

PLÉYADE

REVISTA DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

número 21 | enero-junio 2018

online issn 0719-3696 / issn 0718-655x

INTRODUCCIÓN

Damián Gálvez González
Verónica López Nájera

Estudios poscoloniales: genealogías latinoamericanas.

Introducción

Postcolonial Studies: Latin American Genealogies.

Introduction

ARTÍCULOS

Ramón Grosfoguel

La compleja relación entre modernidad y capitalismo: una visión descolonial

The Complex Relationship between Modernity and Capitalism: a Decolonial Vision

Claudia Zapata Silva

El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina

The Decolonial Turn. Critical Considerations from Latin America

Alejandro de Oto

A propósito de Frantz Fanon. Cuerpos coloniales y representación

On Frantz Fanon. Colonial Bodies and Representation

Christian Soazo Ahumada

Espacio colonial y aesthesis soberana: praxis decolonial desde la experiencia vivida del negro según Fanon

Colonial Space and Sovereign Aesthesis: Decolonial Praxis from the Black's Lived

Experience by Fanon

Karina Bidaseca

Etnografías feministas posheroicas. La lengua subalterna subversiva de las etnógrafas del Sur

Post-Heroic Feminist Ethnographies. The Subaltern, Subversive Language of Southern

Ethnographers

José Gandarilla

Notas sobre la construcción de un instrumento intelectual.

El “colonialismo interno” en la obra de Pablo González Casanova

Notes on the Construction of an Intellectual Instrument. “Internal Colonialism” in the Work of Pablo González Casanova

ENTREVISTA

Enrique Dussel

Nicolás Del Valle Orellana

Crítica desde América Latina: filosofía, política y modernidad

Criticism from Latin America: Philosophy, Politics and Modernity

RESEÑA

Roberto Almanza Hernández

Felix Valdés García, coord. *Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo [West Indies, Antillas Francesas y Antillas Holandesas]*.

Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2017.

605 pp. ISBN 9789877222531

El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina¹

*Claudia Zapata Silva*²

UNIVERSIDAD DE CHILE

Recibido: 28 de octubre de 2017

Aceptado: 29 de noviembre de 2017

Resumen

El presente artículo da cuenta de las críticas que han surgido desde algunos países latinoamericanos al grupo Modernidad-Colonialidad, la expresión más visible de una corriente teórica que en la actualidad ha consolidado su influencia en los circuitos académicos. Se afirma que ese protagonismo, junto a factores como el de la mayor posibilidad de circulación de las publicaciones elaboradas en las academias metropolitanas (en este caso estadounidense), explican la menor repercusión que hasta ahora han tenido estas críticas latinoamericanas. Se coloca especial énfasis en los cuestionamientos formulados por autoras que desde la perspectiva del por ellos denominado “giro decolonial” cumplirían con criterios de subalternidad respecto de la modernidad y de occidente: Silvia Rivera Cusicanqui (Bolivia), Ochy Curiel (República Dominicana) y Aura Cumes (Guatemala).

Palabras clave

Giro decolonial, Subalternidad, Intelectuales indígenas, Intelectuales afrodescendientes.

¹ Este artículo presenta resultados del proyecto FONDECYT N° 1150482 “Representaciones de la diferencia y propuestas sobre diversidad cultural en la escritura de autores afrodescendientes e indígenas en América Latina a partir de 1950”, dirigido por la autora.

² Directora del Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad de Chile (Santiago, Chile). Correo electrónico: claudia_zcl@uchile.cl

The Decolonial Turn. Critical Considerations from Latin America

Abstract

This article sheds light on the criticism developed in Latin America towards the Modernity/Coloniality group, the most visible expression of a theoretical trend that has established itself as very influential in academic circles. This relevance –and other factors like the greater circulation of the academic literature published by metropolitan universities (in this case the ones based in the United States of America)– accounts for the lesser impact achieved by the criticism formulated in Latin America. The article emphasizes the questioning of the Modernity-Coloniality paradigm by female authors who, from the perspective of the “decolonial turn”, would be described as subalterns with regard to Modernity and the West: Silvia Rivera Cusicanqui (Bolivia), Ochy Curiel (Dominican Republic) y Aura Cumes (Guatemala).

