nos parece muy interesante la reflexión de Edgar Morin sobre el método en el pensamiento complejo. Explica él que la producción de la cultura en su sentido amplio y no compartido debe ser observada no solo desde puntos de vista culturales e históricos, sino igualmente desde los fisiológicos y psicológicos. El conocimiento científico, aclara Morin, “se organiza en función de paradigmas que seleccionan, jerarquizan, rechazan las ideas e informaciones, así como se organiza en función de las significaciones imaginarias y de las proyecciones mitológicas” (Morin, 1992, p. 21). El cambio del sujeto humano obedece a impulsos conformistas de normalización, por un lado, y a impulsos de cambios generados por el clima cultural, por otro lado. El conformismo cognitivo que justifica los viejos dogmas científicos y prácticos no es solo conformismo, sino un proceso de normalización o de un *imprinting* cultural que marca a los humanos con el sello de la cultura desde la familia, la escuela, la profesión u otras esferas educativas (Morin, 1992, p. 25). Por otro lado, está el diálogo cultural marcado por la pluralidad y la diversidad, lo que genera dudas que a su vez generan rupturas, liberaciones, autonomía. Hay desvíos de los patrones de acción y rupturas del *imprinting* que pueden ser profundas, por lo que se progresa

hacia una contestación radical que derroca las verdades establecidas y genera un nuevo orden cultural (Morin, 1992, p. 33).

A nosotros nos parece, sobre todo analizando el caso de los modelos de desarrollo en América Latina, que avanzamos progresivamente en dirección de esta ruptura de los patrones de conocimiento que son impuestos por las agudas desregulaciones de los sistemas económicos, sociales y ecológicos para liberar otros entendimientos y prácticas. El entendimiento sobre estos cambios epistémicos con inauguración de nuevas ontologías es fundamental para entender la tesis del cambio de paradigma del desarrollo al del posdesarrollo en este momento. La idea del desarrollo está en el centro de la discusión sobre capitalismo y colonialidad y ella revela las contradicciones históricas de la ontología del tiempo lineal y del crecimiento económico. La emergencia del desarrollismo en América Latina explica la adaptación de un modelo teórico eurocéntrico y la presencia del Estado en la organización del mercado para asegurar la colonialidad. En términos teóricos, esto dio lugar al nacimiento del debate teórico del estructuralismo cepalino, que es el resultado necesario del modo en que la teoría tuvo que adaptarse a realidades culturales distintas como las que imperan en la región.

El caso latinoamericano demuestra que la búsqueda de la construcción de nuevos conocimientos y acciones de desarrollo más apropiados a la realidad de la región, y a la tensión entre economía, política y cultura, demanda necesariamente la deconstrucción de los modelos conceptuales, epistémicos y epistemológicos importados para adaptarlos a realidades diferentes. Y tal tensión entre modelo teórico y práctica cultural es decisiva para dar paso a la poscolonialidad crítica que se inaugura con la CEPAL y que cuestiona la hegemonía del mercado, desde el descolonialismo que generaliza la crítica a este, para cuestionar el crecimiento económico y la división del trabajo capitalista a nivel global y promover las bases del posdesarrollo como experiencia colectiva y abierta a la pluralidad de tiempos de vivir, de reproducir y de liberar.

Bibliografía

Adorno, Theodor. y Horkheimer, Max. (1985). *Dialéctica do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar.

Arendt, Hannah. (1963). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: The Viking Press.

Bachelard, Gaston. (1985). *L'intuition de l'instant*. Paris: Denoel.

Balandier, Georges. (1997). *A desordem. Elogio do movimento*. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil.

Caillé, Alain. (1989). *Critique de la raison utilitaire*. Paris: La Découverte.

Caillé, Alain. (2014). Notre problème fondamental, c'est l'énoncé d'une pensée politique. En *Reporterre: le quotidien de l'écologie*. <http://www.reporterre.net/spip.php?article6366>

Castoriadis, Cornelius. (1982). *A instituição imaginária da sociedade*. Rio: Paz e Terra.

Escobar, Arturo. (2010). *Una minga para el postdesarrollo. Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Lima: Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Esteva, Gustavo y Prakash, Madhu Suri. (1998). *Grassroots Post-Modernism: Remaking the Soil of Cultures*. London/New York: Zed Books.

Foucault, Michel. (2010). *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Gudynas, Eduardo. (2011). Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: una breve guía heterodoxa.

En M. Lang y D. Mokrani (comp.). *Más allá del desarrollo, Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo*. Quito: Fundación Rosa Luxemburgo y Abya Yala.

Gudynas, Eduardo. (2012) Más allá del nuevo extractivismo: transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo. En F. Wanderley (coord.). *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina*. Bogotá: CIDES-UMSA/Oxfam.

Houtard, François. (2013). El bien común de la humanidad. *Cuadernos Subversivos*, 7. Quito: Editorial IAEN.

Latouche, Serge. (2009). *Pequeno tratado do decrescimento sereno*. São Paulo: Martins Fontes.

Martins, Paulo Henrique. (2017). El posdesarrollo y la refundación de las utopías sociales. *Revista de Ciências Sociais: RCS*, 48(2), pp. 282-307.

Martins, Paulo Henrique. (1992). *Prophétisme économique et mythe du développement en Amérique Latine: le cas du Brésil*. Paris: Universidad de Paris I. IEDES.

Merleau-Ponty, Maurice. (1982). *Résumés de cours* (Collège de France, 1952-1960). Paris: Gallimard.

Morin, Edgar. (1990). *Introduction à la pensée complexe*. Paris: ESF Editeur.

Morin, Edgar. (1992). *O método IV. As ideias: a sua natureza, vida, habitat e organização*. Lisboa: Publicações Europa-América.

Polanyi, Karl. (2001). *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of our Time*. Boston: Beacon Press.

Rancière, Jacques. (2014). *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo.

Sousa, Boaventura. (2000). *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez Editora.

Sousa, Boaventura. (2008). *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. 2.a ed. São Paulo: Cortez Editora.

Vandenberghe, Frédéric. (2009). *Manifesto Convivialista: declaração de interdependência*. São Paulo: Annablume.

Wallerstein, Immanuel. (2003). *Utopística ou As decisões históricas do século vinte e um*. Petropolis: Vozes.

Wallerstein, Immanuel. (2007). *O universalismo europeu. A retórica do poder*. São Paulo: Boitempo.

Casos de estudios y reflexiones críticas sobre decolonialidad, emancipación y utopías

América Latina independiente

Una visión crítica poscolonial de la relación política y económica con China

Éder Lira de Souza Leão

Traducción: Renata Carneiro de Holanda

Introducción

El artículo forma parte de algunas interrogantes planteadas a lo largo de las investigaciones del proyecto “Alternativas teóricas al desarrollo en la América Latina en la perspectiva relacional sobre el tema centro y periferia, dependencia y autonomía”. Uno de los intereses del estudio es comprender el modelo de desarrollo económico actual basado en medidas del crecimiento, tales como el producto interno bruto (PIB) y la balanza comercial (BC).

Los países de América Latina fueron condicionados desde la década de 1950 por orientaciones políticas de planificación económica dirigidas a resultados específicos. Las principales influencias iniciales las encontramos en la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Esa institución es un marco de referencia para los estudios acerca de las teorías de la dependencia y la teoría del deterioro de los términos de intercambio, las cuales expresan las relaciones desiguales y de dominación entre los países periféricos y centrales.

Sin embargo, parece que estas teorías estaban restringidas a los momentos más altos de esta discusión, entre 1950 y 1970, y el motivo para que este debate perdiera fuerza pudo haber llevado también a disminuir la influencia que pudo tener durante las décadas subsiguientes (Wallerstein, 1997-1998). Aunque parece como si el debate académico se hubiera agotado o no tuviera mucha importancia, la crítica sociológica está utilizando otros enfoques teóricos, tales como el antiutilitarismo y el poscolonialismo, para obtener una visión amplia del sistema-mundo en el cual nos encontramos.

El debate acerca de la relación de dependencia económica y las políticas de crecimiento nacional ha llamado mucho la atención en la actualidad debido principalmente a la cada vez más estrecha relación “comercial” que algunos países tienen con China, especialmente en América Latina, con exportación de alimentos y materias primas extractivas y la importación de productos manufacturados. Por lo tanto, vamos a empezar este estudio proporcionando información referente a esta relación, en virtud de los flujos comerciales de los países periféricos de América Latina con China. Entonces, para ilustrar y profundizar en ese debate, vamos a tener como objeto de análisis a Brasil, ya que este es el principal socio comercial de China. Y así, entender cómo su relación económica con China puede influir en las estrategias de crecimiento económico. Es importante reflexionar sobre la dependencia comercial entre Brasil y China para saber cómo afecta su “compromiso” con la planificación del crecimiento económico.

La elección de China como tema de esta discusión es debido al rápido crecimiento de sus relaciones comerciales bilaterales con países latinoamericanos desde el año 2000, lo que ha consolidado al país asiático como el principal destino de las exportaciones brasileñas, además de ser también el principal abastecedor.

Para ayudar en la construcción de un camino metodológico y tratar de responder a algunas de estas preguntas, este trabajo se basó en otros de investigadores clásicos como Aníbal Quijano, Celso Furtado, Immanuel Wallerstein y en otros estudios de la CEPAL. Sin embargo,

para demostrar la necesidad del estudio y presentar fuentes que muestran la tendencia de la dependencia comercial de Brasil con relación a China, fueron utilizados datos obtenidos del Departamento de Comercio Exterior del Ministerio de Desarrollo, Industria y Comercio Exterior (SECEX/MDIC).

La primera sección presenta brevemente los conceptos de crecimiento y desarrollo económico. La siguiente aborda los aspectos de la teoría de la dependencia y de la teoría del deterioro de los términos del intercambio. La tercera muestra la importancia de la relación comercial con China y cómo se refleja en la dinámica económica de Brasil. Finalmente, los resultados apuntan a algunas reflexiones y notas importantes de este texto.

Breve análisis de la dicotomía entre “crecimiento” y “desarrollo” económico

El término “crecimiento económico”, a primera vista, ha sido confundido con el de “desarrollo”, pues aquel se refiere, según Ferreira (Ferreira, 2004, p. 221), a un “gran esfuerzo de acumulación de capital y a la absorción inadecuada de las masas activas de crecimiento de la población activa que anualmente se incorporan a la fuerza de trabajo”. Esta es la vía utilitarista: el capitalismo es el sistema de masa-mundo que ignora los efectos negativos/dañinos para la sociedad y el medio ambiente, ya que no cumple con las necesidades colectivas, pero sí con el beneficio –acumulación– de una mercancía ficticia –dinero/capital– disfrazada por los deseos individuales (Polanyi, 2000).

El concepto de desarrollo va más allá de este punto de vista económico –pero es precedido por este–, pues expresa transformaciones más profundas que trascienden los cambios únicamente coyunturales o los anuncios estadísticos emitidos por los Gobiernos a fin de demostrar y hacer valer algún cambio socioeconómico que ayude a justificar alguna política pública. El desarrollo económico se puede

definir como la mejora significativa de varios indicadores –social, ambiental, educativo, sanitario, económico, entre otros– para garantizar las condiciones de vida de la población. Por lo tanto, el desarrollo no puede ser entendido y aplicado por las partes en función de cambios aislados en uno u otro de los indicadores: los cambios deben ser sistémicos (Bresser-Pereira, 2003).

Pero esta constatación acerca del “desarrollo económico” todavía es incipiente, pues adopta un punto de vista que refuerza el discurso utilitarista, ya que las acciones políticas para promover el desarrollo, especialmente en Brasil, priorizan el capital como motor para la expansión económica, la que puede desbordar en beneficios constatables a través de los indicadores mencionados anteriormente.

Sin embargo, esto no refleja las peculiaridades y contradicciones que enfrentan los países periféricos del sistema capitalista, ya que estas no son percibidas solo a través de indicadores o categorías porque están arraigadas en la historia colonial y poscolonial que da forma a las estructuras del poder/dominación, a la formación de conocimiento/ cultura/pensamiento y, en general, al Ser/Sociedad (Quijano, 2002).

Furtado (1974), por ejemplo, refuerza la discusión diciendo que este desarrollo económico es un mito, que no se expandirá como el patrón de consumo y de producción de los países centrales, en virtud de que los recursos serán insuficientes. El núcleo de esta discusión sobre el desarrollo económico es una tragedia anunciada debido a que la preocupación se concentra casi exclusivamente en las estadísticas de los tipos de crecimiento, control de la inflación, exportaciones, importaciones, inversiones, entre otras variables. Si la escasez es la principal preocupación de la economía, lo que debería ocurrir es un cambio en el pensamiento político y social, y no solo una gestión equilibrada de los escasos recursos disponibles.

Si bien el debate sobre el desarrollo y el crecimiento se vuelve dicotómico, el mercado, ya sea este mundial, nacional, regional o local, todavía se mantiene fuertemente influenciado por el sistema capitalista, basado en la acumulación y en la reproducción del interés

monetario, en la acumulación de riquezas –lucro– por medio de la concentración de factores de producción, y que tiene todas sus relaciones sociales reguladas por el sistema de precios, influyendo esto incluso en categorías y aspectos de la vida humana y social como el trabajo, e incluyendo la confianza, componente ligado a la oferta de crédito en el mercado (Polanyi, 2000). Estas relaciones de mercado llegaron al punto de superar las relaciones sociales y relacionaron inextricablemente entre sí los aspectos económicos, lo que hizo que los conceptos de crecimiento y desarrollo económico llegaran a confundirse, casi como si fueran sinónimos.

El uso político del término “crecimiento”, en lugar de “desarrollo”, se ha convertido en algo más plausible y viable para la comprensión del ámbito de la economía, teniendo en cuenta que el primero está relacionado con la medida de valor o cantidad, y el segundo, con la mejoría cualitativa de las condiciones socioeconómicas.

Otro punto de vista de este debate, incluso teniendo en cuenta que el crecimiento y el desarrollo son asumidos como sinónimos, es estudiado por Jones (2000) respecto al modelo de Sollow. Según este modelo, el progreso tecnológico y el capital humano son factores intrínsecos para el crecimiento económico. Teniendo en cuenta estos dos componentes, Jones (2000, p. 81) considera que “las mejoras tecnológicas y el propio proceso de crecimiento son vistos como un resultado endógeno de la economía”.

Una conclusión importante es el hecho de que estos países desarrollados –centrales– invierten más en el progreso tecnológico y el capital humano, es decir, gastan más en educación, en el desarrollo de las habilidades de cualificación de los trabajadores y en las nuevas tecnologías concomitantes. Los países en desarrollo, en cambio, carecen de capital y mejor nivel de cualificación; sin embargo, de acuerdo con Jones (2000), la productividad con que se emplean los insumos disponibles es baja.

Un país crecerá si hay un compromiso de las instituciones que rigen la política económica para asignar una mayor proporción de los recursos para la formación y producción científica. Jones (2000)

explica que se necesita una infraestructura fortalecida y capital social para que no haya desviaciones y mala dirección en la aplicación de estas inversiones, pues impera la necesidad de que esto se refleje en la mejora de los índices de desarrollo humano y de crecimiento económico. Del mismo modo, una de las proposiciones básicas del estructuralismo de la CEPAL, desarrollado en el calor del debate sobre el desarrollo en América Latina, sostiene (Colistete, 2001, p. 23):

La tasa de incorporación de progreso técnico y el aumento de la productividad sería significativamente mayor en las economías industriales –centro– que en las economías especializadas en los productos primarios, lo que llevaría en sí a una diferenciación.¹

Los estructuralistas se dieron cuenta de que el ritmo de crecimiento de los países periféricos, principalmente los latinoamericanos, era inferior al de los de la economía industrial, como si hubiera habido una mayor inversión en tecnología y capital humano. Sin embargo, la base de estas economías en la primera mitad del siglo XX fue la agroexportación intensiva, trabajo de mano de obra y capital escaso, porque hubo un deterioro de los términos de cambio internacional, lo que provocó en estas economías un crecimiento desigual en la sociedad, teniendo como consecuencia la reducción de los precios (Souza, 2008).

Wallerstein (1997, 1998) sostiene que el hecho de que América Latina y los demás países en desarrollo no se desarrollen al mismo ritmo que los países centrales no tiene que ver con la realización de algunas políticas ineficientes –algunas de las cuales pueden incluso provocar resultados efectivos–, sino que está relacionado con la realidad de que dichos países no pueden desarrollarse de forma autónoma: el desarrollo depende de un escenario sistémico-mundo, es

¹ Texto original: “O ritmo de incorporacão do progresso técnico e de aumento da produtividade seria significativamente maior nas economias industriais (centro) do que nas economias especializadas em produtos em primários, o que levaria por si só a uma diferenciação”.

decir, de cómo se comporta la economía mundial; por lo tanto, está sujeto a la “naturaleza polarizada” del capitalismo.

La discusión sobre el “desarrollo” en América Latina toca otras cuestiones, como la identidad, las relaciones sociales, la etnia, la democracia, el territorio, la modernización y la posmodernidad (Quijano, 2000). Aparte de esa relación de dependencia, abarca aspectos históricos de la colonización, a pesar de que se percibe como un proceso descolonial. Por lo tanto, se discute el tema en las cuestiones relacionadas con el subdesarrollo, que parece servir mejor a las diversas realidades de estos territorios, particularmente en Brasil.

A su vez, el concepto de subdesarrollo se clasifica inicialmente como un término político usado para describir los países donde las tasas de crecimiento económico son más bajas que el crecimiento de la población. Esta categoría fue muy discutida por los economistas cepalinos, que elaboraron instrumentos de análisis y de política para los Gobiernos latinoamericanos en cuanto a su capacidad de alcanzar niveles óptimos de desarrollo –¿o de crecimiento?-. Cuando se alcanza este nivel, los Gobiernos pueden recaudar más y, finalmente, tratar de revertir –¡dividir el pastel!– potenciales efectos negativos de los programas y beneficios sociales que se centran en la mejora del bienestar social.

Para el economista Celso Furtado, el subdesarrollo no se establece necesariamente por el retraso en la aplicación de políticas de desarrollo, pero sí por las consecuencias del proceso de expansionismo del sistema capitalista-imperialista (García y Goldbaum, 2003; Furtado, 1986, p. 1974). Las causas del subdesarrollo en América Latina tienen, para él, dos factores (Furtado, 1986; Roberts, 2006):

- a) Histórico: Desarrollo muy lento de la industrialización y predominio del modelo agroexportador, debido al dominio colonial por el poder y el conocimiento, ya que incluso después de la ruptura política de los países periféricos se mantuvo el mismo modelo de producción y consumo económico basado

en una premisa de la teoría ricardiana de la obtención de ventajas comparativas.

- b) Político: La influencia y los intereses de los países centrales y de las clases terratenientes llevó a la transición del colonizado al “independiente” solo políticamente. En la actualidad los patrones del poder oligárquico se encuentran moldeados en el interior de la sociedad periférica, así como en los aspectos económicos, políticos, culturales e incluso morales.

Estos factores implican procesos cíclicos de mala formación económica de los países latinoamericanos. Celso Furtado explica que este era un “retraso” que se repitió como herencia de la colonización, lo que permitió el establecimiento de estructuras arcaicas de poder y acumulación. En este contexto, Bielschowsky (2000, p. 43) señala que “el subdesarrollo es un proceso que se muestra con estructuras perpetuables a pesar del crecimiento económico”.

La experiencia brasileña, así como de otras naciones, nos permite observar que el crecimiento no ha podido ser cambiado por el desarrollo, pues los frutos de esa expansión no se dieron siempre en beneficio de la economía en su conjunto y para toda la población. Por lo tanto, se puede ver que el crecimiento económico está ligado a los factores de producción y de ingresos, ya que el desarrollo promueve la mejora de la calidad y de las condiciones de vida de las personas, así como la ampliación de sus niveles de desarrollo humano y de bienestar (Thomas, 2002).

Discusión sobre la dependencia y el deterioro de los términos de intercambio

El interés por el tema del desarrollo en los países latinoamericanos no parte de la clase burguesa, sino de la forma de dependencia social y económica. Las crisis económicas internacionales son sistémicas y los países en desarrollo tienen sus economías sacudidas ante la

necesidad de salvaguardar sus intereses de los especuladores y los intervencionistas estadounidenses y europeos (Stavenhagen, 1997). La globalización entró por la fuerza de los mercados nacionales de estos países, pero esta maniobra no parece ser nueva o innovadora, ya que desde el siglo XVI América Latina “integra” el mercado mundial, pero siempre en la lógica de la ventaja comparativa, que lleva mayores ventajas para los antiguos colonizadores, en virtud de que sus actividades productivas especializadas son más competitivas y rentables.

El poder de la influencia del sistema capitalista se ejerce a nivel mundial y, desde el inicio de la colonización, no solo en América, sino también en África, Asia y Oceanía. Sin embargo, el poder del capitalismo no existe ni existió en ningún momento en la historia de una manera homogénea. El principio del capitalismo continúa de esta manera siendo el mismo: “acumulación de bienes por medio de la explotación”. El capitalismo es la parte y el todo de la historia de las desigualdades y heterogeneidades en la transformación del espacio social.

América Latina es un continente joven si lo pensamos a partir de la historia de la civilización occidental; pero este joven de poco más de 500 años parece renacer en los conflictos que se iniciaron desde la dominación y la explotación por parte de los colonizadores europeos hasta la actual relación de dependencia económica de los países desarrollados en el proceso de poscolonialidad, incluso después del siglo de revoluciones y movimientos que dieron la independencia a varios de los países latinoamericanos actuales (Stavenhagen, 1997).

La construcción de la historia –el espacio–, de su constitución política y de la formación social y económica de los rasgos identitarios y particulares del territorio latinoamericano presenta, en diferentes tiempos, lugares y pueblos, el desarrollo de una historia unívoca de América Latina, la cual es diversa en la transformación de su espacio (Quijano, 2000, p. 2002).

El modelo económico de producción y exportación primaria –hacia afuera, impuesto por la teoría de las ventajas comparativas de

costos para los países periféricos– estancó el progreso y la innovación tecnológica productiva hasta la década de 1930, cuando, debido a los efectos devastadores del obstáculo impuesto al flujo del comercio exterior² vía la gran depresión económica mundial, precedida por la crisis de 1929, comenzó espontáneamente un nuevo modelo urbano-industrial –hacia adentro– e impulsó la diversificación de la producción nacional y la búsqueda de la sustitución de importaciones de bienes industriales.

Estos cambios se reflejaron en la coexistencia de estructuras distintas y diacrónicas en el mismo período, pues no estuvieron acompañados por una mejora en las condiciones de vida de la población en general. Es así que observamos que la implementación de una base industrial de sustitución de los bienes importados en dichos países, que al mismo tiempo experimentaron fuertes desequilibrios económicos y desigualdades sociales, contribuyó a fundar una estructura patriarcal, la cual consiste en el establecimiento de monopolios y de destacables procesos de acumulación de capitales.

Después de la Segunda Guerra Mundial, fueron creadas instituciones internacionales como el Fondo Monetario Internacional –FMI– y el Banco Mundial –BIRF–, cuyo propósito era permitir la reconstrucción y el desarrollo de los países destruidos en la guerra. América Latina no fue contemplada inicialmente, pues era vista como una economía primaria exportadora, con un desarrollo técnico lento y no había sido “afectada” directamente por el conflicto armado.

Estas cuestiones históricas y conceptuales influyeron en la elaboración de los trabajos de Raúl Prebisch, Celso Furtado y otros autores latinoamericanos en la década de 1950, y llegaron a ser la base del análisis del pensamiento cepalino. Tomando como referencia la presencia de estas instituciones antes mencionadas, los países periféricos fueron motivados a reclamar apoyo, mirando que había diferentes problemas estructurales en los países centrales, que no eran

² Nota sobre la traducción: texto original: “estrangulamiento externo”.

en sí problemas de desempleo, sino del subdesarrollo. Al tener estas características, se hizo necesario crear un instrumento analítico que permitiese comprender el estado de la economía latinoamericana (Souza, 2008), porque no había disposición solamente para la teoría ricardiana de las ventajas comparativas y los modelos macroeconómicos keynesianos como herramientas analíticas para los economistas de este período (Souza, 2008). El método estructuralista comenzó a partir de la observación de los agentes sociales y económicos, la dirección y la actuación de las instituciones, lo que explica Bielschowsky:

La perspectiva estructuralista se instaló en el centro del análisis como resultado directo del objeto de la reflexión que se proponía la institución. Se estaba examinando la manera en que ocurría la transición hacia adentro en los países latinoamericanos, la transición que estaba destinada a [impulsar] una estructura económica e institucional subdesarrollada, heredada del período exportador (Bielschowsky, 2000, p. 20).³

Muchos investigadores involucrados en este debate publicaron sus reflexiones y resultados de las investigaciones influidas por la teoría estructuralista. Pero había una necesidad de combinar la formación de personas en este tipo de investigaciones con la sistematización de estos fenómenos y la planificación de políticas y acciones dirigidas a encontrar soluciones a las crisis que de forma cíclica se presentaban.

Los estructuralistas no creyeron que el capitalismo seguiría el curso de la autodestrucción, sino que lo que se necesitaba era la intervención de un Gobierno activo para aliviar algunos de los problemas de este tipo de economía. Para ellos, el punto de partida fueron

³ Texto original: “A perspectiva estruturalista instalou-se no centro das análises como consequência direta do objeto de reflexão a que a instituição se propunha. Tratava-se de examinar o modo próprio como se dava a transição hacia adentro nos países latino-americanos, transição que entendia-se repousar sobre a condição de que o processo se movia sobre uma estrutura econômica e institucional subdesenvolvida, herdada do período exportador”.

los conceptos orientados al crecimiento “hacia dentro” y “hacia fuera” y el paradigma “centro-periferia” (García y Goldbaum, 2003).

La estructura productiva de la periferia es heterogénea, es decir, los sectores caracterizados por métodos de producción “hacia atrás” y por la baja productividad coexisten con los sectores que utilizan tecnologías modernas y tienen altos niveles de productividad. En esta dualidad, la economía de los países periféricos es definida como especializada. Las exportaciones se componen de unos pocos productos primarios, por haber poca diversificación, debido a que la base de producción en algunos países incluía productos de alto relieve económico del cual dependía la economía en mayor medida que con relación a otros productos.

Ya en los países centrales –o desarrollados–, la producción es esencialmente homogénea, en el sentido de que las técnicas modernas de producción se utilizan en todos los sectores de la economía, lo cual también implica difusión tecnológica más equitativa, en contraposición a lo que ocurre en los países periféricos, donde la distribución tecnológica suele ser marcadamente desigual. Además, la economía de los países industrializados, avanzados, se ve diversificada en la medida en que la producción cubre una amplia gama de bienes de capital, bienes intermedios y de consumo (García y Goldbaum, 2003).

La teoría ricardiana de las ventajas comparativas en el comercio explica que, si los países se centran en la especialización de los bienes y tienen bajos costos de oportunidad, habrá diferencias de ganancias en estos intercambios. Sin embargo, como hemos visto anteriormente, este modelo no “funcionaba” en los países periféricos. Además de las características históricas y estructurales de estos países, Raúl Prebisch argumenta que la periferia creció más rápido que el centro y que las disparidades a partir de las elasticidades expresadas por el ingreso de las importaciones entre los dos polos acentuarían déficits comerciales recurrentes en la periferia –argumento dinámico–. Otro punto de análisis prebischeriano argumenta que la periferia necesitaba de protección –barreras– debido a los bajos niveles de productividad industrial en todo el centro –argumento estático–.

El deterioro de los términos de intercambio puede dar como resultado un crecimiento empobrecedor cuya consecuencia es la reducción de los precios de los productos primarios exportados y el aumento de los sueldos, lo que aumenta las importaciones (Souza, 2008).

Pensar en América Latina es reflexionar sobre su historia, pero al mismo tiempo en su deconstrucción: preguntar sobre un territorio diverso, la precariedad, la pobreza, la exclusión, los conflictos sociales, la desterritorialización, la diferenciación, la desigualdad y la desconexión. Esta deconstrucción permite crear nuevas identidades y formas de reorganización civil y del Estado, dentro de un escenario de posdesarrollo (Quijano, 2000).

Relación comercial y dependiente de China: el caso del Brasil

Realizada la base teórica e histórica en la construcción de la dependencia de los países periféricos de América Latina ante los países centrales, que aquí podemos interpretar a partir del caso del Brasil respecto de los Estados Unidos y los países de Europa continental, llegamos al centro de este debate. ¿Cómo América Latina, que históricamente fue construida sobre una relación comercial-político-intelectual, ha cambiado una parte significativa de este eje de dependencia que ahora establece con China? Aquí las estadísticas del comercio internacional muestran cómo esta relación ha evolucionado hasta ahora y cómo ha afectado sus estrategias de crecimiento económico.

De los 19 países de América Latina, Brasil, en 2013, representó aproximadamente el 27.5% de lo importado por China. Siguen México con un 22.2%, Chile con 10% y Panamá con 8.4%. Esto representa un 68.1% o 88,900 millones de dólares. En las exportaciones, Brasil representa alrededor del 43%, seguido de Chile (16.4%), Venezuela

(10.4%) y México (6.7%). En total, aproximadamente el 78% o 98,300 millones de dólares (CEPAL, 2013).

Brasil aparece como el principal socio del mercado chino. La posición que otorgan estas cifras estratégicas le da oportunidades y ventajas, ya que estas muestran un nivel superior al de los demás países, y permite una mayor capacidad de negociación, presentando a China como otro mercado alternativo, aparte de Europa y los Estados Unidos, que ya se ofrecían a América Latina. Pero ¿hasta qué punto esta primera posición de Brasil en los flujos de comercio con China es favorable? Para entender mejor esto, pasamos brevemente a revisar algunas cifras del comercio sinobrasileño.

La relación comercial hasta la década de 1980 pasó por momentos de inercia y estancamiento. Sin embargo, a principios de la década de 1990 las relaciones comerciales florecieron, consolidándose a lo largo de este período. No obstante, fue a partir de la década de 2000 que los intercambios y transacciones generaron lazos más fuertes y cada vez más crecientes, permitiendo que la China de hoy se convierta en el principal socio comercial de Brasil en exportaciones e importaciones.

China, una vez que fue definida como economía periférica, sorprendentemente se convirtió en uno de los mayores mercados de consumo y producción, que intercambia con casi todos los principales mercados nacionales y los bloques económicos. En 2011, tenía una cuota del 9.5% de las importaciones mundiales y era el segundo mayor importador. Los diez principales importadores en conjunto representan el 52.5% de la demanda mundial. Si tenemos en cuenta los países europeos mejor situados entre los 30 principales importadores mundiales, esta parte del continente europeo representa el 29.9%. Los Estados Unidos demandan cerca del 12.3%. Pero Brasil está en el lugar 21, con un 1.3% (OMC, 2011).

El proveedor internacional de Brasil en 2012 fue Asia (30.9%), pero China representa la mitad de ese porcentaje. Europa es el segundo mayor proveedor, con el 21.4%; América Latina y el Caribe representan entonces el 17.3%, con el Mercosur sirviendo casi la mitad; y,

finalmente, están los Estados Unidos, con un 14.6% (SECEX, MDIC, 2012). Observando este breve escenario internacional, China es uno de los mercados más prometedores, incluso porque en 2006 representó el 6.4% de las importaciones (OMC, 2006). Aparte de esto, China es el mayor proveedor brasileño.

En cuanto a los mayores exportadores, China está emergiendo como el principal, con un 10.4% en 2011; le siguen los Estados Unidos y Alemania con un 8.1% cada uno. Brasil está en el lugar 22, con un 1.4%. Los primeros diez lugares cubren el 49.5% de las exportaciones mundiales (WTO, 2011). Los principales destinos de las exportaciones brasileñas en 2012 fueron: China con el 17%, Estados Unidos con el 11.1%, Argentina con el 7.4%, Países Bajos con el 6.2%, Japón con el 3.3% y Alemania con el 3%. Juntos representan el 48%; por lo tanto, China representa casi un tercio de los seis mejores destinos o casi un séptimo de las exportaciones brasileñas.

En principio, este escenario parece favorable para Brasil, primero, porque expresa el primer superávit en la balanza comercial sinobrasileña y, segundo, porque le ha permitido consolidar un tercer gran mercado que funciona a la par con el de los Estados Unidos y el de Europa. Pero esta relación comercial implica más que números y beneficios, pues significa que las exportaciones se concentran y que los principales productos de China tienen como su principal destino el marco de la economía mundial.

Los principales productos brasileños exportados al mundo son: minerales (13.7%), petróleo y combustibles (12.8%), el complejo de la soja (10.8%), material de transporte (10.1%), productos de metal (6.4%), productos químicos (6.3%), carne (6.3%), azúcar y etanol (6.2%), máquinas y equipos (4.4%) materiales de celulosa y papel (2.7%). Estos diez productos representan el 79.7% del total de las exportaciones brasileñas y equivalen a más de 193,000 millones de dólares.

Los principales productos comprados por China son: minerales de hierro (33.84%), soja (28.82%), petróleo (11.73%) y otros tipos de productos basados en azúcar de caña (2.58%). Solo estos cuatro

productos concentraron el 76.97% o, aproximadamente, 31,700 millones de dólares de intercambio sinobrasilero en 2012 (SECEX, MDIC, 2012).

A partir de estas cifras se puede ver que China tiene una posición estratégica y consolidada en el mercado mundial, y que Brasil tiene a este país como su principal socio hoy, tanto para las importaciones como para las exportaciones. Por lo tanto, Brasil es parte del crecimiento económico relacionado con las incertidumbres del mercado mundial, ya que forma parte de un sistema mundial integrado.

Pero debemos tener en cuenta que Brasil tiene un gran mercado interno que ha experimentado en la última década, hasta mediados de 2011, un aumento significativo en el patrón internacional de crecimiento: aumento del empleo, aumento del número de empresas, transferencias indirectas, disponibilidad de crédito para el consumo y la producción. Todo esto redundó en consumidores con capacidad de compra y con mayores niveles de confianza en el mercado. Conjuntamente, esto repercutió en la estabilidad de la moneda y de la inversión extranjera en este país. Sin embargo, el período de la “estabilidad de la moneda” y la confianza dan paso a la incertidumbre en el futuro que ya ha llegado, debido a que la economía brasileña depende en gran medida del desempeño externo, especialmente de sus principales socios, que son parte de un sistema-mundo que experimenta una intensa desindustrialización, es decir, una disminución en la participación de la industria en el PIB.

Las consecuencias reales y cada vez más claras en los últimos años se ven en el aumento del endeudamiento de las familias brasileñas, que alcanzó el 43% en 2012, más del doble del observado en 2005 (BCB-Depec, 2012). También hay signos de aumento de la inflación y un débil desempeño del PIB, que creció un 2.7% en 2011 y solo un 0.9% en 2012.

Si la lógica prevaleciente de análisis se apoya en los indicadores y valores cuantitativos tales como el PIB y otros, Brasil parece estar condenado a seguir siendo dependiente. Y seguir fortaleciendo la

relación con China parece un camino insostenible. El flujo de comercio sinobrasileño, parafraseando a Celso Furtado, es un mito.

Para entender un poco más hondamente esta realidad, hay que considerar que, en el período 2007-2012, Brasil aumentó en un 284% las exportaciones hacia China –es decir de 10,700 a 41,200 millones de dólares–. Las importaciones crecieron en un 171% (de 12,600 a 34,200 millones de dólares). La participación de China en el total de las exportaciones brasileñas aumentó de 6.69 a 17% en el mismo período, acercándose a más de una sexta parte de las exportaciones totales. Mientras que la participación de las importaciones pasó de 10.46% a 15.3%. Cabe recordar que este crecimiento se ha ampliado en este momento de crisis económica y de desindustrialización en el mundo, incluyendo China y Brasil. Aunque Brasil exporta más de lo que importa en el marco de la relación comercial con China, este aspecto positivo de la balanza comercial bilateral muestra que se ha expandido rápidamente a través del flujo del comercio mundial, y aunque tenga diversificadas las exportaciones, incluyendo productos manufacturados, los productos que más contribuyen a esto son soja, mineral de hierro, acero y aceite de soja.

En las tablas 1 y 2 es posible apreciar la tendencia expansiva de la relación comercial con China. La tabla 1 muestra el número de empresas por rango de exportaciones. Se observa que el número de empresas que exportan más de 50 millones por año experimentó un crecimiento de 8 a 100 en una década; y en el rango de entre 10 y 50 millones de dólares, este número también fue sustantivamente elevado, registrando 27 en 2001 y más de 300 en 2012. Las empresas más pequeñas también han alcanzado su cuota en este mercado, pues se han aprovechado de la diversificación de la agenda y la ampliación de oportunidades; sin embargo, se sabe que las grandes empresas concentran la mayor parte del volumen de las exportaciones, sobre todo porque los principales productos son característicos de este tipo de empresas.

Entre los principales exportadores a China, tenemos: VALE S. A., Petrobras, Cargill Agrícola, Nacional de Minerales, Louis Dreyfus

Commodities, CHS Agronegocios, Alimentos BÜNGE, Compañía Brasil de Metalurgia y Minería, Suzano Papel e Celulose, ADM Brasil, entre otras.

Tabla 1 – Número de empresas que exportan productos chinos, por rango de volumen de exportación (en millones de US\$)

| Rango de exportaciones (en millones de US\$) | Número de empresas | | |
|---|--------------------|------|------|
| | 2001 | 2007 | 2012 |
| Más de 50 | 8 | 29 | 100 |
| Entre 10 y 50 | 27 | 113 | 301 |
| Entre 1 y 10 | 136 | 386 | 620 |
| Hasta 1 | 833 | 1631 | 1749 |
| Total | 1004 | 2159 | 2770 |

Fuente: SECEX/MDIC, 2012.

En la tabla 2, la importación de productos chinos creció por encima de los 50 millones, y en 2012 esa cifra llegó a 100. Algunas de las empresas más conocidas fueron: Samsung, Nokia, Dell, Sony, Motorola,

Positivo, Electrolux, LG, Semp Toshiba, Phillips Philco, Multilaser, Huwaei, Hewlett-Packard, Panasonic, C y A, Wal-Mart, Mattel, Itautec, Renner, Black and Decker, ThyssenKrupp, Riachuelo, Carrefour, Embratel, Intelbras, por solo citar algunas de las más relevantes.

Sorprendente fue el número de empresas con ingresos de hasta 1 millón en importaciones, que pasaron de 4,184 a 21,947. Esto demuestra la participación fuerte y generalizada de los productos chinos en el mercado brasileño.

Tabla 2 – Número de empresas que importan productos de China, por rango de exportaciones (en millones de US\$)

| Rango de exportaciones (en millones de US\$) | Número de empresas | | |
|---|--------------------|-------|-------|
| | 2001 | 2007 | 2012 |
| Más de 50 | - | 39 | 91 |
| Entre 10 y 50 | 14 | 167 | 454 |
| Entre 1 y 10 | 240 | 1250 | 2962 |
| Hasta 1 | 4184 | 10869 | 21947 |
| Total | 4438 | 12325 | 25454 |

Fuente: SECEX/MDIC, 2012.

El intercambio sinobrasileño parece mostrar una tendencia que parte de la tasa de crecimiento de Brasil, que está sujeta al desempeño de la economía china. Aunque ha habido una diversificación de las exportaciones en los últimos años, el conjunto principal de productos conjuga los bienes del complejo de soja –salvado, aceite y granos–, minerales metálicos –acero, hierro, entre otros rubros– y el petróleo. Este breve panorama nos permite cuestionar la necesidad real de mantener un modelo que se centra en la producción-exportación.

Conclusión

Ciertamente, la primera conclusión u orientación consiste en la necesidad de diversificar las exportaciones con China y de disminuir el flujo comercial con dicho país apuntando a otros Estados, tal vez emergentes, con el fin de evitar las influencias negativas provenientes de las crisis económicas mundiales, en virtud de la intensificación de la relación comercial con China, y en virtud de la fuerte relación que esta tiene con los países de Europa y de Estados Unidos.

Brasil y América Latina parecen condenados a una herencia colonial que marca su cultura, historia, economía, entre otras categorías

y relaciones. La descolonialidad no borra la memoria colonial de la imposición y la subordinación. Este proceso es un reflejo de la pervivencia de esta herencia del pasado, que debe llevar a reconstruir nuevas prácticas y formas de relaciones que permitan rehabilitar el pensamiento político de estos países.

¿Pero por qué el desarrollo económico de Brasil quiere continuar siguiendo los modelos políticos y económicos de los principales mercados mundiales? ¿Es necesario ampliar la frontera agrícola para cultivar más soja, a expensas de una economía más plural? Desarrollar nuevas políticas públicas dirigidas a la agricultura familiar de base ecológica sería un contrapunto trascendente ante el predominio del utilitarismo en la política brasileña; sin embargo, la cantidad de recursos en manos del terratenientes agroindustriales aún es sustantivamente superior.

La relación económica con China muestra que cada vez más Brasil mantiene la concentración de pocos productos exportables –especialmente, las materias primas y los recursos minerales– en algunos mercados, lo que explica su sumisión ante los dictados de las incertidumbres del mercado mundial, ya que son muy pocos países los que concentran las principales industrias y empresas de producción y los mercados de consumo masivo. En este sentido, se debe recordar que dos de los principales socios comerciales de Brasil, Estados Unidos y Alemania, también tienen fuertes lazos comerciales con China. Es por ello que el actual modelo de desarrollo económico es más que un mito, es una falacia, porque disfraza las contradicciones del sistema capitalista con indicadores estadísticos que parecen positivos, como las tasas de crecimiento, cuyas cifras no siempre se corresponden con cambios positivos en lo que atañe al desarrollo económico, o bien con cambios en la manera de subvertir el grado de independencia económica.

La investigación que sustenta este artículo va en la dirección de ampliar el alcance del análisis en el marco de un proyecto más amplio titulado “Alternativas teóricas al desarrollismo en América Latina en la perspectiva relacional de la dádiva: el núcleo, la periferia, la

dependencia y la autonomía”, el cual está orientado a identificar los principales tipos de colonialismo y de descolonialidades del conocimiento, del poder y del ser.

Bibliografía

Banco Central do Brasil-Departamento Econômico (2012). *Endividamento das famílias brasileiras como Sistema Financeiro Nacional, 2005-2012*. <https://www3.bcb.gov.br/sgspub/localizarseries/localizarSeries.do?method=prepararTelaLocalizarSeries>. Consultado el 10 de agosto de 2013.

Bielschowsky, Ricardo. (org.) (2000). *Cinquenta anos de pensamento na CEPAL*. Rio: CEPAL.

Bresser-Pereira, Luiz. (2003). *Desenvolvimento e crise no Brasil*. 5.a ed. São Paulo: Editora 34.

Colistete, Renato. (2007). *O desenvolvimento cepalino: problemas teóricos e influências no Brasil*. En T. Szmrecsányi y F. da Silva. (eds.). *Ensaio de história do pensamento econômico no Brasil contemporâneo*. São Paulo: Atlas.

Comissão Econômica para América Latina e Caribe (2013). *Trade balance – China-América Latina – 2013*. Consultado el 20 de agosto de 2014. <http://www.cepal.org/comercio/ecdata2/index.html>

De Souza, Nali de Jesus. (2008). *Desenvolvimento Econômico*. 5.ª Ed. São Paulo: Atlas.

Ferreira, Waleska. (2004). Human Capital and Growth. *Revista de Economia Mackenzie*, 2(2), pp. 213-228.

Furtado, Celso. (1974). *O mito do desenvolvimento econômico*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Furtado, Celso. (1986). *Teoria e política do desenvolvimento econômico*. 9.a ed. São Paulo: Editora Nacional.

García, Fernando. y Goldbaum, Sergio. (2003). O pensamento econômico latinoamericano: o manifesto cepalino de Prebisch. En D. R. Fusfeld. *A era do economista*. São Paulo: Saraiva.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2013). *Contas nacionais*. Rio de Janeiro. Consultado el 7 de agosto de 2013. www.ibge.gov.br

Jones, Charles. (2000). *Introdução à teoria do crescimento econômico*. Rio de Janeiro: Elsevier.

Polanyi, Karl. (2000). *A grande transformação: as origens de nossa época*. (2.a ed.). Rio de Janeiro: Campus.

Quijano, Aníbal. (2000). El fantasma del desarrollo en América Latina. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 6 (2). <http://www.revele.com.ve/pdf/reveecciso/vol6-n2/pag73.pdf>

Quijano, Aníbal. (2002). Colonialidade, poder, globalização e democracia. *Novos Rumos*, 17 (37). Consultado el 19 de mayo de 2013. <http://antropologias.descentro.org/rpc/files/downloads/2010/08/An%C3%ADbalQuijano-Colonialidade-Poder-Globaliza%C3%A7%C3%A3o-eDemocracia.pdf>

Rodrigues, Fernando. (2006). *Investimento direto estrangeiro e empresas transnacionais no Brasil: reflexões de pensadores da CEPAL (perspectiva histórica do pós-guerra ao início do século XXI)*. Campinas. Consultado el 26 de junio de 2013. <http://libdigi.unicamp.br/document/?code=vtls000390548>

Secretaria de Comércio Exterior do Ministério do Desenvolvimento, Indústria e Comércio Exterior (2012). *Balança comercial brasileira*. Consultado el 10 de agosto de 2013. <http://mdic.gov.br/comercio-externior>

Stavenhagen, Rodolfo. (1997). Treinta años después. *Análisis Político*, 31, may/ago.

Thomas, Vinod et al. (2002). *A qualidade do crescimento*. São Paulo: UNESP.

Wallerstein, Immanuel. (1997, 1998). A reestruturação capitalista e o sistema mundial. *Perspectivas*, 20/21. Consultado el 5 de febrero de 2013. <http://seer.fclar.unesp.br/perspectivas/article/view/2069>

World Trade Organization (2011). Principais importadores e exportadores mundiais. Consultado el 20 de junio de 2013. http://www.mdic.gov.br/arquivos/dwnl_1365787109.pdf

Perspectivas posgeográficas de la participación ciudadana y democrática a partir de Sudamérica

Un estudio sobre articulaciones transnacionales de inmigrantes latinoamericanos

Marcos de Araújo Silva

Punto de partida epistemológico: un cosmopolitismo metodológico suramericano¹

La ampliación de la noción de política más allá de sus esferas tradicionales –gubernamentales, partidarias y sindicales– y también la articulación y estructuración de nuevos espacios de movilización por diversos grupos sociales en Suramérica son cuestiones empíricas relevantes que invitan a reflexionar sobre cómo el heterogéneo fenómeno de la descolonialidad y del cosmopolitismo están presentes en

¹ Basado en investigaciones etnográficas, este texto analiza perspectivas posgeográficas de la participación ciudadana y democrática que son desarrolladas a partir de Sudamérica, específicamente de tres países latinoamericanos (Brasil, Ecuador y Colombia), y que involucran a localidades de Europa meridional. Los datos presentados indican que las articulaciones transnacionales de inmigrantes latinoamericanos constituyen procesos que amplían la noción de política y estructuran nuevos espacios de movilización social al percibir a Sudamérica más allá de sus fronteras territoriales y más cerca de la aplicación de acciones efectivas de políticas cosmopolitas y transgeográficas.

América Latina. Basado en investigaciones etnográficas que contemplan cuestiones como “cosmopolitismo metodológico” y perspectivas poseogeográficas de la participación ciudadana y democrática, este texto analiza algunas estrategias de inmigrantes latinoamericanos –ecuatorianos, colombianos y bolivianos– que viven fuera de América Latina, específicamente en Cataluña, pero que participan activamente en sus localidades de origen a través de acciones como inversiones económicas mutuas, redes de cooperación en áreas como salud y la pluralización de las directrices tradicionales de los intercambios sociales y de la esfera política.

Estoy de acuerdo con autores como Ulrich Beck o Sergio Costa (Costa, 2006; Beck, 2012) cuando defienden que el nacionalismo metodológico no es la perspectiva más pertinente hoy en día, pues considera que las unidades de investigación están cerradas en cada sociedad nacional. Pero, en contraposición con esta insistencia del nacionalismo metodológico en las fronteras nacionales y para comprender las diferencias como alternativas excluyentes –un “o lo uno o lo otro”–, el cosmopolitismo metodológico trata de deshacer esta diferencia, ya que parte del hecho de que la propia vida es una parte integrante de una crisis global, de un heterogéneo fenómeno global. Es decir, no hay un límite claro que separe, de modo que no cabe hablar de un “o lo uno o lo otro”, sino más bien de diversas formas de *tanto lo uno como lo otro*.

Así, un importante reto epistemológico que se impone es describir lo que tenemos justo delante de los ojos, un fenómeno del que no podemos alejarnos y que al mismo tiempo no podemos observar en su totalidad, pues su naturaleza es global. Esta dificultad parece ponerse de manifiesto en relación con el concepto de frontera: ¿cuál es el concepto correspondiente cuando se abandona el nacionalismo metodológico?, ¿podemos seguir hablando de algún tipo de fronteras?

Los datos recogidos evidencian cómo las articulaciones transnacionales de estas personas –construidas desde perspectivas sobre ciudadanía y democracia que no restringen sus acciones a lógicas

únicamente nacionales y que inciden sobre cuestiones agrarias, socioculturales, ambientales, jurídicas y económicas— cuestionan los conocimientos hegemónicos, los imperativos y las prácticas socioeconómicas conservadoras que dan sustentabilidad a las matrices coloniales de poder y los universales eurocéntricos.

Tales articulaciones y movilizaciones políticas transnacionales remiten a procesos de lucha contra los patrones hegemónicos, coloniales y conservadores relacionados con el territorio, la salud, la educación formal, la seguridad urbana y el bienestar social que aún ejercen influencias negativas en la vida de los latinoamericanos, tanto en la vida de aquellos que se quedan en América Latina como en la de los que emigraron hacia otros países, pero que continúan sufriendo prejuicios por ser inmigrantes. Por eso, algunas de estas personas luchan para expandir sus experiencias migratorias y crear redes de cooperación en el sentido de promover reflexiones en sus tierras de origen sobre el problema de no incluir en las políticas sociales la cuestión de la imprescindible relativización de las normas vigentes sobre ciudadanía, democracia y derechos humanos.