Keywords

Decolonial Turn, Subalternity, Indigenous Intellectuals, Afrodescendant Intellectuals.

Introducción

Este artículo trata sobre el campo de las apropiaciones latinoamericanas de los estudios poscoloniales que surgieron en la academia estadounidense a fines de los años setenta. Esos estudios poscoloniales tienen como protagonistas a autores con instalación académica que proceden de excolonias (del Imperio Británico principalmente) y cuyos proyectos críticos giran en torno a la pregunta por las huellas coloniales en sociedades colonizadas (como es el caso de Palestina) o de descolonización reciente (India, Egipto, entre otras). Hoy se reconoce un corpus clásico de autores poscoloniales, entre los que destacan el palestino Edward W. Said y los bengalíes Gayatri Ch. Spivak y Homi Bhabha. Con notables diferencias entre ellos, es posible reconocer una especificidad en esta corriente de estudios poscoloniales respecto de una preocupación por las secuelas del colonialismo que es de larga data, considerando que se ha mantenido en la escena teórica a lo largo del siglo xx (y probablemente desde antes), aunque en otros períodos más vinculada a los debates políticos (con movimientos de liberación nacional de telón de fondo) que a campos formales de estudio. Esta especificidad radica, a trazo grueso, en la instalación académica de sus exponentes, en una intervención pública realizada fundamentalmente a través de una escritura teórica y en el hecho de compartir, con variaciones, un sustrato teórico postmoderno³.

Algunos de los autores latinoamericanos instalados en la academia estadounidense acusaron recibo de estas provocaciones teóricas, estableciendo un diálogo productivo con sus aportes, del cual surgieron corrientes que desarrollaron agendas propias. Esa autonomía respecto de los estudios poscoloniales se demuestra en la discusión misma del término “poscolonial” y del marco interpretativo que ofrecían autores como Said, Spivak y Bhabha. Esa discusión estaba presidida por la cuestión de la pertinencia de ese proyecto para interpretar la historia y la cultura de nuestro continente. De allí que en este artículo haga mención a un campo de apropiaciones más que a la existencia de unos estudios poscoloniales latinoamericanos propiamente tal, en primer lugar, porque la categoría “poscolonial” será utilizada siempre con muchas precauciones y advertencias sobre la necesidad de leer una especificidad histórica que escapa a los contextos que dieron origen a los trabajos de los autores palestinos e indios que componen el corpus clásico. En segundo lugar, porque la

³ Quien más se escapa de esta última característica es el autor más prolífico de la corriente: el palestino Edward Said, en cuya producción se observa un interesante desplazamiento teórico-político que lo llevó a modificar sus referentes, como lo hemos hecho notar en otras publicaciones, llamando la atención sobre su confesado desplazamiento de Michel Foucault a favor del martiniqueño-argelino Frantz Fanon, el teórico más connotado de los movimientos de liberación nacional de los años cincuenta y sesenta del siglo pasado. Ver Grínor Rojo, Alicia Salomone y Claudia Zapata, *Postcolonialidad y nación* (Santiago de Chile: Lom ediciones, 2003).

denominación “América Latina” también va a ser una categoría problemática para el conjunto de estos autores.

Lo que ha surgido de estas apropiaciones son varias corrientes o iniciativas de articulación desde comienzos de los años noventa, impidiendo denominarlas con un solo nombre. Sin embargo, es posible identificar una red de autores más o menos estable que ha mantenido preocupaciones centrales, entre ellas: la crítica a la modernidad y a occidente, de lo cual se deriva una crítica también lapidaria hacia los estados nacionales, configuraciones de poder que son contrastadas con la historia, la cultura y los saberes de sectores subalternos que se van a constituir en su referente fundamental. Este esfuerzo ha tenido distintos momentos y ha dado lugar a iniciativas colectivas (sin duda una de sus fortalezas), entre las cuales destacan el extinto Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos, la Colonialidad del Saber y el Grupo Modernidad-Colonialidad. Esta tendencia a los esfuerzos colectivos y la compenetración entre quienes los han impulsado (es impresionante observar cómo se reconocen y citan, a tal punto de conformar una red que se antoja bastante endogámica⁴) ha sido uno de los factores que explican su gran visibilidad en la escena teórica, el otro factor que ha sido también mencionado para explicar su influencia es el hecho de que la academia estadounidense tiene una posibilidad mayor de circulación, legitimación e incidencia.

Desde hace algunos años adquirió preponderancia, dada su continuidad y consolidación en el tiempo, la red o grupo Modernidad-Colonialidad, subsumiendo de algún modo las iniciativas anteriores. Su presencia se ha consolidado en los espacios académicos, alcanzando influencia a nivel de los debates, con una nomenclatura en la que destaca el concepto de colonialidad y su consecuente opción crítica: la decolonialidad. Esto se aprecia en espacios centrales de la vida académica, como los congresos, coloquios, revistas e incluso programas de estudio de pregrado y postgrado que suscriben la llamada perspectiva de la decolonialidad y especialmente la conformación de redes institucionales que implican la circulación de sus exponentes y nuevos esfuerzos editoriales que aportan a esa consolidación.

Es así como desde fines de los noventa y comienzos de los 2000 asistimos a un protagonismo indiscutible del grupo Modernidad-Colonialidad, alcanzando niveles de influencia –especialmente entre jóvenes estudiantes de postgrado deseosos de conocer la última novedad teórica, sobre todo si esta adquiere visos de radicalidad política, como es el caso– que explican en alguna medida la poca notoriedad que tuvieron las críticas que, aunque escasas, surgieron en igual período. Sin embargo, en los últimos años se han producido novedades importantes en esta crítica, principalmente el hecho de que esta ha sido formulada por mujeres con

⁴ Walter Mignolo, John Beverley, Fernando Coronil, Nelson Maldonado-Torres, Arturo Escobar, Santiago Castro-Gómez, Javier Sanjinés, Ramón Grosfoguel, Aníbal Quijano y Enrique Dussel, son algunos de los nombres que se repiten.

trayectoria intelectual y política que residen en países de la región, que forman parte de sociedades racializadas y que poseen un fuerte vínculo con movimientos sociales. Se trata de sujetas que responderían a los criterios de selección de esta corriente para ser nombradas como subalternas (y, por ende, depositarias de grados diferentes de otredad cultural). Me refiero a autoras como Silvia Rivera Cusicanqui (Bolivia), Ochy Curiel (República Dominicana) y Aura Cumes (Guatemala).

De lo dicho hasta aquí, se desprende que la expresión “consideraciones críticas” utilizada en el título de este artículo se puede utilizar en un doble sentido: de estas corrientes respecto de los estudios poscoloniales propiamente tales, y de otros autores y autoras para quienes la crítica al colonialismo es central en sus proyectos intelectuales, pero que sin embargo no se reconocen en estas perspectivas que hoy dominan la escena, principalmente las del grupo Modernidad-Colonialidad, que es el que está más vigente y en el cual se sedimentan las iniciativas anteriores. El artículo que el lector y la lectora tiene entre sus manos se concentra en este último movimiento crítico.

Alcances críticos desde América Latina

El giro decolonial, como cualquier corriente teórica, puede ser aceptable o debatible de acuerdo con la perspectiva de quien recibe. Sin embargo, cabe reconocer que para quienes nos situamos en la vereda crítica, más molesto que la corriente misma (desacuerdos pueden existir con ella o con otras propuestas, no es el punto) es ese acaparamiento de la escena que la ha hecho insoslayable y, sobre todo, la recepción irreflexiva (de la cual probablemente no se puede inculpar a los autores de esta corriente), que repite hasta el hartazgo palabras comodines que suelen cerrar más que abrir el análisis. Es cosa de mirar los programas de algunos congresos y algunas revistas especializadas para constatar que todo puede llegar a ser colonialidad o decolonial, sin que nadie se tome la molestia de explicar por qué. El hecho es que la mencionada corriente ha logrado canalizar las críticas a la modernidad en el continente, un debate anterior que parece subsumirse en la opción decolonial y, sobre todo, llenar las expectativas de crítica radical que mantienen ciertos auditorios académicos.