La Cataluña ecuatoriana y el Ecuador catalán

A partir de un estudio sobre las redes transnacionales articuladas por inmigrantes ecuatorianos que viven en España (Setién et al., 2011), por ejemplo, se defiende que acaeció una diversificación en la composición de las redes de apoyo de estas personas y que se promovió una consecuente heterogeneidad y dispersión espacial de estas redes, a tal punto que es posible hablar de movilizaciones y actuaciones políticas transnacionalizadas. Para tales autores, las redes transnacionales de los ecuatorianos en España eran inicialmente solo familiares, pero fueron adquiriendo fuertes componentes políticos, componentes estos por los que dichos inmigrantes ecuatorianos procuran intervenir en las políticas públicas de las ciudades españolas donde residen y también en las políticas de sus ciudades de

origen en Ecuador, así como crear nuevos y autónomos espacios de articulación y movilización social en estas diferentes localidades a través de mecanismos como redes de cooperación, creación de nuevos y autónomos espacios de representación política –algunos de estos a través de las redes sociales de internet–, proyectos de inversión mutua en educación, comunicación y sanidad, así como también el establecimiento de organizaciones no gubernamentales actuantes en Cataluña y Ecuador.

He podido percibir, a través de mis investigaciones en Ecuador y en Europa meridional, que estos tipos de fenómenos apuntados por Setién y los otros autores antes referidos que han desarrollado estudios sobre inmigrantes latinoamericanos –peruanos, ecuatorianos, bolivianos, colombianos y brasileños– están difundándose en diversas metrópolis de estos países. Aunque sea significativo el número de inmigrantes que vuelven a sus países latinoamericanos de origen o que emigran a otros países europeos “huyendo” de la crisis en España, la presencia de estos inmigrantes en las regiones metropolitanas de Barcelona continúa siendo bastante representativa. Un buen ejemplo de eso es el caso de Ecuador: por un lado, la Secretaría Nacional del Migrante del Gobierno ecuatoriano ya habla de proyectos de “políticas públicas transnacionales” en ciudades como Guayaquil y Quito debido a los intensos flujos e inversiones de sus emigrantes, particularmente de aquellos que viven en España, país donde los ecuatorianos constituyen la más numerosa colectividad inmigrante.

Por otro lado, en ciudades catalanas como Santa Coloma –región metropolitana de Barcelona–, el Gobierno local viene apuntando, en las estructuraciones recientes de sus proyectos de intervención social, la consideración de “áreas ecuatorianas” en el territorio de esta ciudad. Es decir, las articulaciones transnacionales de esta colectividad de inmigrantes –que se asemeja a las colectividades peruanas, bolivianas, colombianas y brasileñas– que, de esta manera, interconectan el Ecuador y España permiten reflexiones sobre la “América Latina fuera de América Latina” o, mejor dicho, sobre la presencia de América Latina más allá de sus fronteras geográficas. Eso porque, a

partir de la percepción de estas nuevas tramas sociales, es posible reflexionar, bajo nuevas perspectivas ligadas a nociones clásicas como “centro” y “periferia”, teniendo como protagonistas individuos que integran el heterogéneo segmento de inmigrantes latinoamericanos que vive en Barcelona –colectividades que tienen la característica de presentar un mayor número de mujeres y transexuales femeninas que de hombres o transexuales masculinos– (Silva, 2013); esta es una característica presente no solamente en la capital catalana, sino en los países de la Europa meridional en lo que se refiere a la migración brasileña.

Una cuestión relevante, según las opiniones de 24 entrevistados(as) para este estudio –inmigrantes ecuatorianos(as), peruanos(as), brasileños(as), colombianos(as) y bolivianos(as) que conocimos en Barcelona, que han participado en articulaciones transnacionales y que analizaron con nosotros el tema de la autonomía política –entre otras cuestiones–, es que, en principio, sus articulaciones perseguían incidir solamente sobre sus familias –que poseen miembros dispersos entre sus respectivos países de origen y el sur de Europa– (Silva, 2013). Así, basándonos en la convivencia de inmigrantes ecuatorianos(as) y bolivianos(as) que viven en Cataluña y con parte de sus familias en Ecuador y Bolivia, por ejemplo, es posible decir que, con el pasar del tiempo, ellos han percibido el potencial político de estas articulaciones y estrategias de sobrevivencia originalmente “familiares” –en los sentidos tradicionales del término– y, con esto, experimentaron procesos de resignificación, diálogo y pluralización.

En este sentido, la discusión actual sobre la noción de “familia” permite nuevas y pertinentes concatenaciones cuando los actores sociales envueltos son familias inmigrantes cuyos miembros viven en Estados nacionales diferentes y en continentes diferentes, particularmente en países como España, que “comparten” sus respectivas responsabilidades en los procesos de degradación del sistema de bienestar social con una entidad gubernativa supranacional como es la Unión Europea (UE). Es decir, se trata de un contexto sociopolítico

que podemos caracterizar de posnacional, que incluye subsidios y que, de acuerdo con la propuesta de Henrique Martins (2012) atestigua el hecho de que las familias-redes pueden ser articuladas como dispositivos de descolonialidad desde que se reconozca el carácter polisémico y los aspectos dinámicos y procesuales de la categoría “familia” en la contemporaneidad, hecho que implica que las nociones tradicionales y conservadoras de familia nuclear sean sustituidas por una percepción de familia como institución social relevante para la organización de acciones públicas y para la propia idea de democratización. De este modo, esta percepción fomenta comprensiones más profundas sobre las redes de sociabilidades primarias y las tramas de normalización del orden social en la vida cotidiana. No por casualidad la lucha contra la heteronormatividad, la defensa de cuestiones como el matrimonio igualitario y la adopción de niños por parejas homosexuales están tan presentes en las articulaciones transnacionales de parte de los inmigrantes investigados, ya que ellas apuntan directamente a la cuestión de las interfaces entre el proceso de dinamización de los modelos familiares, de la sexualidad y de los mecanismos de control y protección social.

En los casos de grupos de inmigrantes lesbianas, gais, bisexuales y transexuales (LGBT) que he conocido y que viven entre Cataluña y países latinoamericanos como Brasil, Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú, es importante considerar la interseccionalidad de los prejuicios –personas que sufren prejuicios por ser mayores, LGBT, pobres, inmigrantes, no blancas y seropositivas–, las jerarquías y discriminaciones en el interior de este diversificado grupo –los casos de fobia en el interior del colectivo LGBT que nos fueron relatados y que afectan de manera particular a los mayores LGBT, por ejemplo, las llamadas *plumofobia*, *pasivofobia*, *lesbofobia* y *transfobia*–, así como la transnacionalidad, o mejor dicho, los fenómenos que podemos llamar “miserabilidades transnacionales”, redes intercontinentales de desigualdades y de globalización de las marginalidades. Esta última situación se produce cuando personas que ya eran pobres o miserables en sus localidades de origen latinoamericanas y que emigraron

continuaron viviendo en difíciles condiciones en sus lugares de destino, situación a la que algunos(as) interlocutores(as)² llamaron “vivir delante del abismo”. Un abismo metafórico, pero estructurado desde la escasez de recursos materiales y de mecanismos de protección social, lo que les obliga a crear estrategias propias de sobrevivencia.

Nuestras investigaciones etnográficas en ciudades europeas como Lisboa, Roma y Barcelona y en ciudades latinoamericanas como Buenos Aires, Guayaquil y Lima, así como nuestros diálogos con colegas investigadores sociales de Latinoamérica, nos permiten hablar sobre la visualización de “guetos sexuales” que están en las áreas urbanas más marginalizadas o, parafraseando a Karl Marx y Friedrich Engels (Marx y Engels, 2007), que hablaron del lumpemproletariado, de grupos de “LGBTproletariado” en estas ciudades. En Roma, por ejemplo, si por un lado la colectividad LGBT que vive en las áreas más nobles y *elitizadas* de la ciudad reivindica cuestiones como el derecho al matrimonio y a la adopción de niños –entre otras cuestiones–, en las áreas más pobres de los municipios que circundan la capital italiana, las pautas políticas de los grupos LGBT se basan, mayoritariamente, en cuestiones más “pragmáticas” como la defensa de pisos populares comunitarios, el derecho a recibir “alquileres sociales” y a participar en “oficinas de alimentos” –que los distribuyen gratuitamente–, o a realizar cursos preparatorios que les permitan inserciones laborales. Estas demandas diferenciadas hacen que existan no solamente dos colectividades LGBT en la región metropolitana de Roma, sino que sus demandas sociales y políticas sean diferentes hasta el punto de que no se reconozcan mutuamente. Con eso, una parte significativa de los(as) integrantes de los grupos LGBT “elitizados” frecuentemente acusa a los(as) “otros(as)” –los LGBT “más que pobres”– de constituirse en *i rifiuti* –la basura– de la sociedad.

² Llamamos aquí “interlocutores” a aquellas personas que fueron entrevistadas o que han participado de las interlocuciones usadas para el desarrollo de este estudio.

Según Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres y José David Saldívar (Grosfoguel, Maldonado-Torres y Saldívar, 2006), la genérica noción de “latinos” o “latinoamericanos” engloba grupos sociales que son multiétnicos –afrolatinos, indolatinos y eurolatinos–, multi-religiosos –judíos, católicos, protestantes, musulmanes y practicantes de religiones de matrices amerindias y africanas– y que presentan una variedad de estatus jurídico –inmigrantes legales e indocumentados, ciudadanos naturalizados y descendientes–. Aunque ellos hablan a partir de la presencia latina en los Estados Unidos, se puede considerar que sus argumentos pueden ser extendidos a territorios que también presentan procesos de “latinización”, como los países del sur de Europa –Italia y España–. Estos tres autores acreditan que tales procesos y sus respectivos conflictos sociales y políticos evidencian cómo las élites socioeconómicas y las esferas políticas tradicionales –partidarias, sindicales y gubernamentales– actuaron y continúan actuando en el sentido de “frenar”, o al menos disminuir, los impactos de las transformaciones en términos de autonomía política y participación social solidaria y transformadora que las articulaciones transnacionales de estas heterogéneas poblaciones de inmigrantes promueven o tienen la capacidad de promover. Las redes sociales de internet están repletas de *activismo digital* (Bennett, 2003; Dourish y Bell, 2011; Miller y Sinanan, 2014; Miller et al., 2016) –también llamado por algunos interlocutores “comunicación de resistencia”–, fenómeno que promueve “empoderamientos” y ayuda en las “luchas contra los silenciamientos”. Los *lives* –transmisiones en directo–, las producciones audiovisuales autónomas que pueden ser compartidas por internet sin intermediación de los medios de comunicación de masas, las digitalizaciones y difusión de conocimientos “no académicos” y no hegemónicos, así como también las plataformas digitales de compilación y propagación de narrativas, historias orales y otros elementos materiales e inmateriales de las culturas marginalizadas, todo eso constituye un conjunto amplio de posibilidades comunicacionales y, consecuentemente, políticas que están

siendo difundidas a través de las redes sociales de internet y de las aplicaciones de mensajería instantánea de los teléfonos inteligentes.

En el caso de los inmigrantes latinoamericanos que viven en Cataluña, son muchas las acciones, como las invitaciones a movilizaciones sociales y políticas que trascienden fronteras geográficas nacionales y que persiguen interferir en diversas cuestiones sociales y políticas, como, por ejemplo, la concentración en apoyo al paro nacional agrario en Colombia, realizada llamando a colombianos que viven fuera de Colombia y dirigida a movilizar al campesinado colombiano, al igual que las diversas luchas de los desplazados –personas que huyeron de sus territorios tradicionales debido a los conflictos con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, (FARC).

En ese sentido, para comprender mejor el caso de estas movilizaciones, podemos recoger también el caso de la empresa estadounidense Chevron, una compañía petrolera ubicada en Houston –Texas, Estados Unidos– y que es la segunda petrolera más rentable de esta nación con \$US189,500 millones de ingresos en 2005. Chevron está activa en más de 180 países alrededor del mundo. Texaco –hoy parte de Chevron– empezó a explorar los campos de petróleo en el oriente de Ecuador –alrededor de la ciudad de Lago Agrio– a partir de 1964. Entre 1972 y 1992 la empresa extrajo 1,500 millones de barriles de petróleo de Ecuador; durante el proceso vertió intencionadamente 19,000 millones de galones de residuos en la región y derramó 17 millones de galones de petróleo. Algunas organizaciones ecologistas han caracterizado la situación como el peor desastre petrolero del mundo. La compañía está acusada de no limpiar suficientemente la región a su salida en 1992 y de ignorar sus responsabilidades con las comunidades afectadas por sus actividades.

La participación de inmigrantes latinoamericanos que viven fuera de América Latina en los procesos de lucha contra la Chevron es un ejemplo de cómo, en los escenarios actuales, es posible llevar a cabo acciones conjuntas y efectivas que permitan alterar *la geopolítica de las sensibilidades y de los conocimientos* (Mignolo, 2007), difundiendo

acciones y prácticas colectivas transnacionales que enarbolan el precepto de valorar más la noción de riqueza no como acumulación material, sino como realización personal y emprendimientos colectivos (Engelman, 2009). Obviamente, son iniciativas que cuestionan los estados de permanencia de *la colonialidad del ser, del saber y del poder en América Latina* (Quijano, 2000), comprendiéndola no como un área geográfica dicotómica o compartimentada, sino dinámica, interconectada y, en términos epistémicos, procesual.

Articulaciones transgeográficas y el caso de la Chevron

Después de diez años de proceso legal, las cortes estadounidenses decidieron que la empresa debía someterse a las cortes ecuatorianas y, a partir de 2003, este proceso ha seguido en Lago Agrio. Los demandantes representan a cinco nacionalidades indígenas, ochenta comunidades y más de 30,000 personas, quienes quieren que Chevron repare las zonas afectadas, lo que costará 6,000 millones de dólares estadounidenses. La Chevron sostiene que ya ha limpiado la zona suficientemente, pero tuve la posibilidad de visitar las áreas ecuatorianas afectadas –algunas en la llamada Amazonia ecuatoriana– y he podido constatar que la afirmación de esta empresa es errónea. Este caso demuestra bien como el modelo “neodesarrollista” promueve prácticas neocoloniales en América Latina.³

Es importante tener en cuenta que los temas mencionados existen en un contexto que exacerba sus efectos. Por ejemplo, la geografía y la pobreza de la región contribuyen a los problemas de salud creados por la contaminación. Aquí vemos la relación entre el derecho al desarrollo –ya que, al inicio, muchos ecuatorianos apoyaban la actuación de esta empresa petrolera estadounidense pensando que eso sería bueno para su desarrollo económico– y otros derechos

³ Cf. Central de Trabajadores de la Argentina Autónoma y Centro de Información de la República de Ecuador (s.f.).

humanos, así como el derecho a tener acceso a informaciones que permitan visualizar otros patrones de desarrollo, como, por ejemplo, aquellos que no asocian este término a la acumulación material individual, sino al bienestar social colectivo. También vemos la importancia de poner en práctica una política sobre las responsabilidades de las empresas que operan en los países latinoamericanos.

Conclusiones

Los datos presentados evidencian la emergencia de un repensar la noción de familia que envuelve a inmigrantes latinoamericanos como un posible dispositivo que puede ser accionado y movilizado socialmente en las luchas por la descolonialidad. Un punto importante es que la crisis económica –simbólicamente iniciada en septiembre de 2008 con la quiebra del banco estadounidense Lehman Brothers– ha potenciado los conflictos que ya tenían las familias inmigrantes, acentuando su carácter de desestructuración o dispersión en varios países. Para diversos(as) interlocutores/as que moraban en países de Europa meridional –los más afectados por la crisis, como Portugal, Italia y España–, después de la profundización de la crisis personas como ellos(as) tuvieron que “huir” a Europa septentrional y a sus países de origen, provocando, según ellos(as), procesos de “remigración”. Estos procesos hicieron que sus respectivas familias, que ya estaban “dispersas” entre Europa meridional y América Latina, sufriesen con los nuevos procesos migratorios de algunos de sus miembros, de modo que se tornaron aún más “dispersas”: niños con genitores, tíos(as), primos(as) y abuelos(as) en diferentes países, parientes de los segundos y terceros relacionamientos conyugales-afectivos de sus madres y padres. Estas problemáticas que envuelven la pluriparentalidad exigen nuevas negociaciones identitarias y articulaciones sociopolíticas y económicas en contextos de discontinuidad espacial y geográfica.

Este artículo ha investigado perspectivas posgeográficas de la participación ciudadana y democrática a partir de reflexiones sobre articulaciones transnacionales de inmigrantes latinoamericanos. Nos parece más adecuado hablar de perspectivas transgeográficas, es decir, que no desprecian la importancia de lo local, pero que están basadas en miradas no provincianas y fundamentalmente dialógicas. Por supuesto, tales perspectivas transgeográficas alertan sobre la importancia de no disociar los fenómenos más amplios de poder de los conflictos locales ni despreciar las actuales acciones colectivas de resistencia y contestación que traspasan las fronteras geográficas de América Latina. Esas percepciones son imprescindibles para analizar las realidades geopolíticas contemporáneas, pues posibilitan la visualización de que en el “Norte” hay “sures” y de que en el “Sur” hay “nortes” (Preciado, 2008). Los datos etnográficos, bibliográficos y documentales que he recabado mediante esta investigación, realizada en Suramérica y en Europa meridional, indican que la desoccidentalización y la descolonialidad son procesos simultáneos y actuales que irán potenciándose en los próximos años y también que sus acciones irán evidenciando el surgimiento de los ideales de la pluridiversidad; quizá sea esta la premisa de convergencia de los horizontes utópicos posibles y logrables para la humanidad.

Los casos aquí analizados, a saber, el de la lucha por la justicia en el caso de Chevron, el de la solidaridad en relación con las luchas campesinas colombianas y con el genocidio que el tráfico de armas y el narcotráfico promueven en México –donde, desde 2001 hasta 2014, 90,246 personas sufrieron homicidios dolosos cometidos con armas de fuego–,⁴ el caso de las acciones colectivas frente a la depredación de la naturaleza y los brutales procesos de extracción y procesamiento de minerales, el caso que envuelve a los desplazados en Colombia, el de los usufructos y titularidad de tierras en países como Paraguay, Venezuela y Brasil y el de otras articulaciones sociales en las cuales participan inmigrantes de América Latina, fomentan

⁴ Cf. Desarmaméxico.org.

nuevas miradas sobre las nociones de desarrollo, dependencia, autonomía, derechos colectivos y protección del bienestar social.

Es decir, sabemos que el hecho de que una sociedad quiera desarrollarse no es algo eminentemente negativo; el problema está en la concepción de desarrollo a partir de la cual se lograrán los objetivos estratégicos de una nación. No por casualidad, después de esta trágica experiencia con la Chevron, parte de los movimientos sociales ecuatorianos defienden nuevas concepciones de desarrollo, como, por ejemplo, aquellas basadas en ideas expuestas por teóricos como Amartya Sen y su “desarrollo como libertad” (Sen, 2000) o como Ivonne Farah y Luciano Vasapollo y sus ideales de “vivir bien” y “Buen vivir” (Farah y Vasapollo, 2011), o por movimientos como el katarista indianista, que se ha desarrollado en Bolivia y después pasa a una parte de Perú en apoyo de la identidad aymara.

En otras palabras, tales procesos incluyen reflexividades críticas sobre las coyunturas sociohistóricas, las resignificaciones del imperialismo, las redefiniciones de las dependencias, las expropiaciones sociales y epistemológicas, así como también sobre los inminentes e imprescindibles procesos de cambios sociales y paradigmáticos que se presentan delante de nuestros ojos. Procesos que apuntan a nuevas posibilidades no solamente de “interpretar lo social”, sino también de actuar sobre lo social a partir de diálogos simétricos con las poblaciones que apunten hacia la igualdad, la justicia social y hacia nuevos modelos democráticos; modelos que no continúen percibiendo los derechos humanos como una dimensión restringida a la esfera del individuo.

Bibliografía

Beck, Ulrich. (2012). La redefinición del proyecto sociológico: el desafío cosmopolita. *Sociológica*, 27 (77), pp. 269-280.

Bennett, Lance. (2003). New Media Power: the Internet and Global Activism. En N. Couldry y J. Curran (eds.). *Contesting Media Power: Alternative Media in a Networked World*. Oxford: Rowman y Littlefield Publishers, pp. 17-38.

Central Autónoma de Trabajadores de la Argentina (29 de mayo de 2021). ACTA. <http://www.agenciacta.org/spip.php?article9477>.

Costa, Sérgio. (2006). *Dois Atlânticos. Teoria social, antirracismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: UFMG.

[DES]arma México. Consultado el 23 de marzo de 2016. <http://des-armamexico.org>

Dourish, Paul y Bell, Genevieve. (2011). *Divining a Digital Future. Mess and Mythology in Ubiquitous Computing*. Cambridge: MIT Press.

Engelman, Roberto. (2009). *State of the World 2009: Into a Warming World*. New York: Norton.

Farah, Ivonne y Vasapollo, Luciano. (coord.) (2011). *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA.

Grosfoguel, Ramon, Maldonado-Torres, Nelson y Saldívar, José David. (edit.) (2006). *Latin@s in the World-System: Decolonization Struggles in the 21st Century U.S. Empire*. Boulder, CO: Paradigm Publishers.

Martins, Paulo Henrique. (2012). *La decolonialidad de América Latina y la heteretopía de una comunidad de destino solidaria*. Buenos Aires: Ediciones CICCUS.

Marx, Karl y Engels, Friedrich. (2007). *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo Editorial.

Mignolo, Walter. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.

Miller, Daniel y Sinanan, Jolynna. (2014). *Webcam*. Cambridge: Polity Press.

Miller, Daniel et al. (2016). *How the World Changed Social Media*. London: UCL Press.

Preciado, Jaime. (2008). América Latina no sistema-mundo: cuestionamientos e alianças centro-periferia. *Cadernos CRH*, 21(53), pp. 251-265.

Quijano, Aníbal. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (edit.). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Sen, Amartya. (2000). *Development as Freedom*. New York: Anchor Books.

Setién, María Luisa et al. (2011). *Redes transnacionales de los inmigrantes ecuatorianos*. Bilbao: Deusto Digital.

Silva, Marco de Araujo. (2013). *Dinâmicas da migração brasileira e crise do welfare state na UE pós-2008: uma etnografia a partir de Roma e Barcelona*. Brasil: Universidad Federal de Pernambuco.

Sistema Nacional de Información de Ecuador (s. f.). [https:// www.presidencia.gob.ec/chevron-causo-en-ecuador-un-desastre-naturalsuperior-al-de-british-petroleum-y-exxon-valdez/](https://www.presidencia.gob.ec/chevron-causo-en-ecuador-un-desastre-naturalsuperior-al-de-british-petroleum-y-exxon-valdez/).

Noción de sujeto en Enrique Dussel

Alternativa teórica para el reconocimiento de las víctimas del conflicto interno colombiano

Luz María Lozano Suárez

Introducción

Todas las partes del conflicto colombiano –Gobierno, guerrillas, oposición– han tomado la palabra “víctima” para hacerla suya. Incluso parece que hubiese una disolución entre víctimas y victimarios porque hay casos en que las víctimas devienen victimarios. Es por eso, entonces, que es apremiante un análisis sobre la noción de víctima desde el ámbito filosófico. De esta manera podría determinarse quiénes son las víctimas del conflicto interno en Colombia.

Los acercamientos a la temática hasta el momento vienen desde el marco jurídico, psicológico y religioso. El filósofo colombiano Sergio de Zubiría y el Colectivo Walter Benjamin dicen:

La construcción de la noción de “víctima” es fundamental en el momento de esclarecer la historia de Colombia, pues son ellas las que han sido señaladas por reclamar justicia y han sufrido asesinatos, persecuciones, amenazas, desplazamientos, desapariciones y violaciones a los derechos humanos (Zubiría, 2014).

La idea de una conceptualización de la víctima es una cuestión clave en Colombia porque en numerosos casos no sabemos quiénes son las víctimas ni cómo reconocerlas. Pareciera que las víctimas aparecen o desaparecen dependiendo de las políticas de turno. Las categorías sobre victimización están expuestas no solo al ámbito jurídico, también a la opinión pública, a los medios de comunicación y a los debates políticos electorales. Así, a las víctimas se las trata desde la tiranía de intereses particulares y desde allí se decide sobre su reconocimiento. Son incluso el botín del que hay que apropiarse para conseguir recursos económicos.

¿Cómo determinar la comunidad de víctimas o las víctimas individuales? Los trabajos de Enrique Dussel son una posibilidad para hacerlo. Aunque en Colombia hay una ley de las víctimas, este marco jurídico no es suficiente para comprender qué es una víctima. Esta ley busca establecer un conjunto de medidas jurídico-administrativas, económicas y sociales e individuales y colectivas, y se ha hecho para el beneficio de las víctimas de violaciones del conflicto armado en el marco de una justicia transicional. Es por eso que la ley se fundamenta en los derechos a la verdad, a la justicia y a la reparación, y ofrece garantías de no repetición, con el fin de que el estatus de víctima sea reconocido y la víctima pueda tener una vida digna.