También forma parte de esta recepción compleja el hecho de que parece entenderse que la crítica al colonialismo y al eurocentrismo constituirían una novedad en el continente. Una cuestión en la que tal vez sí cabe responsabilizar a los exponentes del giro decolonial, en cuyos trabajos no se exhibe un conocimiento acabado del campo de pensamiento crítico que ha surgido en América Latina durante los siglos XIX y XX, pese a lo cual suelen formular hipótesis de envergadura (y por lo general descalificadoras, al rotular prácticamente todo lo anterior como

convencional, probablemente de ahí venga aquello de “giro”, que podría entenderse como una forma de autorrepresentación intelectual).

En algunas ocasiones se reconocen autores de otros períodos (no trayectorias ni campos), por ejemplo, cuando ven en figuras de mediados del siglo xx los antecedentes de su proyecto. Esto ha ocurrido principalmente con Frantz Fanon, el teórico más importante del período de los movimientos de liberación nacional⁵, cuyo proyecto intelectual y político, estimo yo, no es acogido en su totalidad, sino segmentado en función de este intento de genealogía (eso explica que no se lo lea como un revolucionario que combatió el colonialismo, sino como un autor que sentaría las bases de la crítica poscolonial contemporánea⁶). Otras figuras también han sido retomadas en este sentido: algo de Mariátegui, algo de Silvia Rivera Cusicanqui y más actualmente algo de Fausto Reinaga.

Walter Dignolo, probablemente el autor más emblemático de esta corriente por el reconocimiento que posee entre sus pares y por tratarse del más referido, menciona algo de esta trayectoria crítica precedente en un texto que es importante para los efectos de este artículo: “El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui”, del año 2002, donde ofrece una lectura que la comprende como continuidad moderno-colonial (como se dirá más adelante, uno de los aspectos que ha despertado críticas es esa correspondencia entre modernidad y colonialismo). Este artículo permite también graficar cómo, a partir de esa interpretación, se postula que el grupo Modernidad-Colonialidad constituiría una ruptura con esa tradición, que pese a contar con figuras críticas, no lograría zafarse de ese paradigma moderno (y por lo tanto colonial, como se dijo que ellos asumen). Desde esta perspectiva, toda la crítica anterior latinoamericana – bien al colonialismo clásico, bien a las continuidades coloniales –, tanto en el ámbito intelectual como en el de la militancia política, se habrían aventurado poco hacia la descolonización de los saberes, que es la dimensión que importa al mencionado grupo. En el mismo texto, Dignolo sostiene que Fanon habría hecho algunos avances en ese sentido, en una época en que los movimientos de liberación nacional

⁵ A modo de ejemplo, ver los trabajos de Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres y Walter Dignolo en la reedición que el 2009 hiciera la editorial Akal de *Piel negra, máscaras blancas*, el libro que Fanon publicó en 1952 y que hoy constituye un clásico de la relación entre identidad, colonialismo y racismo.

⁶ Hace algunos años publicamos un volumen que revisita la obra de Frantz Fanon, retomando aquellas dimensiones de su pensamiento tan invisibilizadas hoy en día: su marxismo heterodoxo, su nacionalismo crítico de los etnicismos, su modernidad periférica, su profundo humanismo, su concepción de la diferencia y, por cierto, su militancia revolucionaria. Ver Elena Oliva, Lucía Stecher y Claudia Zapata eds., *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo xx* (Buenos Aires: Ediciones Corregidor, 2013).

habrían combatido el colonialismo en sus aspectos políticos y económicos, pero que habrían descuidado la descolonización intelectual⁷.

En esta interpretación, la verdadera ruptura habría comenzado en la segunda mitad del siglo xx, con proyectos intelectuales como el Grupo de Estudios Subalternos de la India (un referente permanente de esta corriente, heredada de la recepción entusiasta que hicieron los críticos poscoloniales en Estados Unidos, principalmente Spivak), la obra de Édouard Glissant en el Caribe francófono y Silvia Rivera Cusicanqui desde la sociología y la región andina⁸.

Un axioma compartido por estos autores es que ese giro decolonial o descolonización del saber, vendría especialmente de todo aquello que es exterior (o que se asume exterior) a la modernidad y que ha sido descalificado por esta. De ahí que sus referentes principales sean los denominados “sectores subalternos”, que no sólo serían los excluidos por los sectores hegemónicos, sino además (o fundamentalmente) los depositarios de lógicas no modernas, en lo que yo identifico como un énfasis culturalista que explicaría el que los sectores indígenas y afrodescendientes ocupen un lugar relevante en la bibliografía que produce este movimiento (o más bien sus epistemologías y cosmovisiones)⁹.

Por cierto, esta epistemologización del debate en torno a la cuestión colonial también puede ser comprendida como el signo de un alejamiento de esta concepción de subalternidad respecto de su original formulación gramsciana¹⁰. Veo en ello

⁷ No puedo evitar la relación de perplejidad cada vez que escucho o leo este tipo de afirmaciones, pues la crítica anticolonial que se observa como una de las líneas consistentes en el pensamiento crítico latinoamericano del siglo xx ha tenido como uno de sus tópicos preferentes la cuestión de la cultura, la crítica a la imposición de modelos metropolitanos y la función del intelectual. Como obviar esa dimensión en la obra de José Martí o José Carlos Mariátegui, por mencionar sólo algunos ejemplos, o de autores que provienen de sectores racializados, como Aimé Césaire, George Lamming y Fausto Reinaga. Es más, en un artículo que escribí recientemente junto a mi colega Elena Oliva, observamos que los intelectuales, escritores y activistas afrodescendientes de la América Latina, reunidos en tres congresos continentales (los Congresos de las Culturas Negras de las Américas: 1977 en Cali, 1980 en Ciudad de Panamá y 1982 en São Paulo), dieron absoluta prioridad a esta dimensión de la problemática colonial, en expresa articulación con una acción política transformadora de las estructuras sociales, entendiéndolo que sin esta última la “descolonización del saber” –para ponerlo en términos decoloniales– carecía de sentido o tendría un alcance menor en cuanto al mejoramiento de la calidad de vida de las personas afrodescendientes, que junto a los indígenas, continúan exhibiendo los mayores índices de pobreza en el continente. Claudia Zapata y Elena Oliva, “La segunda reunión de Barbados y el primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas: horizontes compartidos entre indígenas y afrodescendientes de América Latina”, 2018 (inédito).

⁸ Walter Mignolo, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial* (Barcelona: Editorial Gedisa, 2007).

⁹ *Ibidem*; John Beverley, *Subalternidad y representación* (Madrid: Editorial Iberoamericana, 2004); Javier Sanjinés, *El espejismo del mestizaje* (La Paz: Instituto Francés de Asuntos Andinos-Embajada de Francia, 2005).

¹⁰ Los subalternos de esta corriente no luchan por la hegemonía al interior de una sociedad como planteaba Antonio Gramsci, pues su poder o “potencial” parece residir en esa condición

el peso de una época: la de los años noventa y el creciente poderío económico y militar de los Estados Unidos. Un momento en que se diluye el entusiasmo por la transformación radical de la sociedad y los movimientos que lucharon por ella, lo que en los movimientos de liberación nacional –y especialmente en su cumbre teórica que fue *Los condenados de la tierra*, el testamento político de Fanon–, aparecía como una lucha que combatía todas las dimensiones del colonialismo: la política, la económica, la social, la identitaria y la cultural.