La definición de víctima, en la ley de justicia y paz, está consagrada en el artículo 5 de la Ley 975 de 2005:

Para los efectos de la presente ley, se entiende por víctima la persona que individual o colectivamente haya sufrido daños directos, tales como lesiones transitorias o permanentes que ocasionen algún tipo de discapacidad física, psíquica y sensorial –visual o auditiva–, sufrimiento emocional, pérdida financiera o menoscabo de sus derechos fundamentales. Los daños deberán ser consecuencia de acciones que hayan transgredido la legislación penal, realizadas por grupos armados organizados al margen de la ley (Ley 975, 2005, artículo 5, p. 2).

Según el Colectivo Walter Benjamin, arriba citado, se debe transitar por una noción crítica de víctima que esté alejada de la sacrificialidad

y de la jurisprudencia, incluso tomando distancia de los derechos humanos, para abrirnos a los protagonistas de la historia: las víctimas. La apuesta de Dussel va en esta vía porque es una propuesta que parte de la idea de dominación. Es por ello que se cobija bajo las ideas de filosofías antihegemónicas, y así la columna vertebral de su trabajo será la relación dominado-víctima. Dussel toma los planteamientos de Marx y de la teoría crítica, los de Horkheimer, Adorno, Marcuse y Benjamin, porque considera que estos filósofos eligen pensar desde una ética crítica que devela el sistema que causa la victimización y serán por eso antecedente directo de la filosofía de liberación. Para Dussel, “desde las víctimas se abre un campo de exterioridad que sitúa a la totalidad del mundo como *no-verdad*” (Dussel, 1998, p. 326). Para Dussel, estos filósofos judíos se articularon a un sujeto social –la víctima– y pudieron descubrir el sistema de dominación. Esta fue la posibilidad de una teoría acerca de las condiciones de hacer crítica social. Asimismo, será el camino para estructurar la praxis de la liberación que estará enmarcada en una filosofía de la historia.

Una teoría que es crítica se articula a las víctimas –es toda la cuestión de la teoría y la praxis–, ya que el pensamiento crítico sabe de la imposibilidad del Saber Absoluto –el pensar que abarca toda la realidad– y de la Organización Absoluta –el Estado o la Técnica que domina todo lo real– o del Mercado Absoluto, y esto porque dicha identidad es negada por una experiencia sui generis (Dussel, 1998, p. 335).

Dussel entiende la negatividad de la víctima como dominación, como exclusión, como no inclusión. La apuesta de Dussel es la de que las víctimas pueden descubrir su situación de negatividad. Su pregunta será: “¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de descubrir, analizar y estructurar como proyecto factible esos “verdaderos” intereses que son la participación discursiva, de intersubjetividad que crea validez de las mismas víctimas?” (Dussel, 1998, p. 332). Por lo tanto, acercarnos a la concepción del sujeto en Dussel para pensar la victimización en Colombia sería emprender un buen camino.

La víctima: columna vertebral de la ética de la liberación

Enrique Dussel asume la perspectiva de la víctima, pero, hijo de la teología de la liberación, este pensador latinoamericano centra su filosofía en la crítica a la opresión y a la exclusión; por lo tanto, su pensamiento tiene un alto contenido religioso. Es sumamente difícil aproximarse a un discurso sobre las víctimas que no haya estado ligado al sacrificio, al sufrimiento y a la compasión que lleva consigo la religión, en este caso el cristianismo. La palabra “víctima” etimológicamente viene de víctima: viviente sacrificado a un Dios (Fassin y Rechtman, 2012).

La teología de la liberación busca responder a la novedad semántica y epistémica de la idea de víctima, ante las novedosas formas de victimización en la actualidad. Los planteamientos de Ellacuría sobre las víctimas se identifican con la idea de un pueblo históricamente crucificado (Arias, 2012, p. 10).

Como el punto de partida de la filosofía de Enrique Dussel es la víctima, y aunque su planteamiento subsume el tema religioso, él resalta la idea de un sujeto consciente desde la filosofía que debe ser construido para develar la victimización. Según Dussel, es necesario llegar a un tipo de subjetividad que pueda relacionarse con la víctima. En este sentido, la ética y la política de la liberación suponen una visión de la víctima como autoconsciente de su victimización, lo que permite la comprensión de sus derechos. Una víctima sin conciencia de su victimización fracasaría en la consecución de los derechos que le corresponden. El proceso, entonces, es ético y luego político. Dussel, siguiendo a Emmanuel Levinas, considera la ética como filosofía primera. Desde este punto de vista, faltaría una aproximación ética a esta cuestión en el caso colombiano. Este debate ha quedado de lado. Entonces sería un error abordar la cuestión de las víctimas desde el dominio jurídico dejando de lado la comunidad de las víctimas. Según Dussel, esto daría como consecuencia una teorización

jurídica de la víctima sin tener en cuenta la praxis, es decir, sin la ética crítica.

Dussel tiene la intención de construir una ética que va más allá de la modernidad, ubicándose en la transmodernidad; para el filósofo latinoamericano esto significa la posición del pensamiento crítico desde América Latina como exterioridad. La ética de la liberación se sitúa dentro de un marco epistemológico y ontológico que permite la construcción de una ética crítica. Esta sería la tradición filosófica que piensa la vida como invisibilidad en la periferia. Para Dussel, “la metafísica del sujeto se concretó históricamente, desde el siglo XVI, como dialéctica del dominador-dominado” (Dussel, 1972, p. 169). El proyecto será entonces la superación de la modernidad como superación histórica, en un movimiento de liberación. Santiago Castro-Gómez nos dice que, antes de Lyotard y Derrida, Vattimo y Dussel hicieron la crítica del sujeto ilustrado moderno europeo, señalando la relación intrínseca entre el sujeto ilustrado y el poder colonial, es decir, la relación entre el “yo pienso” y el “yo conquisto”, ya que para Dussel estas dos afirmaciones serían la misma cosa.

Para Dussel, la modernidad ha sido un proyecto de dominación inimaginable y la opción de América Latina es hacer la crítica de la razón eurocéntrica a través de la crítica que puedan hacer los pueblos latinoamericanos. La crítica será el camino para destruir el sujeto moderno. Entonces la ética de la liberación es posible solamente a partir de la crítica de la subjetividad moderna.

El propósito de Dussel es una ética ontológica que pueda tener validez universal. La ética, para el filósofo latinoamericano, es una parte de la ontología, ya que sería capaz de pensar el hombre a partir del ser. Como consecuencia, Dussel nos muestra la debilidad de una ética construida sobre la metafísica de la subjetividad. Dussel construye una ética ontológica, una ética *perennis* (Dussel, 1972, p. 155). Según Santiago Castro-Gómez, la finalidad de Dussel es la de acceder al mundo prefilosófico de América Latina. ¿Qué significa esto de hontanar originario?

La idea de una ética preontológica es una idea tomada de Levinas, quien explica que, antes de hablar de un yo, deberíamos comprender cómo el yo se forma. Butler hace notar que Levinas ubica esta formación “en dehors de l’essence”, es decir, desde lo preontológico (Butler, 2007, p. 88). El Otro es considerado por Dussel como hontanar originario y por ello puede lanzar la interpelación al sistema que causa la victimización. Así, la ética de la liberación tiene como ideal un sujeto que esté ligado a la víctima y sujetos que respondan a la interpelación de la víctima. Esta sería la manera de obtener la verdadera justicia.

Para situar la problemática es necesario precisar los tres momentos o niveles de la ética de la liberación y, luego, nos detendremos a observar lo que significa el sujeto-víctima para Dussel como posible crítica a la razón constitutiva del proceso del posconflicto colombiano. Los tres momentos se pueden explicar así:

- El momento ético-material que busca afirmar la materialidad del sujeto ético. Según Dussel, es el ejercicio de la razón práctico-material y ético-originaria.
- El nivel moral formal, identificado por Dussel como aquel que busca que la intersubjetividad de las víctimas y que sus enunciados tomen la forma de validez universal.
- El último momento será el ético-procedimental, que se referirá a la eficacia de la acción de las víctimas por medio de la razón estratégica.

Estos tres momentos tienen en común la idea de universalidad dada por la ética *perennis* o preontológica. Para hacer posible una ética de la liberación, es necesario afirmar la universalidad material para situarnos en la corporalidad de cada sujeto; después será posible la consciencia ética que dará paso a la interpelación, lo que permitirá la creación de normas universales para valorar la vida de cada persona de la comunidad de víctimas.

Principio de validez: la corporalidad de los sujetos y ética *perennis*

Para Dussel, el principio de validez universal parte de la corporalidad de los sujetos. Una crítica a la ética concebida a partir del sujeto transcendental lo llevará al carácter material, es decir, a la vida concreta de cada individuo. Así, el principio material universal de la ética, pensado a partir de la corporalidad, tiene un contenido cultural. De la siguiente manera se podrá explicar el criterio material de la vida:

El que actúa éticamente debe –como obligación– producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida, inevitablemente desde una vida buena cultural e histórica –su modo de concebir la felicidad, con cierta referencia a los valores y a una manera fundamental de comprender el ser como debe-ser, por ello con pretensión de rectitud también–, que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad, es decir, es un enunciado normativo con pretensión de verdad práctica y, además, con pretensión de universalidad (Dussel, 1998, p. 140).

Cuando Dussel fundamenta la concepción del sujeto desde la corporalidad, él se sitúa dentro de la tradición filosófica crítica. Bernard Sichère (1990) expresa que el común denominador de esta tradición es un sujeto que se produce como singularidad a partir de las fuerzas culturales y según las leyes de la cultura. La apuesta de Dussel será abordar el sujeto desde su corporalidad: “Si fuéramos almas, no habría pensamiento crítico, ni injusticias, ni víctimas” (Dussel, 1998, p. 339). Dussel se sitúa en la tradición crítica de Platón a Hegel, en la que se ha concebido al logos como dominación. Dussel dice superar la metafísica moderna que ha sido construida de Descartes a Husserl:

Un pensador europeo escribe *Le discours de la méthode*, es decir, el manifiesto reducido a ser un sujeto que piensa. La metafísica del sujeto, que interpreta la sustancialidad tradicional como subjetividad, irá poco a poco reduciendo la apertura de su trascendencia en

el mundo –este mismo reducido, poco a poco, de objeto o idea en un mero valor–: voluntad de poder que aniquila, estima y crea valores (Dussel, 1997, p. 78).

Podríamos tomar al sujeto cartesiano criticado por Dussel como un sujeto alejado de la praxis, a partir del cual sería muy difícil concebir una ética desde la vida corporal. El sujeto de la ética de la liberación es un sujeto ético; somos sujetos en la medida en que estamos relacionados con la ética ontológica o ética *perennis* del proyecto de engranaje de la ética de la liberación. El interés, en última instancia, es la corporalidad de las víctimas.

[...] última etapa de la Modernidad: pretendida superación del sujeto cartesiano desde un individuo contemplativo-estético, despolitizado y con una alergia particular anti-ética –en el sentido lévinasiano–, que sueña todavía con la utopía moderna de la afirmación emancipada del individuo, la “salida” –Ausgang– de la Ilustración según la definición kantiana (Dussel, 1999, p. 16).

Según Dussel, la subjetividad es comprendida en un primer momento como material. La subjetividad está situada en todo momento en la corporalidad humana:

Cuando Descartes definió el “Yo pienso” –sujeto teórico autoconsciente– como el fundamento y esencia de la subjetividad, la de un alma a la que le es indiferente tener un cuerpo, produjo una falacia reductiva de las mayores consecuencias. Abrir la subjetividad más allá del sujeto, e implantada desde la corporalidad, fue el objeto de toda la filosofía francesa del siglo XX (Dussel, 1999, p. 5).

La vida humana es concebida desde un cuerpo viviente e irreparable, y la vida es concebida, por lo tanto, para Dussel, como criterio de verdad y de validez universal. Como consecuencia, se tratará entonces de un sujeto sociohistórico. Dussel se llama a sí mismo posmoderno al negar al sujeto moderno. Él afirma que para Descartes el sujeto, el *cogito*, es un alma desencarnada (Dussel, 1998, p. 515). Según Dussel, la lógica de la vida no prevalece en la posición del sujeto moderno de

Descartes a Husserl. Esta filosofía ha concebido al sujeto a partir del “sí mismo” en el que el “yo soy” es absolutamente autónomo. Esta es una consciencia de sí que subordina el inconsciente. “La autoconsciencia es el reflejarse del yo sobre sí mismo” (Dussel, 1998, p. 4). El paradigma de la consciencia es así autofundamentado. Como consecuencia de esto, la consciencia se refleja a sí misma y deja de lado la referencia de la vida corporal. Una subjetividad implantada desde la corporalidad sería:

Todo acto cognitivo –ego cogito–, todo lugar del enunciado, todo sistema, el mundo de todo Dasein, toda intersubjetividad consensual discursiva, todo pre, sub o inconsciente, toda subjetividad anterior al mundo presupone ya a-priori un sujeto humano concreto vivo como último criterio de subjetividad (Dussel, 1998, p. 521).

Dussel concibe la vida de cada individuo como un ser viviente que es parte de un cuerpo social e histórico, pero al mismo tiempo sería un sujeto consciente que podrá hacer crítica al sistema que causa la victimización, ya sea por opresión o por exclusión (Dussel, 1998, p. 524). El sujeto de la ética de la liberación debe dar cuenta de las formas de victimización, y estas son presentadas como exterioridad delante de la totalidad. Esta concepción es retomada de Levinas.

Lo que encontramos interesante de la filosofía de Dussel es pensar el nivel material de la ética de la liberación con relación a la vida concreta de cada individuo ético dentro de una comunidad. Esta es una oportunidad de concebir un sujeto performativo crítico del sujeto cartesiano. Como consecuencia, “se debe pasar del sujeto vivo concreto –última instancia– a todas las subjetividades funcionales posibles, tantas como diversos sistemas el sujeto pueda intervenir” (Dussel, 1998, p. 515). La idea del sujeto performativo es la idea de sujetos que son constituidos por las normas de la cultura. Judith Butler nos da un significado de acto performativo que nos ayudaría a comprender el sujeto performativo de Judith Butler: “Encontrar el mecanismo mediante el cual el sexo se convierte en género supone precisar no solo el carácter construido del género, su calidad innatural e innecesaria,

sino la universalidad cultural de la opresión en términos no biológicos” (Butler, 2006, p. 106). Observemos el sujeto performativo en el caso de Rigoberta Menchú: “a) Una mujer dominada, b) pobre como clase campesina, c) maya como etnia conquistada desde hace 500 años, d) de raza morena, e) de una Guatemala periférica y explotada por el capitalismo latinoamericano” (Dussel, 1998, p. 416).

Objetivo de la ética de la liberación: un sujeto con consciencia crítica

Con el fin de analizar la idea de un sujeto *performado* por la cultura, esbozamos los siete niveles en los que se constituye un sujeto según Dussel: corporalidad, subjetividad, sujeto, consciencia, autoconsciencia, consciencia moral y consciencia crítica.

Cada uno de esos niveles es constituido por la intersubjetividad dentro de una relación lingüística y cultural. El nivel séptimo, la toma de consciencia, no hará referencia al sujeto absolutamente autónomo de la consciencia moderna en la que reposa, y la intersubjetividad es la espina dorsal del proceso. Según Dussel, la corporalidad de cada ser humano es considerada como un momento de la comunidad humana. La comunidad humana constituye una referencia necesaria. Esto es lo que le permite considerar que el sujeto es performativo. La corporalidad nace en el seno de la especie humana, en un pueblo, una familia, lo que implica una intersubjetividad. “La persona es un concepto relacional: solo se es persona desde el otro” (Dussel, 1998, p. 520).

Para Dussel, la subjetividad de cada actor es constituida en el seno de una comunidad a través de cada factor educativo que es depositado en el inconsciente. En esta parte Dussel se sirve del “super yo” freudiano. Para él, Freud, con un concepto más amplio de la subjetividad en el campo de las pulsiones, nos permite redefinir el sujeto de manera más compleja que la tradición moderna de la conciencia (Dussel, 1998, p. 521). Aquí podemos ver la influencia de Freud y de

Jung porque, como Dussel indica en *Política de la liberación*, las instituciones operan en el inconsciente por debajo y desde antes (Dussel, 2009, p. 188).

Dussel estaría de acuerdo con la posición de Jung según la cual existe un inconsciente colectivo –los mitos de un pueblo que tejen las historias de todas las personas–. Este inconsciente colectivo está situado antes de las historias de cada sujeto. Las instituciones sociohistóricas constituyen la subjetividad de cada miembro de la comunidad. Las instituciones preceden la subjetividad en el marco de la intersubjetividad. Dussel nos dice que la subjetividad comunitaria humana construye la subjetividad a través de un proceso educativo memorativo, y así cada individuo es expresión de valores intersubjetivos.

Todo ponerse como sujeto está determinado por los sistemas dentro de los cuales, actualmente, se pone como “sujeto de...”: de conocimiento en una institución educativa, de pulsión en la relación de amistad, de política en una institución de organización del poder. “Ser-sujeto” es ser momento de algún sistema –aunque sea virtual, ilusorio o figurado– (Dussel, 1999, p. 5).

Para Dussel, esta subjetividad puede ser presentada de manera no simétrica y de manera simétrica –de la familia a las instituciones–. El sujeto es actor de diferentes modos intersubjetivos, actor de una familia, de un grupo político, económico o educativo, o de otra índole. Es decir, el sujeto es un actor que juega un rol particular. Esta subjetividad que es concebida de manera intersubjetiva nos muestra que cada individuo está inmerso en la historia que lo constituye. Él comparte un sistema lingüístico, cultura, tradiciones, valores e instituciones. Para Dussel, el hombre no ha estado nunca en un estado de naturaleza, al ser humano le antecede una historia y nunca ha sido individuo, es siempre comunidad.

Esto le permite a Dussel proponer la noción de un sujeto que tenga la responsabilidad de reflexión no solo sobre él mismo, sino al mismo tiempo sobre su comunidad. La manera de llegar a ese nivel

es la cuestión más importante para Dussel: la conceptualización de un sujeto que pueda llegar al nivel de consciencia crítica. El sujeto debe tener consciencia de que pertenece a una comunidad de víctimas para luego cambiar la realidad de su comunidad y concebir una vida digna para los participantes de su comunidad: “Para devenir sujeto es necesario efectuar una crítica auto-consciente del sistema que causa la victimización” (Dussel, 1998, p. 527). La consciencia crítica o consciencia moral es la posibilidad de tener una sociedad justa.

Para Dussel, la consciencia crítica está en las estructuras conmemorativas del *ethos* primitivo, como señalamos al principio de este artículo. Los actos presentados serán confrontados a partir de la jerarquía cultural de valores ontogenéticos, filogenéticos e intersubjetivos. Dicho de otra manera, la consciencia crítica está codificada por la sociedad y puede ser introducida solamente a partir de la educación (Dussel, 1999).

La relación de la víctima que opera como una subjetividad consciente aparece en el sistema como el Otro, como la vida negada. El Otro es la víctima provocada por la acción del sistema. Según Dussel, el sujeto es finalmente la víctima, la comunidad de víctimas y todos los que puedan estar articulados alrededor de las víctimas. Entonces, para devenir sujeto, hay que efectuar una crítica al sistema que causa la victimización.

La autoconsciencia crítica, en el sentido ético –a la manera de Horkheimer–, es todavía algo más complejo, porque supone la consciencia ética que se pone como espectador –tribunal– ante el sujeto, situándolo en su contexto socio-histórico y preguntándose por su responsabilidad en la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad (Dussel, 1999, p. 4).

Las víctimas son aquellas cuyas vidas están en peligro. La preocupación a la que se dirige la propuesta de Enrique Dussel está vinculada a las víctimas, a la invisibilidad de las víctimas, a las que les dará la categoría de “sujeto” en la praxis de la liberación.

Cada sujeto ético de la vida cotidiana, cada individuo concreto en su modo de actuar, es ya un sujeto posible de la praxis de la liberación, en cuanto víctima o solidario con la víctima, fundamente normas, realice acciones, organice instituciones o transforme sistemas de eticidad... sin embargo, lo propio de esta ética o su referente privilegiado es la víctima o comunidad de víctimas, que opera como el/los sujetos en última instancia (Dussel, 1998, p. 513).

Este último nivel de la subjetividad, el desarrollo de la consciencia crítica, que puede ser llamado nivel ético, “es la relación dada por el medio lingüístico entre organismos en comunidad que han alcanzado, por la consciencia reflexiva, expreso reconocimiento de la autonomía y libertad ante el Otro –experimentado como otro sujeto transistemático–, como otro sujeto ético” (Dussel, 1998, p. 104).

Reconocimiento de las víctimas

Hemos visto como Dussel muestra que hay diferentes referentes sociohistóricos que definen la vida de los sujetos. Judith Butler, a propósito de este tema, nos dice que hay también vidas que son reconocidas como vidas y pueden ser tratadas como vidas vulnerables y que hay otras que simplemente son segadas. Butler resalta: “Si ciertas vidas no se califican como vidas o, desde el principio, no son concebibles como vidas dentro de ciertos marcos epistemológicos, tales vidas nunca se considerarán vividas ni perdidas en el sentido pleno de ambas palabras” (Butler, 2010, p. 13).

Desde la perspectiva de Judith Butler hay entonces vidas negadas o desechadas. La tarea de Dussel será dar reconocimientos a vidas ignoradas que él llama víctimas. La justicia consistiría en que la vida negada se presente como única. Dussel explica que, si el ser es la presencia de eso que es visto, su consecuencia es la violencia porque el Otro estaría enmarcado dentro de la totalidad. El Yo, en lugar de eso, debería guardar respeto y cumplir la justicia que es interpelada

a partir del cara a cara. La exterioridad de la víctima como Otro es exterioridad que exige justicia. Para Dussel, en el sistema hegeliano, por ejemplo, todo es ya concebido y es necesario esperar su advenir. La novedad del Otro, como otro levinasiano, hace interrupción a la totalidad (Dussel, 1991, p. 165).

La superación real de toda esta tradición, más allá de Marcel y Buber, ha sido la filosofía de Lévinas, todavía europea y excesivamente equívoca. Nuestra superación consistirá en repensar el discurso desde América Latina y desde la analogía (Dussel, 1991, p. 185)

El reconocimiento está ligado a la exterioridad como interpelación. “Te interpelo por el acto de justicia que debiste –te mandé, te pedí, te exigí– cumplir conmigo” (Dussel y Appel, 2004, p. 147). El acto de interpelación es concebido como un acto de palabra que exige el reconocimiento.

Dussel toma particularmente el caso de Rigoberta Menchú porque este sería un ejemplo de un sujeto que alcanza el nivel de autoconsciencia crítica del sistema que provoca la victimización. En la obra *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, escrita por Elizabeth Burgos, Dussel puede observar cómo Rigoberta Menchú toma conciencia de su victimización. Esta mujer es mostrada como un sujeto natural, necesitado, que interpela al sistema. Rigoberta Menchú toma conciencia de su ser: mujer, indígena, pobre, guatemalteca. A través de esta conciencia crítica, ella es capaz de luchar para reclamar sus derechos y los de su pueblo –comunidad de víctimas–. “El nuevo punto de partida se origina desde la experiencia ética de la “exposición” en el cara-a-cara: “Me llamo Rigoberta Menchú” o el “Heme aquí” –abriendo la camisa y descubriendo el pecho ante el pelotón de fusilamiento) de Levinas” (Dussel, 1998, p. 417).

Dussel nos muestra que la interpelación es el acto originario por el cual alguien hace irrupción en una comunidad real de comunicación y pide, exige, desde su derecho transcendental, ser persona y ser parte de tal comunidad, a la cual, además, pretende transformar por medio de una praxis de liberación que haga posible una sociedad

justa. En el caso de Rigoberta Menchú, el acto de palabra aparece desde la mujer dominada (Dussel y Appel, 2004, p. 146).

El lenguaje, la palabra, el discurso surge del Otro, desde su exterioridad jamás englobada en una totalidad que yo pueda poseer, y expresa –saca afuera desde un adentro que es exterior al mundo mío– desde más allá de su rostro su propio ser. Pero ese ser no es ya “lo visto”, ahora es “lo oído”. Oigo lo que me dice el que es exterior a mi mundo e irrumpe en dicho mundo exigiendo justicia (Dussel, 1991, p. 164).

Alán Arias Marín, analizando el proyecto de Dussel, hace ver que la lucha por el reconocimiento del territorio de la víctima “en negativo” es el origen de nuevos derechos en el nuevo cuerpo del derecho (Arias, 2012, p. 25). Didier Fassin lo explica así: “Esos que nuestra sociedad designa como víctimas nos hablan de justicia más que de compasión, llamando al derecho más que a la compasión” (Fassin y Rechtman, 2007, p. 3).¹

Las víctimas en la historia

No dejamos de lado que esta irrupción de la víctima nos sitúa en la noción de historia porque, según Dussel, la noción de historia que ha sido establecida se ha hecho desde la idea de progreso; si se toma esta concepción de la historia, no se puede dar reconocimiento a las víctimas. Dussel se apoya, entonces, en la concepción de historia de Walter Benjamin:

La idea del progreso del género humano en la historia es inseparable de la idea de su avance recorriendo un tiempo homogéneo y vacío. La crítica a la idea de este avance debe constituir el fundamento de la crítica a la idea del progreso en sí (Echeverría, 2008).

¹ Dicen: “Ceux que notre société désigne comme victimes nous parlent donc de justice plutôt que de souffrance, en appellent au droit plutôt qu’à la compassion” (traducción de la autora).

Cuando se trata de dar reconocimiento a las víctimas, notamos que la mayoría de las políticas establecidas son políticas enmarcadas en la idea de progreso. Desde esta perspectiva las víctimas continuarían siendo ignoradas.

De la situación histórica dependerá que la liberación sea una reforma del sistema o se torne en revolución. Por lo tanto, la ética de la liberación corrige e integra los propósitos legítimos de una revolución moral sin una teoría de la historia determinista o utópica (Shelkshorn, 2004, p. 15). La analéctica histórica se fundamenta en el Otro como exterioridad y es siempre incondicionada, debe ser analizada desde el camino que abrió Levinas. El método analéctico del que nos habla Dussel es aquel que como punto de partida tiene al Otro como libre y se revela como otro. Para Dussel, el método dialéctico es la expansión dominadora de la totalidad, movimiento contrario a la analéctica.

Según Dussel, las víctimas serán las encargadas de realizar la crítica a la historia a partir de su exterioridad y permiten la discontinuidad de la historia. Este tema en Dussel está ligado al tema de la redención, siguiendo igualmente a Walter Benjamin. Redimir es pagar el precio para que el esclavo deje de ser esclavo. Dussel sigue el mismo camino de redención como acontecimiento de la historia.

La redención es la vía que toman Benjamin y Vattimo para mostrar que la historia no es estática y que existe la posibilidad de la redención como configuración de la salvación. En ambos pensadores hay una concepción moral de la historia porque esta manera de instauración de un final feliz para la víctima estará enmarcada en el campo sagrado. En la idea de la felicidad, por decirlo de otra manera, resuena inalienable la de redención (Echeverría, 2008).

En su concepción de la historia, Dussel pasa del proyecto levinasiano al proyecto benjaminiano. Cuando Benjamin tiene la idea de interpretar la historia a partir de la redención, lo que trata de decir es que la historia se comprende en el momento donde el tiempo continuo se rompe. Este es un tiempo en el cual alguien se enfrenta al poder y toma un riesgo, es decir, la revolución o el cambio de la historia.

Aquí encontramos el acto de palabra como la interpelación de la que hablamos precedentemente. Las víctimas son el criterio de interpretación de la historia que ha sido olvidada. ¿Cómo hacer justicia con las víctimas del pasado?

El pensamiento crítico de Benjamin parte de este supuesto –el sistema vigente–, para negarlo desde la víctima, lo que le permitirá pasar a una reinterpretación total de la historia [...] Ese sujeto que lucha lo hace por la desgracia en el sentido del sufrimiento, ese dolor le es producido al serle arrebatada su vida como botín por parte de los vencedores (Dussel, 1998, p. 334).

La salida es la reconstrucción de los vencidos haciendo irrupción en la historia. La víctima con consciencia crítica produce una ruptura en el tiempo continuo. Dussel lo explica de la siguiente manera:

El hombre es fundamentalmente histórico. No es que el hombre es histórico porque esté en la historia. El hombre es histórico porque la historicidad no es sino un modo de vivir la temporalidad inherente a la esencia del hombre. Hay una interpretación vulgar de la historia. En la historicidad inauténtica –o vulgar– permanece oculta la prolongación original del destino personal [...] Expectante de la inmediata novedad, ha olvidado ya en el acto lo viejo... perdido en la presentación del hoy, comprende el pasado solo desde el presente. La temporalidad de la historia auténtica, por el contrario, es... una des-presentización del hoy y una des-habituación de los usos públicos e impersonales (Dussel, 1972, p. 7).

Las grandes etapas de los vencidos desaparecen de la historia. Se tratará de recuperar la ruina a través de la comprensión de la historia. Para Dussel, el hombre es libre no cuando puede elegir entre varias posibilidades ni cuando tiene muchas posibilidades; el hombre es libre cuando tiene una profunda y esclarecida comprensión de su propio ser como proyecto histórico concreto (Dussel, 1987, p. 79). Sin embargo, debemos tener presente que la libertad no dejará de lado una noción de justicia.

Manuel Reyes Mate nos dice en su libro *La piedra desechada* que las víctimas de la historia no exigen consenso, sino justicia, y haciendo alusión a la razón anamnésica, explica que en la mayoría de los casos el hombre no es ni igual ni libre, y si él quiere ser un sujeto moral, debe hacer suyos los problemas de la libertad de aquellos que no tienen libertad (Reyes Mate, 2013). Para Dussel, este sería el sujeto autoconsciente de la victimización que se preocupa de su dignidad y de la dignidad de su comunidad.

Lo que es interesante en la obra de Dussel es observar cómo las víctimas pueden pasar desde la indigencia y la desnudez a la conciencia crítica. Este sería un intento de pasar desde el tema de la mera compasión enmarcada desde el ámbito religioso al tema de la justicia. Cuando Dussel habla del tema de la justicia, en la obra *Política de la liberación: Arquitectónica*, propone la construcción de normas que protejan la vida de las víctimas desde el punto de vista de la razón estratégica. Este es el último nivel de su propuesta de liberación. Sin embargo, hay que resaltar que Dussel cae en el juego metafísico que había criticado de la modernidad y finaliza por ubicar a las víctimas en un lugar de sujeto absoluto. Según Santiago Castro-Gómez (Castro-Gómez, 2011), la filosofía de Dussel no se encuentra finalmente por fuera del pensamiento europeo, sino que Dussel utiliza un discurso que tiene las mismas reglas del discurso epistémico moderno. De esta manera, parte de una crítica de la subjetividad moderna, pero construye otra subjetividad trascendental en la ética de la liberación y, así, parece negar otros tipos de subjetividad que no tienen relación directa con la víctima. Para Santiago Castro-Gómez, Dussel hace dos reducciones: no reconoce el desarrollo de racionalidades alternativas a la racionalidad colonial e instrumental y transforma los pobres en un sujeto trascendental a partir del cual la humanidad podría obtener la liberación (Castro-Gómez, 2011, p. 38). El sujeto trascendental es la víctima.

El sujeto trascendental para Dussel, en el sentido de Castro-Gómez, será la víctima. En el cristianismo la víctima es el pobre que es salvado y que adquiere un lugar privilegiado. El reino de Dios

pertenece a los pobres. Para Dussel, esos pobres tienen la categoría de víctimas en la periferia con relación a la razón eurocéntrica. Podemos pensar que Dussel tiene la pretensión de decir que el mundo está al revés y que el mundo debería cambiar el estado de cosas. Ahora los excluidos y los oprimidos deberían tener el poder. Si pensamos en Walter Benjamin, este sería el estado de excepción. ¿Qué es un estado de excepción para los que viven o han vivido en esta interrupción? Para los explotados, todo eso que es normal es un estado de excepción; para ellos el mundo está al revés (Echeverría, 2010, p. 45).

Santiago Castro-Gómez advierte que Dussel muestra el poder de una manera maniquea porque para Dussel el poder es bueno o malo. En la crítica que hace a Dussel, Santiago Castro-Gómez dice que él no corta la cabeza al rey, sino que la cambia de lugar: “Es la lucha por la liberación de la periferia, por la instauración de un nuevo orden mundial en donde ya no reine el *ethos* del dominador sino la solidaridad, el amor y la relación cara-a-cara” (Castro-Gómez, 2011, p. 71). Ahora, esos que van a dominar serían los vencidos o víctimas de la historia. Esto es considerar el poder de forma negativa (Castro-Gómez, 2011, p. 39).

La posición de Dussel es situarse en el lugar de la víctima para poder detectar la patología del sistema. Dussel hace una alusión a Hermann Cohen y dice que el método consiste en saber el lugar de los pobres y a partir de allí hacer un diagnóstico de la patología del Estado (Cohen, 1919).

Conclusiones

Siguiendo a Dussel, deberíamos entonces concebir un concepto de víctima en Colombia fuera de la razón moderna. ¿Significaría esto que estaría por fuera de los derechos humanos y de la idea de dignidad expuesta en la teoría política moderna? Diferentes organizaciones se movilizan en pro de las víctimas. El escudo de estas organizaciones es el de los derechos humanos. La dignidad humana

es el blanco al que apunta la reparación. En los años 2000 la ley de justicia y paz divide a los defensores de los derechos del hombre y de la paz. Todos estarán apoyando una causa: las víctimas del conflicto.

¿Sería imposible que el sistema político y jurídico vigente en Colombia pueda determinar por sí mismo quién es una víctima? La víctima debe interpelar al sistema que ha negado su vida. Solo a partir de la víctima con consciencia crítica es posible crear una política eficaz: “Los nuevos sujetos sociales surgen a través de la conciencia de “nuevos derechos”, en nombre de los cuales –y a los ojos de las víctimas concientizadas– los derechos vigentes se tornan dominadores, ilegítimos” (Dussel, 1998, p. 333). Las víctimas en Colombia deberían entonces ser siempre críticas de los derechos vigentes y buscar la creación de derechos impensados hasta el momento.

Siendo las víctimas la exterioridad, nunca habrá un sistema que no cause víctimas. La filosofía de Dussel, por lo tanto, siempre será vigente. No se podrían prever los excluidos futuros posibles –ya incoados en relaciones presentes de dominación invisible, no-intencionales–. Es decir, no podríamos tener consciencia actual de todos los Otros excluidos en el futuro, ya que sufren por anticipado los acuerdos a los que se lleguen. El lema de la filosofía de la liberación es: “¡Haz participar en la discusión al afectado-excluido, a la víctima!” (Dussel, 1998, p. 415). En casos como el de Colombia, para poder llegar a construir el acuerdo de paz, ¿se tuvo en cuenta el re-conocimiento de la víctima como víctima? Se ha creado una ley de víctimas, pero esta ley se configura de tal manera que la víctima forma parte del sistema. Hay que tener cuidado cuando la víctima ya ha sido categorizada como víctima porque parece que ya no sería excluida, no es el exterior, el Otro.

El progreso es considerado como sinónimo de desarrollo y los Estados están preocupados por políticas de desarrollo económico donde el progreso pueda ser medido después del reconocimiento de las víctimas. Un ejemplo de ello es lo que reza en el nuevo Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera de 2016:

Colombia ha suscrito tratados y declaraciones internacionales que consagran la igualdad, la no discriminación de las personas y la tolerancia como conductas universales, no solo como principios, sino como valores que se deben aplicar y defender como condición para el logro de la paz y el progreso económico y social de todos los pueblos, y poniendo de presente que la tolerancia consiste en “la armonía en la diferencia”.

El progreso económico estaría por encima del reconocimiento de las víctimas. Este reconocimiento se vuelve un instrumento, un medio para lograr el progreso. No sería así un fin en sí. La solución para Dussel será la de considerar la historia desde un método analéctico, ese sería el proceso real de la historia.

Desde esta perspectiva no se atendería a la interpelación de las víctimas. Por ejemplo, en el caso colombiano, donde se ha construido una política alrededor de las víctimas y una justicia transicional que busca restituirles sus derechos, la idea de progreso haría que esa interpelación no tenga sentido. Me refiero a esto porque la idea es que se supere la victimización para contribuir al progreso del país. Es decir, que las víctimas puedan ser incluidas dentro del mismo sistema que causó la victimización.

Siguiendo a Dussel en cuanto a la noción de víctima, podemos decir que existen ciudadanos que son víctimas que son excluidas del sistema político y del sistema jurídico. Es decir, existen unos ciudadanos y colectivos con consciencia de ser sujetos de nuevos derechos. Judith Butler propone que la cuestión central será el que la víctima tenga ciudadanía; esto no significa “meterse en las reglas del juego” de los recientemente llegados o de los nuevos iguales, sino que ser ciudadano es tener derecho a disputar en términos de reconocimiento y no simplemente devenir ciudadano. Es decir, existe un momento de transición desde la victimización a la ciudadanía en el cual la población entera debe ser articulada al problema de las víctimas. Pero ¿quién designa quiénes son las víctimas? ¿La población estaría encargada de hacerlo? Quizás no las mismas víctimas con conciencia

crítica, como propone Dussel. La cuestión fundamental de Judith Butler en *Marcos de guerra, vidas lloradas* es: ¿cuál es la manera de disponer la vida política para el reconocimiento y la representación? Ella piensa que no podremos entrever una respuesta si no consideramos una ontología del sujeto cuyo reconocimiento y representación sean puestos en entredicho.

Para Judith Butler no podemos responder a una cuestión normativa que se refiera al reconocimiento de los sujetos si antes no hay comprensión del poder diferencial existente que distingue entre los sujetos elegidos para ser reconocidos y los sujetos que no lo serán. Lo que quiere decir que siempre hay que tomar los acuerdos realizados en

Colombia de manera sospechosa. Según lo tratado en este artículo, la justicia y la política dejarán de lado el reconocimiento de algunos sujetos victimizados.

Bibliografía

Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera (2016). <http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/mesadeconversaciones/PDF/24-1480106030.11-1480106030.2016nuevoacuerdofinal-1480106030.pdf>

Arias, Alan. (2012). Teoría crítica y derechos humanos: hacia un concepto crítico de víctima. *Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 36, pp. 1-30.

Butler, Judith. (2006). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.

Butler, Judith. (2007). *Le récit de soi*. Paris: Presses Universitaires de France.

Butler, Judith. (2010). *Marcos de guerra, vidas lloradas*. Argentina: Paidós.

Castro-Gómez. Santiago. (2011). *Crítica de la razón latinoamericana*. 2.ª ed. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Dussel, Enrique. (1972). *Para una des-trucción de la historia de la ética*. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

Dussel, Enrique. (1987). *Filosofía ética de la liberación*. Tomo I. Buenos Aires: Ediciones La Aurora.

Dussel, Enrique. (1991). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Guadalajara: Editorial Universidad de Guadalajara.

Dussel, Enrique. (1997). *América Latina: dependencia y liberación*. Buenos Aires: Ediciones Fernando García Cambeiro.

Dussel, Enrique. (2009). *Política de la liberación. Vol. II. La arquitectónica*. Madrid: Trotta.

Dussel, Enrique. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.

Dussel, Enrique. (1999). Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales. *Revista Pasos*, 84, pp. 1-18.

Dussel, Enrique y Apel, Karl-Otto. (2004). *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta.

Echeverría, Bolívar. (edit. y trad.) (2008). *Walter Benjamin. Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: U. A. C. M.

Echeverría, Bolívar. (2010). *Siete aproximaciones a Walter Benjamin*. Bogotá: Desde Abajo.

Fassin, Didier y Rechtman, Richard. (2007). *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*. Paris: Flammarion.

Ley de justicia y paz, 975 de 2005. https://www.cejil.org/sites/default/files/ley_975_de_2005_0.pdf.

Mate, Reyes. (2013). *La piedra desechada*. Madrid: Trotta.

Schelkshorn, Hans. (2004). Discurso y liberación. En E. Dussel y K. O. Apel. *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta.

Sichère, Bernard. (1990). *Eloge du Sujet. Du retard de la pensée sur les corps*. Paris: Editions Grasset et Fasquelle.

Zubiría, Sergio et al. (2014). Las víctimas: cómo construir un concepto. *Razón pública*. <http://www.razonpublica.com/index.php/conflicto-drogas-y-paz-temas-30/8105las-v%C3%ADctimas-c%C3%B3mo-construir-un-concepto.html>.

El amo y el esclavo hegelianos en el Caribe

Fernando I. Ferrán

La dialéctica del amo y el esclavo

Dialéctica

En la filosofía de Hegel, la Idea es real y lo real es ideal (Hegel, 1821).¹ La Idea –igual al Concepto, la Verdad, lo Absoluto–, en su continuo paso de lo uno a lo otro y de lo otro a lo uno, se expone en un sistema en el que únicamente “*el todo es la verdad*”.² Esa integración se logra por la condición dialéctica de todo lo que es.

La lógica dialéctica, en su esfuerzo por rebasar la aristotélica, es la que concibe la contrariedad inherente al origen de cualquier ser, cosa, objeto, sujeto, movimiento, proceso, idea, verdad, afirmación. Esa lógica implica concebir que algo no es una cosa o la otra cosa, sino la conjunción de ambas. A no es únicamente +A o -A, sino +A “y” -A. Ahora bien, esa conjunción conserva a lo uno y a lo otro, pero únicamente los preserva en tanto que negados, suprimidos, en y por el todo que resulta y que ellos no son al final.

¹ Cf. “*Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig*” (1830). (Hegel, 1821).

² “*Das Wahre is das ganze*” (“lo verdadero es el todo”).

Una aproximación para comprender ese resultado la aporta la relación del todo y las partes en matemáticas. Por ejemplo, el número 10 necesita del 1, del 2 y de los otros números que lo anteceden hasta llegar a él. Solo que ese diez es algo más que la mera yuxtaposición de los números individuales que lo integran y abren paso. El 10 es la unidad final. Gracias a esta se incluyen el 1, el 2 y así sucesivamente hasta el 9 en lo que esas cifras por sí solas o todas juntas no son –la unidad del diez–.

Puesto aparte el ejemplo, la clave de aquella conjunción final –“y”– que resulta de negar a +A y también a -A, para suprimir la contrariedad inherente a la disyuntiva, reside en concebir el método dialéctico en función de la “superación” –“*aufhebung*”–. “*Aufhebung*”, de difícil traducción al castellano, significa al mismo tiempo –y no de manera sucesiva y tampoco yuxtapuesta– estas acciones: conservar + negar + superar.

Conservar a +A –en su condición de negado por -A–

Negar a -A –en tanto que es negación de +A–

Superar en A, a “-A”, que es negación, y a lo negado, “+A”, como negado.

Siempre según Hegel, lo que llega a ser al final de ese movimiento dialéctico estaba en este desde el inicio. Si A puede aparecer y concebirse al final, es porque “se” concibe a sí mismo, o bien se le concibe desde un principio en ambos extremos –en +A y en -A– como lo que él no es y, por tanto, se supera superándolos en y para sí mismo. Al igual que en el 10 del ejemplo, al término del movimiento A resulta ser más que sus extremos porque concibe que él no es ninguno de estos y, por tanto, los supera en su todo.

Detener la febril concepción de la Idea lógica en tanto que Espíritu Absoluto resulta, en términos hegelianos, algo tan absurdo como ir al cine y parar las sucesivas fotos de una cinta cinematográfica para conocer toda la trama en una sola foto. Desde la óptica hegeliana, la verdad es el todo y solo la filosofía, arropada por su propio

sistema, la encarna de manera que sea al final, jamás al principio o en el intermedio, que se descubra la Verdad –“*Das Wahre ist am Ende*”– (Hegel, 1807, p. 22).³

Precediendo esas aclaraciones indispensables a propósito de la lógica dialéctica, me adentro en el contenido de una de las obras más publicitadas de Hegel, la *Fenomenología del espíritu*, de 1807, para discernir qué significa el discutido pasaje del amo y del esclavo.

Las figuras dialécticas del amo y del esclavo⁴

La conciencia de cada uno de nosotros hace las veces de amo y de esclavo. Ella sola se desdobra. Su proceso de formación la hace pasar, dialécticamente, de amo →A– a esclavo –A– hasta superarlos en una conciencia de sí libre del amo y del esclavo –A–. ¿Cómo? Por medio del deseo. Todo ser humano desea. Y lo que más desea, según Hegel, es ser reconocido por otro. Eso es solamente posible por medio de la lucha a muerte.

El amo resulta ser amo porque en medio de la lucha a muerte el otro tiene miedo a perder la vida y acepta entonces la esclavitud. Pero pronto surge un problema. El amo no se reconoce a sí mismo en el otro, que es un esclavo –y no un amo–, y por eso queda inconforme.

El otro –el esclavo–, sin embargo, comienza a trabajar servilmente. Y elabora todo un sistema cultural, de manera que la misma conciencia que se siente ama y luego esclava descubre su propia verdad como un yo culto –“*Bildung*”–. Dicho lo mismo, en otros términos, la verdad final del momento dialéctico de la conciencia escindida en amo y esclavo es el sujeto culto. En efecto, el sujeto culto –A– es más

³ “El resultado es lo mismo que el comienzo simplemente porque el comienzo es fin; o, en otras palabras, lo real es lo mismo que su concepto simplemente porque lo inmediato, en cuanto fin, lleva en sí el sí mismo o la realidad pura”.

⁴ Debo advertir que esta sección es solamente un resumen didáctico y depende de un análisis exegético más pormenorizado que aparece publicado en Ferrán (2017, pp. 8-14). Sépase, por demás, que las figuras del amo y del esclavo reaparecen en diversas obras de Hegel, siempre en un momento subjetivo del Espíritu. Cf. Hegel (1830, pp. 430-437), (2000, tesis 57), (1955, IV pp. 885) y (1955, II, pp. 91ss).

que el amo →A– negado por el esclavo y que el esclavo –A– que solo sabe negar al amo.

La relación de las figuras del amo y el esclavo tiene en el trabajo servil su última palabra. Por medio del trabajo –y no de aquella fluidez absoluta que resulta de la angustia a la muerte como amo absoluto– surge al fin todo un mundo independiente tanto del amo, que ya sabe que no es tal, como del esclavo, que tampoco lo es.

Por efecto del trabajo, la naturaleza transformada aparece ahora como cultura y los objetos que la integran permanecen –“*Bleiben*”– ante la conciencia laboriosa que en y desde ellos se intuye a sí misma. La absoluta negatividad del amo absoluto todo lo disolvía y licuaba. Pero ahora, por el contrario, el trabajo restituye consistencia independiente a los objetos que transforma y, por ende, al sí mismo de la conciencia laboriosa.

Eso es fácilmente comprensible puesto que en la concepción hegeliana el trabajo es “apetencia reprimida, desaparición contenida o trabajo constructivo” (Hegel, 1807, p. 149).⁵ Al trabajar, el siervo está negándose –apetencia reprimida– y afirmándose –formándose– fuera de sí. Como argumenta Hegel con cierto aire socrático, aunque el miedo al amo es el inicio de la sabiduría, solamente a través del trabajo la conciencia libre se descubre a sí misma.

[...] Ante el que trabaja, el objeto tiene independencia. Este término medio negativo o la acción formativa es, al mismo tiempo, la singularidad o el puro ser para sí de la conciencia, que ahora se manifiesta en el trabajo fuera de sí y pasa al elemento de la permanencia; la conciencia que trabaja llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente como su sí mismo (Hegel, 1807, p. 10).⁶

Lo reitero, la dialéctica del amo y el siervo termina en la educación, en la formación en medio de un sistema cultural. En este solo se

⁵ “*Die Arbeit hingegen ist gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder bildet*”.

⁶ “[...] *das arbeitende Bewusstsein kommt also hiedurch zur Anschauung des selbständigen Seins als seiner selbst*”.

supera la autoconsciencia trabajadora, pero no por el reconocimiento que recibe de parte de otra conciencia, como pudiera esperarse en función del ya mencionado deseo de ser reconocido, sino por el que se otorga a sí misma al reflexionarse en un mundo cultural poblado de objetos que ha elaborado y en los que finaliza al reconocerse.

Antes de continuar, conviene hacer una aclaración y evitar distorsiones. Es inconsecuente proponer que la solución a la que llega la exposición hegeliana consiste en reinvertir roles y repetir de manera circular e infecunda la experiencia de la conciencia en el terreno de los eventos históricos:

El señor ha dominado al siervo y a la vida, pero ha perdido el dominio sobre sí y sobre su mundo. Para todo necesita servidores y nada es sin ellos. El amo es el esclavo del esclavo, mientras este se ha convertido en el amo del amo (Ribera, 1988, p. 50).⁷

Para Hegel, es inconcebible tal circularidad lógica y tampoco histórica. Hablar del esclavo del esclavo y del amo del amo no es más que preservar y perpetuar figuras superadas como las del amo y del esclavo. La dialéctica hegeliana implica precisamente eso, negar ambas figuras y no reproducirlas en medio de una embrutecedora espiral de estériles luchas entre falsos vencedores y verdaderos sometidos que se eternizan ajenos a la muerte, al trabajo, a la educación y a la formación cultural.

La autoconsciencia, que de dependiente pasa a ser independiente, llega a ser autoconsciente de su libertad en tanto que trabajadora y educada.

Sin la disciplina del servicio y la obediencia, la angustia se mantiene en lo formal y no se propaga a la realidad consciente del ser.

⁷ La afirmación citada no es una concepción inusual ni exclusiva del autor citado. Ver, por ejemplo, la siguiente exposición de José Pablo Feinmann en: <https://www.youtube.com/watch?v=R197Rr2zppE&app=desktop>

Formada sin la angustia, la conciencia permanece interior y muda, siendo solamente vana, sin sentido (Hegel, 1807, pp. 149-150).⁸

Ahora bien, no obstante su trabajo y su formación, el antiguo esclavo todavía no vive ni es reconocido como lo que él sabe que es, a saber, un hombre libre. Únicamente él sabe de su libertad y por eso tiene que emprender una nueva travesía y llegar a explicitar en su pensamiento lo que él ya sabe de sí mismo.

Contrapunteo “histórico”

El pensamiento de Hegel, a propósito de las figuras del amo y del esclavo en la *Fenomenología del espíritu* y de estas a través de todo su sistema (Hegel, 1807), se expone siempre al margen de la historia. Ambas figuras corresponden a uno de los momentos subjetivos de la conciencia que se reflexiona en sí misma, específicamente, en cuanto carente de realidad efectiva fuera de su propia subjetividad. Esa realidad obviamente existe, pero por ahora el interés didáctico de Hegel con esas figuras es centrarse solamente en la formación del sujeto y no en su mundo y verdad última.