Críticas de este tenor y otras bastante mejor argumentadas desde ámbitos como la filosofía y la teoría de la cultura, fueron surgiendo a medida que esta corriente adquiría protagonismo. Las que yo conozco a nivel de publicaciones datan de fines de los años noventa y entre ellas se pueden distinguir algunas de carácter general, que nos sitúan en un debate mayor sobre el auge de los enfoques postestructuralistas y postmodernos en el ámbito de las Humanidades y las Ciencias Sociales, en el marco del cual se han hecho menciones a los estudios poscoloniales y sus derivas latinoamericanas; y otras de carácter más específico, que dirigen su artillería crítica hacia esta expresión que hoy es más visible del grupo Modernidad-Colonialidad.

De todas formas, cabe preguntarse por la menor repercusión de estos trabajos. Influye por cierto el que se trate de gestos esporádicos y más bien solitarios. También es probable que exista poco interés en destinar tiempo a esa discusión. Como sea, no son muchas las voces que se han alzado cuestionando a este conjunto de autores, esto mientras crecía la influencia del grupo Modernidad-Colonialidad, sumando nuevos participantes, por ejemplo, la aparición del llamado feminismo decolonial, donde son reconocibles las figuras interesantes de María Lugones, Rita Segato y Yuderlys Espinoza, autoras que han introducido importantes matices, entre ellos, el de una conexión más explícita con el campo de la política. Esto implicó una mayor heterogeneidad entre el conjunto de autores que se pueden identificar con esta corriente, tanto a nivel de posturas teóricas como de instalación institucional (o no instalación institucional, como es el caso de algunas feministas decoloniales), o en aspectos que nunca son menores, como el lugar desde el cual se produce y publica, el idioma en el cual se escribe, etcétera.

De todas formas, cabe consignar que importantes variaciones en el contexto latinoamericano son relevantes a la hora de reconocer una mayor posibilidad de formular esos alcances críticos y a su vez que estos sean más conocidos. Al respecto,

de otredad cultural que los coloca en el borde o derechamente fuera del terreno donde se libran esas luchas, las cuales requieren de códigos compartidos. Esta ausencia de las luchas concretas por el poder explica, a mi juicio, la imposibilidad de plantearse el problema de la relación compleja que ha existido y que existe entre los pueblos oprimidos y el ideario moderno, no sólo en América Latina, sino en el conjunto del otrora llamado “tercer mundo”. Por cierto, también existe una larga tradición crítica en torno a ese nudo histórico, en la que destacan títulos tan decisivos como *Los jacobinos negros*, de C.R.L James, un libro ya clásico de 1938.

se puede mencionar la consolidación del proyecto bolivariano en Venezuela, que alcanzó un peso gravitante en la región hasta la desaparición de su líder Hugo Chávez. También la influencia política cada vez más grande de un poderoso movimiento indígena en Ecuador, y a la construcción de una hegemonía indígena en Bolivia, donde algunos sectores del movimiento indígena acceden al gobierno (en el Parlamento ya estaban) a través de una alianza política que los vinculó con otros sectores de la izquierda boliviana, de la cual surgió el Movimiento al Socialismo (MAS).

Estos hechos, entre otros, pusieron a prueba los postulados decoloniales, que se mostraron insuficientes para explicar estos desplazamientos tan sustantivos con respecto a lo que ellos consideraban las claves del conflicto histórico del continente. Sobre todo, esas teorizaciones quedaron desfasadas del curso que tomaron las “subalternidades” latinoamericanas, las que lejos de expresar una otredad cultural y política radical (en los términos que estos autores postulan), se embarcaron, a modo de movimientos, en la lucha por el poder político, poniendo en valor categorías que estas corrientes teóricas habían sepultado, como estado, gobierno, nación, partidos políticos, izquierda e, incluso, socialismo. Un ejemplo de lo difícil que ha sido este contexto para los exponentes de esta red, es que uno de sus miembros más connotados, John Beverley, publicó un libro que buscaba hacer calzar estos “desplazamientos” de la por él llamada subalternidad latinoamericana. El libro en cuestión se llamó *La interrupción del subalterno*¹¹ y en él se intenta explicar, entre otras cosas, el que un indígena ocupe en la actualidad la Presidencia de Bolivia.