La mejor evidencia de que se trata de una reflexión que por el momento prescinde de todo contenido histórico reside en que no se registra un solo capítulo en la historia universal, incluso al día de hoy, en el que esclavos, luego de haber perdido su condición natural de hombres libres al palidecer ante la muerte, obtengan su libertad de las manos de amos y gobernantes no por medio de un renovado combate, sino de su trabajo y formación cultural.⁹

⁸ “*Ohne das Bilden bleibt die Furcht innerlich und stumm, und das Bewusstsein wird nicht für es selbst. Formiert das Bewusstsein ohne die erste absolute Furcht, so ist es nur ein eitler eigner Sinn*”.

⁹ Ni siquiera lo acontecido en la colonia francesa de Haití es la excepción a lo afirmado. La Revolución haitiana atestigua el combate a muerte, pero son los amos y no los esclavos los que pierden la batalla; y, además, los antiguos esclavos no aparecen obteniendo su libertad por medio de su trabajo y formación cultural. El orden de los

Pero no por ello procede perder de vista el trasfondo histórico de todo pensamiento, incluido el de Hegel. Dicho trasfondo se encuentra plagado de regímenes sociales en los que el sistema productivo y de explotación se basa y depende de las relaciones tenidas entre amos y sus esclavos, en todos los continentes y en un gran número de períodos de la historia. Con esa perspectiva en mente, puede afirmarse que existe cierto reflejo entre las figuras de la conciencia y los acontecimientos de la historia mundial. Reflejo, no sombras ni fantasmas o títeres de patio, porque el sujeto humano ante todo es y se reconoce en su libertad y pensamiento.

Amos y esclavos en la historia a la luz del pensamiento filosófico occidental

Sin la intención de ser exhaustivo, recuérdese de manera sucinta que el pensamiento filosófico europeo aborda la esclavitud a la luz del Antiguo Testamento: el pueblo judío sometido en Egipto se libera gracias a la intervención de Yahvé y el derrame de la sangre de los hijos primogénitos.¹⁰ Ese pasaje bíblico terminó influyendo en el mundo occidental incluso más que el método socrático preocupado por la formación moral del que gobierna y del que es gobernado (Platón, 1961, pp. 110-111). Resultó la exaltación y alabanza por la intervención divina, muy por encima del quehacer de los esclavos liberados.

Fue Thomas Hobbes quien abordó el tema de la esclavitud en términos modernos y puso a un lado tanto la intervención divina veterotestamentaria como aquella formación moral a la que en parte termina regresando Hegel.

No fue sino hasta la obra cumbre de Hobbes, *Leviathan* (1651), que la esclavitud pasó a ser percibida como una consecuencia de

factores, trabajo servil luego combate, en vez de lo que expone el pensamiento hegeliano –combate a muerte, luego trabajo y formación cultural–, sí altera el resultado objetivo, tal y como se evidencia en ese y otros eventos históricos.

¹⁰ Éxodo 11: 1-6, 10.

la guerra de todos contra todos en el estado de naturaleza (Hobbes, 2010).¹¹ Suprimir ese estado natural en el que el hombre es el lobo del hombre implica someterse al poder estatal pura y simplemente, en un régimen social en el que al vencido se le impone a la fuerza la posición de esclavo.

Esa explicación, e incluso justificación de la esclavitud, no fue seguida por todos los pensadores de la época. Por ejemplo, John Locke calificaba la esclavitud como estado humano vil e indigno (Locke, 1960, p. 141). A pesar de tantos calificativos, el problema de fondo entre quienes se oponían y quienes defendían la esclavitud aún no sale a flote porque quienes se oponían abogaban al mismo tiempo por la protección de la propiedad privada.

En efecto, dado que los esclavos eran objetos privados de libertad, podían ser poseídos como cualquier otra cosa. Y por eso, de hecho y de derecho, ni una sola de las apologías a favor de la “libertad” en Inglaterra, en Estados Unidos, en Francia o en alguna otra nación favorecía a quienes eran propiedad material privada de dicha libertad. Advierte atinadamente Buck-Morss: “Aun cuando los reclamos teóricos de libertad se transformaron en acción revolucionaria sobre la escena política, la economía esclavista de las colonias que funcionaba entre bastidores permaneció en la oscuridad” (Buck-Morss, 2005, p. 11).

La declaración de libertad enarbolada por la Revolución de 1776 en los Estados Unidos de América y luego durante la Revolución francesa, en 1789, o incluso antes, en discursos parlamentarios en una u otra capital europea, no cuestionó ni puso en peligro la existencia de esclavos y de plantaciones agrícolas esclavistas. Así lo consignan los anales de la historia universal y, en particular, la mano de obra africana esclavizada en América.

Mientras en Europa se idealizaba a los pueblos indígenas de las colonias por medio del mito del buen salvaje –los “*indios*” del “*Nuevo*

¹¹ Cf. Para un sugestivo análisis de esa imposición en el ámbito latinoamericano, cf. Paz (1979, p. 241ss. y p. 361ss.).

Mundo”, los esclavos negros africanos y sus descendientes no eran objeto de preocupación alguna por las condiciones de vida y de trabajo que soportaban (Buck-Morss, 2005, p. 25).

Montesquieu, por ejemplo, condena filosóficamente la institución al mismo tiempo que justifica la esclavitud de los “negros” sobre una base pragmática, climática y racista (Montesquieu, 1990, p. 204). Y Jean Jacques Rousseau, también en Francia, excluye de su argumentación en contra del régimen esclavista a los millones de esclavos que subsistían en cuanto propiedad en manos de europeos (Rousseau, 1988, p. 40). Como otros en su época, condena la esclavitud en abstracto: “El derecho a la esclavitud es nulo, no sólo por ilegítimo, sino por absurdo y porque realmente no significa nada. Las palabras esclavo y derecho [derecho, es decir, ley] son contradictorias y se excluyen mutuamente” (Rousseau, 1988, p. 55). Sin embargo, ignora en los hechos la crueldad intrínseca al régimen esclavista impuesto en las colonias. Tal y como advierte Sala-Molins,

Rousseau se refirió a los seres humanos de todo el mundo, pero omitió a los africanos; habló de pueblos de Groenlandia trasladados a Dinamarca que murieron de tristeza, aunque no de la tristeza de los africanos llevados a las Indias que derivó en suicidios, motines y fugas. Declaró la igualdad de todos los hombres y consideró la propiedad privada como el origen de la desigualdad, pero nunca se le ocurrió atar cabos y cuestionar los beneficios económicos que la esclavitud le aportaba a Francia como un problema central al argumento por la igualdad y la propiedad (Buck-Morss, 2005, pp. 27-28).

Aporte de la Revolución haitiana

Los esclavos negros en América no fueron percibidos ni tratados como sujetos con iguales derechos a los de cualquier europeo blanco.

Es en ese contexto que, a partir de 1791, uno de los principales aportes de la revolución de esclavos en la colonia francesa de Haití al mundo, y al pensamiento de la época y al posterior, fue que la

libertad la lograron los esclavos luchando por ella. Les costó sangre; no la recibieron como un regalo divino y tampoco de parte de alguna metrópolis en el reino de este mundo.

Aunque fuera el único resultado lógico posible del ideal de libertad universal, la abolición de la esclavitud no se produjo a través de las ideas revolucionarias o incluso de las acciones revolucionarias de Francia, sino a través de los esclavos mismos. La colonia de Santo Domingo fue el epicentro de esta lucha (Buck-Morss, 2005, p. 34).

Fueron los esclavos los que lograron la abolición de la esclavitud, pero peleando por ella (James, 2003, pp. 17 y 334).¹² Dentro del contexto de radicalización de la Revolución francesa, el levantamiento en Haití del esclavo Boukman y las consecuentes gestas de Toussaint Louverture y de Jean-Jacques Dessalines cambiaron la percepción europea de los alzamientos de esclavos. Ya no se trataba de una revuelta más en una larga sucesión de rebeliones de esclavos, sino de una extensión de dicha revolución. Con razón Buck-Morss argumenta de manera convincente que Hegel, asiduo lector matutino de la prensa de la época, aun cuando no menciona en la *Fenomenología* los acontecimientos históricos que ocurrían en Haití, sí tenía conocimiento de los mismos (Buck-Morss, 2005, p. 54ss).¹³

Con base en ese conocimiento, puede argumentarse que el aporte de la Revolución haitiana al pensamiento de Hegel fue decisivo, y por eso estas coincidencias y divergencias entre ese pensamiento y aquella revolución:

- a. En primer lugar, en ambos casos –Haití, Hegel– la independencia se logra por la gesta bélica de los esclavos, de abajo hacia

¹² Este autor subraya acertadamente la capacidad de organización y el valor en el campo de batalla de los esclavos en la colonia francesa de Haití.

¹³ “¿De dónde surgió la idea de Hegel de la relación entre señorío y servidumbre? [...]. O bien Hegel fue el filósofo de la libertad más ciego de toda la Europa del Iluminismo, superando a Locke y a Rousseau en su capacidad para ocultar la realidad que transcurría ante sus ojos (la página impresa ante sus ojos sobre la mesa de desayuno); o bien Hegel sabía –sabía que existían esclavos reales rebelándose exitosamente contra amos reales– y elaboró deliberadamente su dialéctica del amo y el esclavo dentro de este contexto contemporáneo”. Evidentemente, tiene sobrada razón. Hegel lo sabía.

arriba, y no es fruto de la bondad ni de la conmiseración ni tampoco del interés de algún *Leviathan* que trate de imponer orden al estado natural del *homo homini lupus*. Aunque por rutas diferentes, la lucha a muerte es esencial: en la concepción hegeliana, porque conduce a la esclavitud y de ahí al trabajo libertador de la conciencia servil; y en Haití, para dejar atrás el régimen esclavista y lograr la independencia, tanto la de cada esclavo como la nacional (James, 2003).¹⁴

- b. En segundo lugar, los acontecimientos históricos en Haití debieron reafirmar en Hegel su propósito de exponer su dialéctica del amo y del esclavo en términos subjetivos, sin reproducir ni depender del curso objetivo de los acontecimientos históricos que bien conocía por revoluciones como la francesa y la haitiana. No solo dado que para él lo primero es la lucha y luego el trabajo, al contrario de lo que acontece en Haití, sino porque romper las cadenas de esclavo no es razón suficiente para que un sujeto aún circunscrito a su individualidad madure y se integre como ciudadano en el mundo ético –“*Sittlichkeit*”– (Hegel, 1830, tesis 487)¹⁵ que lo aguarda como el mar al agua de los ríos.

Este segundo punto es determinante. Si fuera posible transportar, transponer, las figuras del amo y del esclavo al terreno de la historia, Marx y Engels, entre muchos otros, hubieran podido tener alguna razón cuando interpretaron ambas figuras como un espejo –especulativo– de la lucha de clases en la historia universal (Marx y Engels,

¹⁴ Cf. En su obra clásica, *Los jacobinos negros*, James muestra fuera de dudas que fueron los esclavos en la colonia francesa de Haití los únicos responsables de su propia libertad y que esta no se obtuvo como consecuencia de la magnanimidad francesa, inglesa, española o de alguna otra potencia colonial de la época.

¹⁵ Hegel concibe de manera sistemática cómo, más allá del Espíritu subjetivo en el que centra la atención este artículo, la verdad y la libertad del Espíritu se despliega de manera objetiva en la familia, en la sociedad burguesa y en el Estado de derecho con el que termina la historia universal antes de pasar al Espíritu absoluto.

2000, p. 25).¹⁶ Y más aun, les sobraría razón al criticar a Hegel por no haber dado el paso a favor de una práctica revolucionaria y libertaria.

A pesar de lo sugestivo de ese paso, Hegel no lo dio. Y no lo dio, pues a todas luces descubrió en la autoconciencia independiente un paso previo y aún más fundamental que la simple irrupción irreflexiva del sujeto en el quehacer revolucionario de los que fue contemporáneo. Ese descubrimiento, tomado de la tradición europea, pero que quizás pudo intuir a diario por las noticias que leía acerca del desenlace de los eventos revolucionarios en Haití, fue este:

En el pensamiento yo soy libre porque no soy en otro, sino que permanezco sencillamente en mí mismo, y el objeto que es para mí la esencia es, en unidad indivisa, mi ser para mí; y mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo (Hegel, 1807, p. 152).

Aun en plena formación cultural, el pensamiento –y no su entorno objetivo– es el que le garantiza su libertad al yo individual. Es en el pensamiento que se reflexiona como libre y pensante, además de laborioso. En medio de esa especie de solipsismo propio de la conciencia en formación, esta, independientemente de su libertad y pensamiento, es incapaz de trasponerse e intercambiar en la objetividad propia del mundo real.

Un buen ejemplo y aval de ese descubrimiento hegeliano yace encubierto en el Caribe, desde que allí surgió el primer Estado político independiente en el hemisferio americano que garantizó “la libertad civil de todos sus habitantes” (Blackburn, 1988, p. 260), pues por primera y única vez en la historia humana los esclavos se liberaron a sí mismos de la esclavitud y actuaron con conciencia racial y al mismo tiempo se independizaron como nación.

¹⁶ “La historia de toda sociedad hasta nuestros días no ha sido sino la historia de las luchas de clases”.

La reflexión hegeliana en y desde el Caribe insular¹⁷

Ya se dijo que lo aleccionador de la conclusión a la que llega Hegel es que el siervo accede al trabajo y, por este, a la libertad y al pensamiento.

Por supuesto, Hegel reflexionó a propósito de la esclavitud moderna y nunca negó que la conciencia de la propia libertad exige que se llegue a ser libre no solo en pensamientos, sino con actos concretos en el ámbito real de un Estado de derecho e histórico.¹⁸ Sin embargo, para él no hay salto dialéctico que economice la fase de maduración del sujeto humano en sí mismo antes de que pueda irrumpir como actor singular en la historia universal. Es por eso que la dialéctica del amo y el esclavo conduce a la gestación de ese yo singular que en cuanto tal antecede a los eventos históricos que se avecinan a su conciencia y que le sirven de contexto.

El espíritu, ciertamente, no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo. Pero, así como en el niño, tras un largo período de silenciosa nutrición, el primer aliento rompe bruscamente la gradualidad del proceso

¹⁷ El propósito de esta reflexión es discernir el proceso de maduración de la conciencia subjetiva desde una perspectiva regional particular. En ese tenor, este contrapunteo con el pensamiento hegeliano pudiera ser complementario al de los geógrafos críticos que buscan pensar el espacio sociocultural del mundo contemporáneo interrelacionando el tiempo y el espacio a través de prácticas y eventos históricos para así descolonizarlos (cf. Wallerstein, 1997, pp. 1-15); pero es un esfuerzo solamente complementario, pues mi interés aquí no se limita a dicha descolonización, sino que se trata de discernir la matriz cultural que condiciona y moldea a cada sujeto a partir de una experiencia humana que es universal (la intuición de la muerte y del trabajo). Esa experiencia no es exclusiva de quienes fueron sojuzgados a raíz de la colonización europea de América. De igual manera, esta exposición pudiera complementar el discernimiento que diversos autores realizan a propósito de la peculiar identidad caribeña, transida de diversidad, desde un prisma metahistórico. (Benítez 1986, pp. 115-130; Cortés, 1998, pp. 107-118). Al igual que en el caso anterior, aquí se trata solamente de un esfuerzo complementario ya que el énfasis lo pongo más bien en una identidad subjetiva en la que cada yo singular, cargado de sus experiencias personales, se encuentra en constante proceso de maduración como sujeto y no ya como objeto de su propia expresión poética.

¹⁸ Hasta ahí lo verdadero de la posición de autores como Hyppolite (1974, p. 41).

puramente acumulativo en un salto cualitativo, y el niño nace, así también el espíritu que se forma va madurando lenta y silenciosamente hacia la nueva figura, va desprendiéndose de una partícula tras otra de la estructura de su mundo anterior y los estremecimientos de este mundo se anuncian solamente por medio de síntomas aislados; la frivolidad y el tedio que se apoderan de lo existente y el vago presentimiento de lo desconocido son los signos premonitorios de que algo otro se avecina (Hegel, 1807, p. 15).¹⁹

He ahí el trasfondo de la reflexión hegeliana. La conciencia trabajadora todavía no puede hacer su entrada en el mundo objetivo, por más que el bullicio revolucionario de este se atropelle ante ella. El yo individual inmaduro tan solo consigue experimentar su propia superación en tres nuevas figuras del pensamiento subjetivo: estoica, escéptica e infeliz. Esas tres figuras –tomadas por Hegel del contexto histórico y cultural de Europa– pueden ser reconocidas en ese *mare nostrum* americano en el que aquellos esclavos reales de los que Hegel leía en la prensa cotidiana se liberaban a sí mismos estando aún fuera de la historia (Hegel, 1919, pp. 189-210 y Krüger, 1994, pp. 7-10).²⁰

¹⁹ Lo que se avecinaba en 1807 era, en Europa, la monarquía constitucional y, en el futuro, la América que enfrentará las dos Américas, la norteamericana y la suramericana. Cf. Hegel (1919, pp. 209 y 919-920).

²⁰ “Fuera de la historia”, pues para Hegel en esta hay que habérselas con lo que ha sido y con lo que es, pero no con lo que será. El porvenir, por ser parte del futuro que no es, es materia de profecías. A lo más, y siempre según Hegel, lo que acontece en el hemisferio americano no es más que el eco y el reflejo del Viejo Mundo. Ahora bien, si Hegel viviera hoy, ¿seguiría sosteniendo que los países americanos son aún el futuro en cuanto réplicas o copias de lo acontecido en la vieja historia europea? Considero que no. Para él, para que la organización política de un territorio adquiriera las condiciones de existencia de un verdadero Estado político, es preciso que deje de estar sujeta a una emigración constante y que la clase campesina tenga que concentrarse en ciudades e industrias urbanas. En función de esos parámetros, las dos Américas y su mar Caribe ya son parte de la historia.

Haití y la conciencia infeliz

A propósito de la Revolución haitiana, está fuera de dudas que la libertad de los esclavos se obtuvo en un combate a muerte con los señores y ejércitos franceses y también ingleses y españoles; no obstante, lo que no se pondera suficientemente es que el régimen esclavista fue tan brutal que el acceso a la independencia nacional no se sustentó en la formación de los antiguos esclavos por medio de su trabajo ni superó la esclavitud y sus vestigios en un Estado moderno de derecho. Por tanto, la formación de cada uno transcurrió en lo sucesivo en un contexto que no favoreció el desarrollo de su libertad y pensamiento subjetivo.

Las divisiones intestinas y las contradicciones incluso raciales –negro-mulato– y sociales –élite-pueblo– que surgieron a raíz de dicha revolución parecen dar razón a Hegel y retrotraer la experiencia personal al momento de disolución final de la dialéctica del amo y del siervo, cuando este, laborando e independizado, se descubre libre solamente en su indeterminación y pensamiento. En cualquier hipótesis, en ese contexto borrascoso, aquella revolución no avaló un orden social moderno sustentado en y justificado por una ciudadanía debidamente preparada para asumir su responsabilidad y emprender su quehacer público en un Estado de derecho (James, 2003, p. 343).²¹

De hecho, cada cual, siendo individuo y estando imbuido por el propósito de preservar y de hacer prevalecer su propio parecer y libertad, en esa misma medida está abocado fenomenológicamente a una improductiva inamovilidad personal, a no aportar al dinamismo de toda una nación y, por ende, a enfrascarse en lo que pudo ser

²¹ Cf. "Haití sufrió espantosamente a causa del aislamiento posterior. Los blancos fueron expulsados de Haití durante generaciones y el desventurado país, arruinado económicamente, con su población carente de cultura social, vio cómo sus inevitables dificultades se veían duplicadas por esta masacre –la de los colonos blancos–. Que la nueva nación sobreviviese ya es de por sí mérito más que suficiente, pues si los haitianos pensaban que habían acabado con el imperialismo se equivocaban".

calificado como “un interminable diálogo de sordos” (Casimir, 2009, pp. 245-247).²²

En ese contexto, no extraña que “el Estado tiene por función en Haití convertir a los haitianos en trabajadores coloniales –*coloniaux*–” (Casimir, 2009 pp. 136-139 y 246) y que sus clases más liberales y modernizantes puedan contar ya con doscientos años de fracaso.

Es como si cada sujeto consciente de sí mismo se dijera: “yo soy libre, pero solo lo soy en mi pensamiento, y por ello continúo insatisfecho. Puedo pensar que me realizo y desarrollo, y con eso me duplico. Escindo el mundo, lo rompo en dos, cielo y tierra, goce eterno y dolor mundano, dominio sobre todas las cosas y sometimiento a todas ellas, al tiempo que me pienso libre y desposeído de todo, sin cambiar la realidad y sin permitir que esta cambie y que deje de ser esa misma carga que continuamente me impongo y se me impone porque todo resulta ser, siempre, más de lo mismo”.

²² “Si, pour dissimuler les processus de domination et d’exploitation ou pour affirmer et reconnaître leur caractère nécessaire, l’on adopte la vision moderne de l’humanité comme la seule valable, l’on concevra cette société naissant comme formée d’une élite et d’une masse de gens. [...] L’opposition et les gouvernements au pouvoir, la main dans la main, s’inventent une liberté générale compatible avec la modernité, mais incapable de libérer leur pensé d’une captivité chaque jour plus nuancée et plus sophistiquée”. El insigne pensador haitiano, sin embargo, termina subrayando la responsabilidad que recae en la modernidad y en la comunidad internacional por lo que acontece en Haití, sin intuir ni escudriñar la realidad de la población haitiana en función de esa conciencia infeliz: “La modernité peut se vanter de beaucoup de traits qui font oublier les quelques méfaits de la rationalisation des relations de travail. Elle peut aussi se vanter d’une panoplie de ressources qui n’auront aucune peine à inventorier ses exploits. Mais la nation haïtienne naît au cours du processus de fabrication des travailleurs coloniaux, en refusant l’avenir que lui offrait ce rôle. À aucun autre titre, le cercle des nations modernes ne pensé l’y intégrer” (p. 246). Pero no por ello la figura subjetiva hegeliana carece de relevancia. De acuerdo a Casimir, la clase media y sus élites descubrirán algún día, tarde o temprano, que el padre de la patria, Jean-Jacques Dessalines, sintiendo próxima su muerte, advirtió a sus seguidores, como en la fábula de La Fontaine, que no vendieran la herencia que le dejaron sus padres porque “un trésor est caché dedans” (“un tesoro está escondido en su interior”). Dicho valor no es algo que yace oculto en las entrañas de la tierra, como el oro, sino en la conciencia libre de sus émulos y, como tal, aún estaba por ser descubierto y explicitado, léase bien, por ser objetivamente institucionalizado.

La conciencia desventurada que a partir del presente puede intuirse como hechura y soporte psicológico de lo que acontece objetivamente a nivel público en Haití desde finales del siglo XVIII se aproxima en demasía a la inconformidad de una figura subjetiva que según Hegel únicamente es contradictoria e improductiva en tanto que “conciencia desdichada o infeliz” (Hegel, 1807, p. 58ss).²³ En esta,

La duplicación que antes aparecía repartida entre dos singulares, el señor y el siervo, se resume ahora en uno solo; se hace de este modo presente la duplicación de la autoconciencia en sí misma, que es esencial en el concepto del espíritu, pero aún no su unidad, y la conciencia infeliz es la conciencia de sí como de la esencia duplicada y solamente contradictoria (Hegel, 1807, p. 158).

He ahí el término final al que llega la conciencia independiente una vez se descubre como libre y pensante.

Obvio, esa verdad que supera las figuras del amo y del esclavo hegelianos no es propia exclusivamente de la conciencia haitiana y tampoco de historia nacional alguna, sea esta la de Haití o la de cualquier otra nación. Se trata más bien, en los límites del pensamiento hegeliano, de una experiencia común por la que atraviesa todo yo individual en su advenimiento personal a su madurez e independencia subjetiva.

Ahora bien, lo que sí resulta significativo aquí es que la conciencia desdichada o infeliz ilustra de forma más intuitiva y certera que cualquier otra expresión subjetiva la experiencia haitiana, es decir, la de los miembros del pueblo de Haití a través de los años posteriores a su liberación revolucionaria. En ese sentido, advertimos

²³ “*Das Unglückliche Bewusstsein*”. No desconozco que suele afirmarse que esa conciencia desventurada corresponde al pueblo judío durante las postrimerías del Imperio romano y sobre todo durante la Edad Media cristiana (López, 1977, pp. 73-83). Sin embargo, no concibo que esa correspondencia descalifique la aproximación propuesta fuera del contexto europeo entre la conciencia infeliz y la experiencia haitiana de los antiguos esclavos africanos, pues por medio del sincretismo cristiano y animista que expone la liturgia del vudú haitiano se escinde la conciencia (religiosa) en la justa medida en que sabe que en sí misma no es ni una ni la otra.

previamente que dicha conciencia es al mismo tiempo soporte y hechura de una realidad social y política que, si bien desborda y encuadra a cada sujeto individual, no deja de brindarle a su vez un contexto objetivo para que se forme y, por ende, transcurra en él su formación y maduración.²⁴

Como se verá enseguida, reflexionar acerca de otros procesos de independencia nacional en el Caribe conduce a igual valorización de las figuras de la conciencia que Hegel descifró en contextos históricos de *–la vieja–* Europa. Y eso así ya que, si “el búho de Minerva alza su vuelo solo al caer del crepúsculo” (Hegel, 1807, p. 15), hoy pueden ser objeto de reflexión esas figuras en medio de otros acontecimientos que transcurrieron a partir de los siglos XIX y XX.

República Dominicana y la conciencia escéptica

Para reflexionar acerca de la evolución de la conciencia subjetiva, una vez resuelta la experiencia del conflicto amo-esclavo en el pensamiento no ya solo europeo, sino también caribeño, conviene advertir su manifestación en la parte oriental de la isla Hispaniola a partir de la independencia dominicana. Esta consta de dos momentos estelares. El primero contra Haití, en 1844, y el segundo contra la corona española, entre 1861 y 1864, cuando logra reafirmarse por medio de la guerra restauradora.

A primera vista, ese proceso objetivo expondría la doble negación que encauza a cada conciencia dominicana en medio de la lucha por medio de la cual la población se autolibera, primero de Haití y luego de España. Pero antes de seguir con esa argumentación, conviene añadir una precisión: no hay esclavos en ninguno de esos momentos

²⁴ Y, por eso mismo, la reflexión que iniciamos aquí con la experiencia haitiana y que seguiremos con otras en el Caribe insular no significa, en términos teóricos, que la conciencia individual puede ser transpuesta y vaciarse en la historia, o que esta reaparezca y se agote en cada yo individual. La historia no se explica en términos subjetivos y la subjetividad de cada conciencia no constituye la única clave de interpretación de la organización e institucionalización de alguna nación cualquiera.

en el territorio occidental de la isla, pues los antiguos esclavos haitianos ya libres concedieron igual condición a sus semejantes durante su período de 22 años de dominación en la antigua colonia española de Santo Domingo.

Por tanto, al margen ya del combate de los esclavos, como fuera el caso en Haití, lo significativo ahora parece esconderse en otro fenómeno, a saber: los mismos representantes de las gestas independentistas dominicanas se dividieron entre sí e intercambiaron sus respectivas posiciones y pareceres. Unos a favor de la independencia y de la guerra restauradora y, contrariamente, alguno de esos mismos y otros en contra de la independencia. La piedra de la discordia: si la recién adquirida libertad y la nueva República podían subsistir sin la protección de otra nación (Lugo, 1976, p. 64ss).²⁵ Temerosos y recelando los propósitos de Haití, se llega incluso al extremo de peregrinar por la capital estadounidense y por las principales de Europa en procura de un protectorado para la recién independizada República y, más radical aun, a admitir su anexión a la antigua metrópolis española –Pedro Santana, entre otros–.

Esa contrariedad ha llevado al notable cuestionamiento acerca de la idoneidad de aquel mismo pueblo que luchó contra la anexión a España y a expresarse, en consecuencia, en términos ideológicos de lo que se ha dado en tildar como el “*gran pesimismo dominicano*”.²⁶

²⁵ Que la República no podía subsistir sin la ayuda de otra nación, a decir de Américo Lugo, “no era creencia individual de Santana ni de Báez, ni de Jiménez, ni de Cabral; era creencia general del pueblo dominicano. La creencia contraria era precisamente la individual, la de una escasa minoría”. Él va más allá y sentencia en su tesis doctoral: “De la lección atenta de la historia se deduce que el pueblo dominicano no constituye una nación” porque ese pueblo “no tiene conciencia de la comunidad que constituye, porque su actividad política no se ha generalizado bastante”. Por ello, “el Estado Dominicano no nació viable. Murió asfixiado en la cuna. Proscritos salieron los padres de la patria, condenados por el crimen de haberla creado” (1916, p. 30 y pp. 32-34). Esa misma duda se sigue repitiendo en pleno siglo XX. A modo de ejemplo, cuando se enfrenta y termina heroicamente con la vida de un tirano, en 1961, y pocos años más tarde, en 1965, se combate al pueblo insurrecto que encarna y reclama su propia constitucionalidad.

²⁶ Nombre dado a una serie editorial de la Universidad Católica Madre y Maestra a mediados de los años 1960.

Y esto así a pesar de diversos acontecimientos heroicos protagonizados, en plenos siglos XIX y XX, por esa cuestionada población y por representantes de ella.²⁷

Esas contraposiciones y contradicciones históricas –un día libre y otro dependiente, un día heroico y otro poltrones–, al igual que esa continua duda y, sobre todo, búsqueda (Dore, 2013)²⁸ de sí mismo, es lo que en el peregrinaje fenomenológico de la conciencia recuerda y asemeja al “*escepticismo*” (Hegel, 1807, p. 154). A decir de Hegel, la conciencia escéptica se experimenta como una conciencia intrínsecamente contradictoria.

El escepticismo corresponde a la realización de la conciencia, como la tendencia negativa ante el ser otro, es decir, a la apetencia y al trabajo. [...] Esta conciencia es, por tanto, ese desatino inconsciente que consiste en pasar a cada paso de un extremo a otro, del extremo de la autoconciencia igual a sí misma al de la conciencia fortuita,

²⁷ Contrapuesto a la gesta restauradora, de raigambre popular y encarnada en el campesinado tabacalero que tan bien comprendió Pedro F. Bonó, el pensamiento social dominicano posterior, influido por el darwinismo social y el biologicismo de Spencer, define al pueblo dominicano sobre la base de un híbrido que, por sus costumbres y creencias, patrones de comportamiento e incluso aporte racial negro, poco tiene que ver con la identidad nacional dominicana. Ese discurso encontró en la creación literaria, histórica y científica de autores de la talla de José Ramón López, Manuel de Jesús Galván, Francisco E. Moscoso Puella, Américo Lugo, Joaquín Balaguer, Manuel Arturo Peña Batlle, entre otros, un vehículo de difusión que halla en la historia dominicana: –1.o– un mecanismo de diferenciación del dominicano frente al haitiano y a lo haitiano; y también, en el seno de la composición social dominicana, –2.o– una creciente desigualdad de los dominicanos entre sí. En tal contexto, dicho pensamiento llega a saber lo que el dominicano no es –haitiano, español, inglés, francés, estadounidense–, pero desconoce e ignora lo que él es. De ahí las infatigables dudas de una conciencia escéptica que termina negándose culturalmente a sí misma en medio de la más aguda y creciente diferenciación y desigualdad de la población dominicana en el presente.

²⁸ A propósito de esa búsqueda, advierte Carlos Dore Cabral que hay que «volver a explorar los intersticios de la construcción identitaria (sic) poniéndole atención a ese otro interior que desde hace mucho tiempo llegó para formar parte de uno de nosotros». Después de todo, como argumenta el mismo Dore Cabral, «el dominicano es tan diverso que puede ser católico en el mismo momento que se baña en las aguas de Liborio... No sólo habla un español distinto en giros y sonoridades que lo distingue del de la antigua colonia, sino que está tendiendo a ser políglota a partir de las nuevas realidades en un nuevo mundo» (2013). Cf. Sang (2013, p. 43).

confusa y engendradora de confusión; y viceversa. Ella misma no logra aglutinar estos dos pensamientos de ella misma; de una parte, reconoce su libertad como elevación por encima de toda la confusión y el carácter contingente del ser allí y, de otra parte, confiesa ser, a su vez, un retorno a lo no esencial y a un dar vueltas en torno a ello. [...] En el escepticismo, esta libertad se realiza, destruye el otro lado del determinado ser allí, pero más bien se duplica y es ahora algo doble (Hegel, 1807, p. 155, 158).

Ese continuo desdoblamiento y contraposición de una conciencia contradictoria, reflexionada esta vez no en los libros filosóficos del pensamiento occidental clásico, sino en el contexto dominicano, emerge después de que la autoconciencia es independiente y se manifiesta cuantas veces se afirma y, al mismo tiempo, se cuestiona a sí misma en forma zigzagueante, sin dejar de negar valores y normas a los que se somete o afirmar reparos morales que rechaza.

En cualquier hipótesis, de ser fidedigna esa interpretación de la experiencia autoconsciente dominicana interpretada a la luz de la *Fenomenología*, aún queda por descubrir lo que Hegel tampoco pudo presenciar en ese gran laboratorio sociocultural que es el Caribe, pues también aconteció con posterioridad a sus años de vida. Me refiero al sentido de las independencias e historias transcurridas en las otras islas caribeñas en los siglos XX y XXI. En ellas se encuentra en su estado virtual lo que quedó evidenciado a propósito de la conciencia subjetiva primero en Haití y luego en la República Dominicana a partir de finales del siglo XVIII.

Cuba y la conciencia estoica

La independencia cubana no es fruto, como en Haití –1804–, de la lucha de esclavos contra sus amos. Tampoco surge de dos procesos de independencia, como en la República Dominicana –1844, 1864–, luego de que antiguos esclavos otorgaran en la colonia española la libertad y que la conciencia de todos se escindiera por efecto de las dudas surgidas sobre su capacidad de preservar la autonomía

patria. En Cuba, todos esos fenómenos se encuentran en una etapa embrionaria.

Los amos criollos –personificados en Carlos Manuel de Céspedes– concedieron voluntariamente la libertad a sus esclavos para, juntos, combatir a la metrópolis española a partir de 1868. Luego de tres guerras sucesivas, y no sin contar para ello con el verbo y la muerte del apóstol José Martí, se logra, en 1902, una independencia condicionada por la imposición imperial de la Enmienda Platt estadounidense.

Desde aquel entonces, y al menos hasta el día de hoy, la población se mantiene en un solo vaivén pendular entre la independencia –política y cultural– y la dependencia –comercial, financiera y también cultural– de la isla ante el “imperialismo” y el “capitalismo estadounidense”. Se opone al yugo exterior –de España y luego de Estados Unidos– del que no quiere seguir siendo dependiente, valiéndose de otras vinculaciones no menos desiguales –con la Unión Soviética y posteriormente con la República Bolivariana de Venezuela y China–, pero sin por ello poder abandonar, al final de su último período, formas tradicionales de producción de su era republicana, como fueron y son el turismo, la agricultura –apenas azucarera– y la necesaria dependencia de la inversión extranjera –estadounidense–.

Esa continuidad histórica de lo mismo es lo que permite pensar en Cuba en términos del “*estoicismo*” (Hegel, 1807, pp. 152-154). Como primer momento de la libertad de la autoconciencia independiente en la *Fenomenología*, ese pensamiento es inmediatamente posterior a la fase de formación cultural de la autoconciencia independiente, pero anterior al escepticismo y a la desdicha de la misma conciencia.²⁹

²⁹ Obsérvese que no existe contradicción alguna por haber visto esas conciencias en un orden inverso al de sus manifestaciones contextuales en el Caribe. La conciencia infeliz fue reflexionada en la etapa histórica de Haití (1804), pues ha tenido más tiempo para manifestar la última verdad de la conciencia pensante. Y así, sucesivamente, los movimientos libertarios dominicanos (1844, 1861-1864) aparecen como segundos en el tiempo y en el desenvolvimiento lógico de la misma conciencia; hasta llegar a la independencia cubana de 1902 y a las otras de ese mismo siglo y del siglo XXI, las últimas acontecidas en esa historia, pues son las que cuentan con menos tiempo para haberse desembarazado de su verdadera identidad.

Es como si la figura de la conciencia estoica se dijera: “yo desenmascaro la falsa libertad del señor mientras descubro y manifiesto mi propia libertad interior. Soy libre. He descubierto en mí mismo la universalidad, la libertad del pensamiento..., aunque esta no deje de ser una libertad abstracta e indeterminada que, por ende, no arroja y tampoco trae consigo transformaciones de la vida y su realidad externa”.

Esa nueva semblanza es perceptible en medio de la realidad y trajín republicano cubano por su similitud con una de las experiencias de la conciencia subjetiva que Hegel discierne a seguidas de las figuras del amo y del esclavo. Una vez superada la lucha a muerte y reconocido el valor del trabajo que dota de disciplina y formación cultural al antiguo esclavo, surge en este un estado de abstracción que alcanza en el estoicismo su máximo paroxismo y expresión:

Esta conciencia –estoica– es [...] negativa ante la relación entre señorío y servidumbre; su acción no es, en el señorío, tener su verdad en el siervo ni como siervo tener la suya en la voluntad del señor y en el servicio a este, sino que su acción consiste en ser libre tanto sobre el trono como bajo las cadenas, en toda dependencia de su ser allí singular, en conservar la carencia de vida que constantemente se retrotrae a la esencialidad simple del pensamiento retirándose del movimiento del ser allí, tanto del obrar como del padecer. La obstinación es la libertad que se aferra a lo singular y se mantiene dentro de la servidumbre; el estoicismo, en cambio, la libertad que, escapando siempre inmediatamente a ella, se retrotrae a la pura universalidad del pensamiento; como forma universal del espíritu del mundo, el estoicismo solo podía surgir en una época de temor y servidumbre universales, pero también de cultura universal, en que la formación se había elevado hasta el plano del pensamiento (Hegel, 1807, p. 153).

Sostengo esta vez que la experiencia subjetiva cubana se aproxima a esa figura hegeliana de la conciencia estoica,³⁰ pues su realidad

³⁰ Lo considero así tanto en este caso como en los de las conciencias escéptica e infeliz, ya que aparecen como diferentes manifestaciones subjetivas que surgen con

ideológica se expone y termina donde empezó, a saber: reconociéndose independiente y sin alterar ni suprimir en ningún escenario geográfico el curso final del imperialismo estadounidense con el que se enfrentó y sigue pensando que se ha enfrentado en primera y última instancia en el Caribe, en África y en América Latina.

En cualquier hipótesis, la conciencia estoica es “*independiente*”. Al autoconcebirse como conciencia pensante, se repliega sobre sí misma en tanto que libertad abstracta, “*die abstrakte Freiheit*” (Hegel, 1807, p. 154), que no es más que la negación imperfecta del ser otro y no hace otra cosa que replegarse sobre sí misma.

Llegados al reconocimiento de esa figura de la conciencia ilustrada tras la independencia de Cuba, queda por determinarse si esa misma conciencia estoica también aparece en el origen de la matriz cultural del resto de naciones-Estado en el mundo insular del Caribe.

A ese propósito, si el estoicismo corresponde al concepto de la conciencia independiente que se revela contra la relación entre el señorío y la servidumbre (Hegel, 1807, p. 155),³¹ las antiguas colonias inglesas y francesas del Caribe que obtuvieron su independencia a lo largo del siglo recién pasado y las holandesas que la obtuvieron en 2010 –todas sin luchas a muerte en guerras de independencia, aunque sí tras frecuentes y valerosas rebeliones– permanecen ensimismadas en estrictos patrones formales de comportamiento, en función de los cuales son y se consideran segundas de nadie, iguales a todos.

De manera que, reafirmando lo dicho, dado que la libertad estoica es abstracta en su propia universalidad, como expone la *Fenomenología*, no hay razón suficiente para poner en duda el reflejo de esa figura reflexiva en cada yo individual descifrado mientras madura, no solo en Europa, sino también en las restantes islas del mar Caribe.

posterioridad a la experiencia fenomenológica de la esclavitud, al margen de que esa experiencia se tenga en el Caribe del que Hegel debió leer en la prensa o en cualquier otra región del mundo.

³¹ “*Es erhellt, dass, wie der Stoizismus dem Begriffe des Selbständigen Bewusstseins, das als Verhältnis der Herrschaft und Knechtschaft erschien, entspricht [...]*”

Conclusión

La dialéctica del amo y del esclavo, publicada por Hegel en 1807 en la *Fenomenología del espíritu*, expone un polémico pasaje del pensamiento occidental en una obra cuyo autor definió como “verdadera ciencia de la experiencia de la conciencia” (Hegel, 1807, p. 26ss).

Tal y como sucede con una radiografía, pero leída a trasluz de la lógica hegeliana, la verdad del deseo de la conciencia en busca de su reconocimiento da paso a lo siguiente: a saber, la conciencia libre y trabajadora –A– supera la falsa independencia del amo →A– inactivo que ella no es y la aparente dependencia del esclavo –A– no libre que ella tampoco es, en un proceso de formación cultural en el que por su trabajo se supera y descubre como libertad y pensamiento de sí misma.

Esa superación constituye una experiencia intrínseca e inalienable a cada ser humano por el hecho de serlo. Transcurre en su propia subjetividad y no en alguna estructura paradigmática, conceptual o metafísica. No es la experiencia de un yo universal –*indeterminado*– y tampoco es algo particular que ocurre aquí o allá, en una época histórica o en la otra. Cada yo autoconsciente en él mismo, tras diluirse por haber sentido su muerte y permanecer por medio del trabajo, pasa a ser una conciencia singular, libre y pensante. Como tal, llega a ser infeliz luego de haber pasado en ella misma por sus momentos precedentes, a saber, el estoicismo y el escepticismo.

Hegel reflexiona sobre la lucha a muerte –a no confundir con una experiencia genérica que todo ser humano tiene de la muerte en los otros, sin por ello resentir la suya propia– en cuanto momento de gestación embrionaria de un yo o espíritu aún subjetivo que busca su independencia en sí mismo (Hegel, 1807, p. 15).³² Esa reflexión precede, condiciona y se antepone a la actividad de cada quien en el

³² Recuérdese que, para Hegel, arriesgar la vida en la lucha a muerte no es una condición suficiente de éxito para madurar como sujeto y llegar a ser objetivamente ciudadano de un Estado de derecho. La valentía es solamente eso, valentía, retrato de heroicidad o de arrojo subjetivo, pero no rectitud ni aptitud ciudadana.

ámbito de la familia, de la sociedad y del Estado político, lo que Hegel denomina el Espíritu objetivo.³³

Pero precisamente, por ese mismo contrapunteo entre subjetivo y objetivo, nada impide discernir la verdad inherente a la lógica del reconocimiento en ese mismo contexto caribeño en el que Hegel pudo conocer esclavos liberándose de amos. Y fue eso precisamente lo que pasé a exponer hurgando en las experiencias históricas de Haití, República Dominicana, Cuba y el resto de las islas caribeñas independientes, antes de reconocer allí figuras fenomenológicas semejantes a las que Hegel distinguió en su época en Europa.

De ahí esta conclusión: la subjetividad de cada persona se forma y madura, de un lado como hechura, pero del otro lado de manera independiente y paralela, como soporte psicológico de lo que realmente acontece en el mundo objetivo.

Tal afirmación reconoce que la subjetividad no se reduce a la objetividad ni viceversa, pues la relación que Hegel concibe entre las sucesivas figuras de la conciencia en formación y sus respectivos contextos contrapuestos en el mundo objetivo solo llegan a interactuar entre sí en el momento final en que lo subjetivo y lo objetivo son superados en su propia Idea absoluta.

Llegados a ese punto, sin embargo, resulta imprescindible hacer un alto final y plantear la disyuntiva filosófica fundamental que surge de ahí. Parafraseando al Hamlet de Shakespeare, pero con los ojos puestos en la filosofía hegeliana:

–“To be...”– Si lo que Hegel concibe en su sistema es verdadero, hay que entronizar la metafísica y retomar el verbo ser de manera que ocupen la posición que la lógica hegeliana les otorga. A partir de ese momento el sujeto consciente abandona su indefinición e indeterminación entre el cielo y la tierra, el bien y el mal, la naturaleza y la

³³ (Hegel, 1955, pp. 158-181, 182-256, 257-360; 1821, tesis 158-181, 182-256, 257-360) para la eticidad de la familia, de la sociedad burguesa y del Estado de derecho.

tecnología, lo sublime y lo ridículo, el pasado y el futuro, pues deja de estar entre los hombres y tarde o temprano deviene un ente más suprimido por el Concepto que inexorablemente lo supera;

–“... or not to be”– Si cada situación histórica es única y su contexto es uno del hecho indeleble y universal de ser libres (Paz, 1979, p. 52), cada hombre y mujer define el movimiento de su conciencia y de su actuar, de manera que la conclusión que resulta es incuestionable: no somos esclavos de la lógica. El pensamiento y la autoconsciencia ocupan una posición estelar y son determinantes cuantas veces se manifiestan de forma singular como actos sublimes de una Historia de Libertades, tanto en la vieja Europa, como en el Nuevo Mundo, el Caribe incluido, y en el resto de la geografía universal.

Ante esa disyuntiva concluyo: cada sujeto es libre y la historia no está escrita y no lo está ni puede estarlo porque no es sierva de lógica alguna.

En cuanto dejemos de actuar y de concebimos como esclavos de la lógica –sea esta, en su origen, aristotélica, hegeliana o la de cualquier teoría científica, política, económica, tecnológica, poética u otra–,³⁴ con el advenimiento a la autoconsciencia por medio de la absoluta fluidificación de toda relación entre amos y esclavos, cada sujeto humano libre de sí adviene momentáneamente por el trabajo al pensamiento y a la sucesión de las conciencias estoica, escéptica e infeliz.

Son esas tres conciencias o yo singulares ya independientes y conscientes de sí sobre los que acabo de reflexionar con base en las

³⁴ Ver, por ejemplo, la percepción certera de Antonio Benítez Rojo al discernir la diversidad cultural en el Caribe y constatar o denunciar que algo extra es lo que determina y da sentido a lo allí expuesto: “Siempre se sospecha que cualquier signo que uno elija no le pertenece en verdad, sino que se inscribe y cobra sentido cabal en algún lenguaje ajeno, en algún código ordenador de allá, llámese este historia, novela, antropología, psicoanálisis, marxismo, teoría literaria o bien, simplemente, posmodernidad” (Benítez, 1986, p. 130).

mismas formaciones culturales de las que ellas son, no expresión, ejemplo o reflejo, sino su único principio y fundamento.

Cierto, y lo reitero una última vez, no ignoro que para Hegel aquellas tres figuras del pensamiento no son objeto de contrapunteo en la realidad histórica, solo en la conciencia individual; tampoco desconozco que hoy día muchos pensadores las disuelven en la vorágine de un estructurado acontecer institucional e histórico, o en abstractos análisis poéticos y lingüísticos. No obstante, a mi entender, son los sujetos autoconscientes quienes están en la base de aquella historia y de esas manifestaciones culturales. Es de cada yo singular que se derivan a la postre acontecimientos temporales, instituciones sociales, eventos históricos y el sistema cultural que cada uno y todos ellos generan, soportan y trasforman.

Por todo lo cual, así como la calidad de cualquier sistema educativo no es ni puede ser más que la de sus maestros y profesores, o bien, al igual que la preeminencia de cualquier civilización bien encuadrada pero que no puede eliminar y tampoco prescindir de la valía de sus integrantes, debe concluirse que no tienen valor ni sentido imposiciones autoritarias o meramente conceptuales, identidades unificadas o diluidas y tampoco pobres instituciones si están desposeídas de la libertad laboriosa de cada sujeto singular.

Haber concebido ese valor de la conciencia es, a mi entender, un mérito indiscutible de Hegel. En su sistema filosófico no confunde la subjetividad del yo singular con la objetividad del mundo ni reduce la una a la otra. Como ya lo he repetido, ni la conciencia individual puede ser transpuesta y terminar siendo la verdad de la historia, ni esta reaparece reproducida tal cual en cada yo singular.

Pero concedo a Hegel solo y exclusivamente ese mérito. Tanto él como pensadores posteriores de diversas escuelas e ideologías terminan sacrificando al sujeto singular en la pura negatividad de sus respectivas concepciones. No es por casualidad que, herederos de la modernidad y de la postmodernidad, somos hoy testigos de cómo, por defender y enarbolar una idea, se condena a poblaciones enteras

al hambre y a la opresión y al medio ambiente a su progresiva degradación; y también a la inversa, que los individuos, para mitigar o salir de la pobreza y del hambre, renuncian como seres libres a ser morales y a pensar, a tomar decisiones éticas y críticas y a actuar, en consonancia, en contra de aquella idea.

De nada vale la universal experiencia originaria de cada yo singular en cualquier espacio y tiempo, cuantas veces adviene a sí mismo a partir de su intuición de la muerte y de su formación cultural, si al final de su vida se descubre como mero peón de una u otra concepción, antes de que el reconocimiento de ese concepto y de él mismo como su exponente sean abandonados al inexorable paso del tiempo, y con este, de la historia.

Por ello concluyo así desde un Caribe insular que ha dejado de ser la pasada "*frontera imperial*" (Bosch, 1979) y el inconcebible "*futuro*" hegeliano. Como contemporánea y coetánea de toda la geografía americana (Carpentier, 1967, p. 6),³⁵ pienso que aún está labrando su propio porvenir a partir de sujetos reales de carne y hueso responsables moralmente, en primera y última instancia, de cada acto de su propia e inalienable libertad. Así, son y seguirán siendo capaces de superar cualquier condicionamiento y concepción que quiera llevarlos a menos y negarles su responsabilidad y libertad de acción.

³⁵ "A cada paso hallaba lo real maravilloso. Pero pensaba, además, que esa presencia y vigencia de lo real maravilloso no era privilegio único de Haití, sino patrimonio de la América entera, donde todavía no se ha terminado de establecer, por ejemplo, un recuento de cosmogonías. Lo real maravilloso se encuentra a cada paso en las vidas de hombres que inscribieron fechas en la historia del Continente y dejaron apellidos aún llevados". Ver, también, Benítez con su idea de las Antillas como "*puente de islas*" (p.116) que de manera asimétrica conecta la geografía americana.

Bibliografía

Bauman, Zygmunt. (2012). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Benítez, Antonia. (1986). La isla que se repite: para una reinterpretación de la cultura caribeña. *Cuadernos Hispanoamericanos*, 429, pp. 115-130.

Blackburn, Robin. (1988). *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*. Londres: Editorial Verso.

Bosch, Juan. (1970). *De Cristóbal Colón a Fidel Castro: el Caribe, frontera imperial*. Santo Domingo: Alfa y Omega.

Buck-Morss, Susan. (2005). *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.

Carpentier, Alejo. (1967). *El reino de este mundo*. México: Compañía General de Ediciones, S.A.

Casimir, Jean. (2009). *Haiti et ses élites. L'interminable dialogue de sourds*. Puerto Príncipe: Editions de l'Université d'État d'Haiti.

Charpenel, Eduardo. (2010). La Anerkennung hegeliana. Una lectura hermenéutica del reconocimiento. *Estudios*, VIII (95), pp. 201-210.

Cortés, Rosalía. (1998). Identidad cultural y literatura en el Caribe francófono. *Cuadernos de Literatura*, 4 (7-8), pp. 107-118.

De la Maza, Luis. (2007). La rehabilitación de la *Filosofía del derecho* de Hegel en la filosofía hermenéutica. *Veritas*, II (16), pp. 75-89.

Dore, Carlos. (2013). Dominicanidad: un viaje al interior. *Cielonaranja*. <http://www.cielonaranja.com/doredominicanidad.htm>

- Feinmann, José Pablo. (2011). Hegel, dialéctica del amo y del esclavo. <https://www.youtube.com/watch?v=R197Rr2zppE&app=desktop>
- Ferrán, Fernando. (1984). *El saber absoluto en la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Santo Domingo: UNPHU, Cuadernos de Filosofía 6.
- Ferrán, Fernando. (2017). El amo y el esclavo hegelianos: contrapunteo desde el Caribe. *Revista Pesquisas*, 1, 1, pp. 8-28. <https://investigacion.pucmm.edu.do/Documents/Revista-Pesquisas.pdf>
- Hegel, Georg. (1807). *Phänomenologie des Geistes*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, Georg. (1812). *Wissenschaft der Logik I y II*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, Georg. (1821). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, Georg. (1830). *Enziklopädie der Philosophischen Wissenschaften*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, Georg. (1919). *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, Georg. (1925-1929). *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Vols. I-II. Hamburgo: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, Georg. (1966). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, Thomas. (2010). *Leviathan: or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. New Haven: Yale University Press.
- Hyppolite, Jean. (1974). *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: Península.

James, Cyril. (2003). *Los jacobinos negros, Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*. Turner: Fondo de Cultura Económica.

López, Alfonso. (1977). La etapa de la conciencia desdichada en la "Fenomenología" de Hegel. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XV (40), pp. 73-83.

Kojève, Alexandre. (1982). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade.

Krüger, Julio. (1994). Filosofía, América y futuro en Hegel, a propósito del mito del "fin de la historia". *Logos Latinoamericano*, 1, pp. 7-10.

Locke, John. (1960). *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press.

Löwith, Karl. (2008). *De Hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Buenos Aires: Katz.

Lugo, Américo. (1916). *El Estado dominicano ante el derecho público*. Santo Domingo: Tipografía El Progreso de Emiliano Espina.

Lugo, Américo. (1976). *Antología*. Santo Domingo: Taller.

Marx, Karl y Engels, Friedrich. (2000). *Manifiesto comunista*. Ediciones Elaleph.com.

Montesquieu, Barón de. (1990). *The Spirits of the Laws. Selected Political Writings*. Indianapolis: Melvin Richter.

Neuhouser, Frederick. (2009). Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord. En K. Westphal. *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of the Spirit*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 37-54.

Paz, Octavio. (1979). *El ogro filantrópico*. Barcelona: Seix Barral.

Platón. (1961). *Gorgias*. Buenos Aires: M. Aguilar.

Prada, Manuel. (2015). La idea de reconocimiento en el Hegel de Jena. Una lectura con Paul Ricœur. *Franciscanum* 163 (Vol. LVII), pp. 21-49.

Ribera, Ricardo. (1998). Hegel para principiantes. *Cultura: Revista del Consejo Nacional para la Cultura y el Arte*, 81, pp. 35-60.

Rousseau, Jean-Jacques. (1988). *El contrato social*. Madrid: Aguilar.

Sang, Mu-Kien. (2013). Grandes desafíos para reescribir la historia de la isla. *Cuadernos de Comunicación: Voces contra el prejuicio*, No. 5, pp. 40-45.

Wallerstein, Immanuel. (1997). El espacio-tiempo como base del conocimiento. *Análisis político*, 32, pp. 1-15.

Epílogo

Pedro José Ortega

El horizonte crítico de este libro abre paso a una serie de publicaciones que nos proponemos realizar sobre América Latina y el Caribe relativas a temas recurrentes de las ciencias sociales y de la filosofía, el Estado y la ciudadanía, el estado de situación de las políticas públicas, de la democracia y el sistema capitalista.

La iniciativa surgió hace una década, en 2010, cuando el Instituto Global de Altos Estudios en Ciencias Sociales (IGlobal) daba sus primeros pasos. Por aquel tiempo, los coeditores de esta obra trabajamos en la creación de un Comité Científico definido por algunas líneas de investigación y de publicaciones: subjetividad y vida cotidiana, transformaciones sociales y utopías, y lógicas, epistemologías y saberes emergentes.

La institución nacía al mismo tiempo que la necesidad de rescatar las ciencias sociales, cuya presencia mermaba en las universidades de la República Dominicana, especialmente la historia, la antropología y la sociología.

Ante esta situación, la necesidad de ampliar el marco del debate local era más que evidente, así como la de buscar el apoyo de instituciones académicas de extensa tradición y arraigo en la producción y difusión del conocimiento en América Latina y el Caribe. La sociedad dominicana necesitaba crear un espacio permanente de discusión, distinto al que proponía el auspicio estatal, exclusivamente

destinado a poner a las ciencias sociales al servicio de las políticas públicas.

Así surgió la idea del Congreso Transdisciplinar del Caribe, destinado a analizar la relación entre ciencias y humanidades, así como entre ciencias y saberes emergentes. Se buscaba crear un espacio dirigido a establecer un vínculo más estrecho y horizontal entre estas instancias para reflexionar sobre los problemas tradicionales desde una perspectiva diferente y para ponderar nuevos problemas libres de ser imputados como propiedad de una ciencia en particular.

Toda aventura tiene sus riesgos, así como los tiene la tentativa de sustraerse del cómodo orden establecido por el canon de reglas y principios prefijados por “la ciencia”. En este sentido, el diálogo inter y transdisciplinar implica siempre desafíos, pues presupone la desconstrucción epistémica de lo que tradicionalmente fue reconocido como “ciencia” y, con esto, la búsqueda de nuevas formas de saber, nuevos estatutos para la crítica, nuevas premisas desde las cuales se subvierten posiciones hegemónicas cuyo poder muchas veces es suficiente para hacer valer lo falso como verdadero y lo propio como universal.

Tomando estas premisas como punto de partida, se realizó el primer congreso en 2012 para hacer un balance sobre el “estado de las ciencias sociales en la República Dominicana, en América Latina y el Caribe”, con el apoyo de cinco instituciones académicas y de la sociedad civil organizada, con cerca de 400 participantes, que abarcó una conferencia magistral, siete paneles de debate con más de 30 expositores nacionales e internacionales y actividades artísticas. En 2014 efectuamos el segundo, destinado a analizar el futuro de las ciencias sociales, con el apoyo de 12 instituciones académicas y de la sociedad civil organizada, con 900 participantes, tres conferencias magistrales, 19 paneles de debate con más de 70 expositores nacionales e internacionales y la entrega de un reconocimiento al doctor Carlos Dore por sus aportes a las ciencias sociales y al doctor Pedro Luis Sotolongo por sus aportes como precursor de las ciencias de la complejidad en la República Dominicana. Para 2016 la actividad

académica crecía sustantivamente en busca de explorar los “desafíos del pensamiento social y político en América Latina y el Caribe”, ahora con el apoyo de 16 instituciones académicas y de la sociedad civil organizada, con más de 1200 participantes, tres conferencias magistrales, 27 paneles de debate con más de 80 expositores nacionales e internacionales y la entrega de un reconocimiento al doctor Enerio Rodríguez, además de la puesta en circulación de un libro con sus ensayos reunidos. Ya en 2018 podría decirse que este congreso era uno de los más grandes en número de participantes y extensión con relación a los demás congresos y actividades del mismo tipo celebrados en la República Dominicana, incluido el congreso organizado anualmente por el Ministerio de Educación Superior, Ciencia y Tecnología (MESCyT). Para ese tiempo el congreso se propuso poner de relieve la “metodología de la investigación científica, epistemología y saberes emergentes en América Latina y el Caribe”. Contó con el apoyo de 26 instituciones académicas coauspiciadoras, se inscribieron cerca de 1800 participantes, se realizaron tres conferencias magistrales, 50 paneles de debate con más de 130 expositores nacionales e internacionales, actividades artísticas y se entregó un reconocimiento al escritor Marcio Veloz Maggiolo por sus aportes en diversos campos del conocimiento.

Estas actividades han permitido conectar el debate local con el pensamiento decolonial y emancipatorio que recorre hoy América Latina, con el antiutilitarismo y los estudios poscoloniales, con la sociología del don, del cuerpo y las emociones, con los saberes ancestrales del buen vivir y el vivir bien, con perspectivas como la de las epistemologías del sur, el pensamiento y la ciencia de la complejidad, el ambientalismo holístico, así como con metodologías de análisis inter y transdisciplinares.

Asimismo, ha permitido entrar en contacto con instituciones como la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), con el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), con la Asociación de Estudios del Caribe (Caribbean Studies Association), entre otras entidades de alcance internacional que han ayudado a

proyectar las motivaciones e instancias que dieron origen a la serie de publicaciones que se inician con este texto que el lector tiene en sus manos.

Esperamos que el legado del Congreso Transdisciplinar del Caribe, realizado ya en cuatro ocasiones consecutivas desde 2012 hasta 2018, continúe fortaleciendo el diálogo entre profesores, investigadores, estudiantes y entre personas interesadas de diversos lugares del mundo en profundizar en las ideas de lo que ya se llama con solidez pensamiento latinoamericano.

Solo resta decir que el verdadero punto de continuación de este trabajo opera a partir de nuestra propia consciencia, construyendo el acto decolonial con la creación de nuevas ideas y teorías, pero sobre todo con el ejemplo; emancipando las relaciones humanas de toda forma de poder de dominación, edificando la utopía posible del imperio de la cooperación y la solidaridad.

Anexos

Consejo Consultivo Interuniversitario del Congreso Transdisciplinar del Caribe

- Pedro José Ortega* Instituto Global de Altos Estudios en Ciencias Sociales (IGLOBAL)
- Josefina Pepín* Universidad Pedro Henríquez Ureña (UNPHU)
- Kiero Guerra* Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra (PUCMM)
- Jeannette Chaljub* Universidad del Caribe (UNICARIBE)
- Francisco D'Oleo* Universidad Acción Pro-Educación y Cultura (UNAPEC)
- Jesús Díaz* Universidad Autónoma de Santo Domingo (UASD)
- Magdalena Cruz* Universidad Abierta para Adultos (UAPA)
- Francisco Cruz* Universidad Católica de Santo Domingo (UCSD)
- Esteban Tiburcio* Universidad Tecnológica del Cibao (UTECO)
- Ana Esther Espinal* Instituto Superior para la Defensa (INSUDES)

**Asistentes de investigación y de edición del Instituto Global
de Altos Estudios en Ciencias Sociales**

Gelimer Romero
Gerald Miranda
Ilenia Encarnación
Jilbert Cabral
Juan Daniel Encarnación
Luz Sandra Etienne
Richard Carmona

Sobre los autores y autoras

Pedro José Ortega es doctor en Filosofía de la Universidad Paris VIII-Vincennes Saint Denis. Actualmente es Postdoctoral Fellow CUNY Dominican Studies Institute Archives and Library y profesor de Economía Política, Historia del Pensamiento Económico y de Método Científico de la Escuela de Economía de la Universidad Autónoma de Santo Domingo. Creó el Congreso Transdisciplinar del Caribe y fue su coordinador en 2012, 2014, 2016 y 2018. Sus investigaciones se enfocan en la filosofía y el pensamiento social y político latinoamericano y caribeño, con especial interés en la República Dominicana. Editó y publicó la obra completa de Enerio Rodríguez bajo el título *Dissertationes Aenerianae: Disertaciones de Enerio sobre temas diversos* (2018).

Leopoldo Artilés Gil es doctor en Sociología del programa Estudios Comparados de Discurso y Sociedad del Departamento de Estudios Culturales y Literatura Comparada de la Universidad de Minnesota. Es profesor y coordinador de la Cátedra de Sociología Especializada de la Escuela de Sociología de la Universidad Autónoma de Santo Domingo. Ha realizado diversas publicaciones en las áreas de sociología política, teoría del discurso y movimientos sociales. Publicó *el texto Movimientos sociales dominicanos: Identidad y dilemas* (1990).

Carolina Armenteros es doctora en Historia por la Universidad de Cambridge. Directora del Centro de Estudios Europeos de la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra, ha sido profesora e investigadora en la Universidad de Cambridge, la Universidad de Paris III Sorbonne Nouvelle, la American University of Paris, la Universidad de Groningen y el Instituto de Altos Estudios en Ciencias Sociales (IGlobal). Autora de *La idea francesa de la historia: Joseph de Maistre y sus herederos, 1753-1821* (2018).

Delia Blanco es profesora de lenguas modernas con concentración en la enseñanza de francés a hispanoparlantes. Ha impartido cursos en diversas universidades como la Universidad Autónoma de Santo Domingo (UASD) y la Alianza Francesa en la República Dominicana. Su obra crítica recorre géneros y temáticas diversas que van de la plástica, la danza, el arte performativo, la poesía y la narrativa, destacando en su trabajo un reposado abordaje del Caribe, en cuanto temas como la raza, el género y valores como la libertad de expresión y el imperativo de justicia social. Por más de cuatro décadas, Blanco ha sido columnista de importantes diarios de circulación nacional en la República Dominicana.

Edelyn Dorismond es doctor en Filosofía de la Universidad Paris VIII-Vincennes Saint Denis. Es codirector de la revista Recherches Haïtiano-Antillaises, vicepresidente del Centre de Recherches Normes, Échanges et Langage (CRENEL), del Laboratoire de Langues, Discours et Représentations (LADIREP), del Departamento de Filosofía de la Universidad de París 8. Fue Director de Programa en el Colegio Internacional de Filosofía, y actualmente es profesor en la Universidad Estatal de Haití (Campus Henry Christophe). Hay publicado diversas obras individuales y colectivas, entre ellas *La era del mestizaje. Variations sur la créolisation : politique, éthique et philosophie de la diversalité* (2013) y *Memoria e historia. L'expérience postcoloniale haïtienne. Hommage à Michel-Rolph Trouillot* (2020).

Éder Lira de Souza Leão es doctor en Sociología y economista. Actualmente es profesor del Departamento de Ciencias del Consumo de la Universidad Federal Rural de Pernambuco (DCC-UFRPE), coordinador del proyecto HubPratiCCo sobre Prácticas del Consumo, coordinador del proyecto Incubatec del Instituto de esta entidad académica, y dirige la Secretaría Editorial de la Revista de Estudios Anti-Utilitarios y Post-Coloniales (REALIS). Ha publicado diversos artículos en las áreas de economía y sociología rural. Es coautor del texto *Guía sobre post-desarrollo y nuevos horizontes utópicos* (2014).

Fernando I. Ferrán es doctor en Filosofía por la Universidad de Lovaina y magister en Antropología por la Universidad de Loyola en Chicago, EE. UU. Actualmente es profesor e investigador de la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra (PUCMM), donde también es Director del Centro de Estudios Económicos y Sociales y Políticos Padre José Luis Alemán y coordinador de la Unidad de Estudios de Haití. Ha publicado numerosos ensayos y libros sobre la realidad dominicana y caribeña. Su última obra, *Los herederos del ADN cultural del dominicano*, recibió el Premio Nacional de Ensayo Pedro Henríquez Ureña, otorgado por el Ministerio de Cultura de la República Dominicana.

Fred Reno es profesor de Ciencias Políticas en la Universidad de las Indias Occidentales. Doctor en Ciencias Políticas por la Universidad de París 1 Panthéon-Sorbonne. Director de la Maestría en Ciencias Políticas de la Universidad de West Indies. Subdirector del Laboratorio de Ciencias Sociales del Caribe UMR/CNRS. Su trabajo anterior se centra en la criollización de la política, el análisis comparativo de las instituciones políticas y la identidad en el Caribe. Sus últimos libros se han centrado en la movilización social en las Indias Occidentales, la transgresión de fronteras y la recomposición de espacios en el Caribe y en la Nueva Cultura Política del Caribe. Recientemente publicó un capítulo de libro titulado “Dependencia consentida: la paradoja de Guadalupe”.

Jean-Claude William † fue profesor emérito de la Universidad de las Antillas y Guyana, institución en la cual sirvió como su presidente (1994-1999), como decano de la Facultad de Derecho y Economía de Martinica-Guyane (1985-1989), y director del Centro de Investigación sobre Autoridades Locales del Caribe (1989-1994) y como profesor de ciencias políticas y jurídicas. Su trabajo se centró en el Caribe abarcando la historia de las ideas, las instituciones políticas y las identidades culturales, los procesos históricos y las independencias francesas en el Caribe. Recordamos también sus excepcionales cualidades como pedagogo y como excelente comunicador del conocimiento científico en medios de comunicación masiva. Fue autor de la tesis *Compère Lapin et Compère Mulet*.

Marcos de Araújo Silva es doctor en Antropología social de la Universidad Federal de Pernambuco (UFPE), con un postdoctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Barcelona. Ha sido investigador visitante en universidades de Estados Unidos, Europa y Asia. Actualmente es investigador asociado del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), del Centro en Red de investigación en Antropología (CRIA), en Portugal e investigador visitante de la Universidad de Navarra, España. En 2017 fue consultor para temas étnico-raciales y educación en Latinoamérica para la UNESCO. Ha hecho investigaciones empíricas en países de cuatro continentes y ha publicado libros, capítulos de libros y artículos científicos en más de doce países.

Michaeline Crichlow es doctora en Sociología y actualmente profesora del Departamento de Estudios Africanos y Africanos americanos del Trinity College of Arts & Sciences de la Universidad de Duke. Como especialista en estudios del Caribe globalizado, sus investigaciones examinan los conceptos de ciudadanía, nacionalismo y desarrollo, principalmente referidos a regiones del Atlántico y el Pacífico. Explora cómo los reclamos de las poblaciones consideradas diaspóricas hacen a los Estados y cómo estos reconfiguran sus

comunidades y prácticas socioculturales en general. Ha publicado los libros *Negotiating Caribbean Freedom: Peasants and the State in Development* (2005), y *Globalization and the Post-Creole Imagination* (2009), con Patricia Northover.

Nadia Yala Kisukidi inició estudios de filosofía en la Universidad Charles de Gaulle en Lille con Frédéric Worms en 1998 y obtuvo el doctorado en 2010, con su tesis *L'humanité créatrice: Essai sur la signification esthétique et politique de la métaphysique de Bergson*. Fue publicada por el Centro Nacional de Investigaciones Científicas (CNRS, por sus siglas en francés) en 2013. Ha impartido cursos en diversas universidades como la Universidad de Ginebra, la Academia Holandesa Jan van Eyck en Maastricht y diversas universidades francesas como la Universidad Paris VIII-Vincennes Saint Denis, donde es profesora. Sus trabajos abarcan la filosofía de la religión y de la cultura con especial atención en las filosofías africanas, la ética y la política.

Paulo Henrique Martins es doctor en Sociología por la Universidad de París I, Panthéon-Sorbonne (1997-1981), con posdoctorado en el London School of Economics and Political Science (LSI) (1995) y en la Universidad de París-Nanterre (2001) y actualmente es profesor de Sociología en la Universidad Federal de Pernambuco (UFPE) e investigador del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq-Brasil). Fue presidente de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS) durante el período 2011-2013 y director de la Asociación Brasileña de Sociología durante 2003-2005. Es fundador y director del Instituto de América Latina de la UFPE. Recibió el premio Florestan Fernandes en 2019. Su obra más reciente es *Critical Theory of Coloniality* publicada en 2022 bajo el sello editorial de Routledge Press.

Patrice Vermeren es profesor emérito del Departamento de Filosofía de la Universidad Paris VIII-Vincennes Saint Denis. Es investigador miembro del Laboratorio de estudios e investigaciones

sobre la lógica contemporánea de la filosofía (LLCP), del Grupo Estética, Representaciones, Saber, y del Grupo de Estudio sobre las Representaciones de lo Social asociado al CNRS. Ha dirigido proyectos de publicación y difusión del conocimiento en diversos países como Brasil, Colombia, Chile, República Dominicana y Haití, entre otros. Ha publicado numerosos artículos en revistas académicas de filosofía y ciencias sociales, así como obras colectivas e individuales, en las cuales cuenta *Victor Cousin: Le jeu de la philosophie et de l'états* (1985) y *Penser contre: essais sur la philosophie critique de Miguel Abensour* (2019).

Patricia Northover es economista del desarrollo. Actualmente es Senior Fellow del Sir Arthur Lewis Institute of Social and Economic Studies (SALISES), de The University of the West Indies, (UWI) Mona. Es graduada de la Universidad de Cambridge y de la Universidad de las Antillas (UWI). Es autora y coautora de varios artículos y volúmenes editados sobre filosofía de la economía, estudios críticos del desarrollo, crecimiento caribeño y dinámica cultural, negritud global, cambio climático y desarrollo rural. Ha publicado con Michaeline Crichlow, *Globalization and the Post-Creole Imagination: Notes on Fleeing the Plantation* (2009) y es coeditora de *Race and Rurality in the Global Economy* (2018).

Stéphane Douailler es profesor emérito del Departamento de Filosofía de la Universidad Paris VIII-Vincennes Saint Denis. Es investigador miembro del Laboratorio de estudios e investigaciones sobre la lógica contemporánea de la filosofía (LLCP), del Grupo Estética, Representaciones, Saber, y del Grupo de Estudio sobre las Representaciones de lo Social asociado al CNRS. Ha dirigido proyectos de publicación y difusión del conocimiento en diversos países como Brasil, Colombia, Chile, República Dominicana y Haití, entre otros. Ha publicado numerosos artículos en revistas académicas de filosofía y ciencias sociales, así como obras colectivas e individuales,

en las cuales cuenta *Le philosophe et le grand nombre: Politique du texte en Fuit*.

Luz María Lozano Suárez es doctora en filosofía por la Universidad Paris VIII-Vincennes Saint Denis. Actualmente es profesora de la Universidad del Atlántico, Barranquilla, Colombia. Pertenece al Laboratoire Logiques Contemporaines de la Philosophie (LLCP). Ha participado diversos espacios de reflexión crítica y de difusión del pensamiento filosófico, al mismo tiempo que ha publicado artículos en revistas académicas como “Michel Foucault et Emmanuel Levinas dans le projet de la Philosophie de la Liberation d’ Enrique Dussel: le sujet-victime et la raison strategique”, “Constitución del sujeto ético en Michel Foucault: Subjetivación y de-dubjetivación” y “Reparación psicosocial de las víctimas del conflicto armado en Colombia y gubernamentalidad neoliberal”.

Walter Mignolo es doctor en Literatura con concentración en Semiótica y teoría literaria de L’École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, en Paris, Francia. Actualmente es William H. Wannamaker Professor of Romance Studies del Programa de Literatura de la Universidad de Duke, donde también enseña Literatura y Antropología cultural. Además, es investigador permanente de la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito, Ecuador. Es director del Center for Global Studies and the Humanities. Sus libros se han sido publicados en diversos idiomas. Entre sus principales obras cuentan *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization* (2003) y *The Politics of Decolonial Investigations* (2021).

Varenka Bello comenzó sus estudios en Filosofía en la Universidad Veracruzana para finalizarlos en la Universidad Paris 1 Panthéon-Sorbonne, donde obtuvo el grado de máster en Estética y Estudios Culturales. Actualmente realiza el doctorado en Artes y Ciencias del Arte en la misma institución, enfocando su interés hacia la expresión de los estados modificados de consciencia en las artes.

DECOLONIALIDAD, EMANCIPACIÓN Y UTOPIÁS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Este libro es una antología que reúne textos de diferentes autores que están unidos por un oficio crítico que intenta modificar el sistema económico, político y social de una época que multiplica las formas de desigualdad, de exclusión y de injusticia. Los diferentes trabajos ponen de manifiesto el interés transformador del pensamiento social latinoamericano, mostrando tres pilares fundamentales: desmontar el andamiaje eurocéntrico de las ciencias sociales, redefinir lo universal y dotarlo de un sentido inclusivo y replantear la utopía como un puente posible entre el presente y el futuro.