Cómo no reconocer entonces el valor de las críticas que fueron formuladas en momentos menos propicios, y que tenían como punto de partida, fundamentalmente, una incomodidad con las derivas políticas de las afirmaciones centrales de los estudios decoloniales. Las más interesantes han surgido, a mi parecer, desde el sur del continente, principalmente Argentina y Bolivia. Entre los que me parecen particularmente sugerentes, en el sentido de promover un debate de calidad sobre esta oleada teórica procedente de las universidades estadounidenses, están algunas aproximaciones de carácter general respecto de los estudios culturales de sustrato postestructuralista y postmoderno, de los cuales se desprenden los estudios poscoloniales. Trabajos que apuntan a la matriz teórica que sustenta el giro decolonial que aquí nos ocupa. Por ejemplo, está el trabajo crítico del argentino Eduardo Grüner, quien en 1998 señalaba que

el último y más interesante desarrollo de los Estudios Culturales –la corriente de la llamada ‘teoría poscolonial’ de Edward Said, Homi Bhabha, G. Chakravorty Spivak *et al.*– está casi completamente sumergido en el

¹¹ John Beverley, *La interrupción del subalterno* (La Paz: Plural Editores, 2010).

postestructuralismo, aunque con desigual énfasis, y a veces hace gala de un decidido antimarxismo que, a nuestro juicio, puede terminar paralizándolo muchas de sus mejores ideas, incluyendo aquellas deducidas de ese mismo postestructuralismo¹².

En la misma línea, el también argentino Carlos Reynoso agrega un aspecto interesante: el de la autoimagen que estas posturas contienen, por ejemplo, comprenderse como una práctica política emancipadora, en ruptura con las lógicas académicas, una convicción –nos dice Reynoso– incoherente con la escritura académica inaccesible que los caracteriza “atestada de jerga, celebrada por su ‘sofisticación’ ”¹³. Igualmente irritante le parece a Reynoso eso de asumirse como una novedad teórica que demasiadas veces resulta no ser tal:

Lo que tenemos aquí es, en el fondo, una competencia por ver quién denuncia con la indignación más enérgica los pecados de occidente, o quién vapulea con la ironía más cáustica al programa iluminista (o al marxismo vulgar; o a las disciplinas); todo eso con un entusiasmo que sería excusable si la dosis fuera modesta, o si a nadie se le hubiera ocurrido hacerlo antes (...) El poscolonialismo, en particular, ha desarrollado una especial desenvoltura en estos ejercicios¹⁴.

Avanzando en el tiempo, a fines del año 2003, publiqué junto con Grínor Rojo y Alicia Salomone un libro que discutía directamente con los estudios poscoloniales, tanto con sus exponentes que provenían de Asia y Medio Oriente, como con los que formularon una versión particular para el contexto latinoamericano. El libro se llama *Postcolonialidad y nación*, y en él desarrollamos los argumentos que sustentaban por entonces nuestra distancia política y teórica con esta corriente. Dudábamos de la pertinencia de los estudios poscoloniales y su sustrato postmoderno para leer el mundo contemporáneo y el lugar que le cabía a nuestro continente en él. De esa necesidad de posicionamiento surgió el libro, cuya objeción fundamental era la lectura equívoca que hacían (y hacen) estos autores del momento anterior de crítica anticolonial, ese período de los años treinta a los setenta en el que la cuestión nacional fue central a la hora de combatir el colonialismo clásico o bien sus persistencias (denominadas de diferente modo: neocolonialismo, continuidad colonial, colonialismo interno, etcétera). Es precisamente esta forma de comprender

¹² Eduardo Grüner, “El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Žižek”, en *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Fredric Jameson y Slavoj Žižek eds. (Buenos Aires: Editorial Paidós, 1998), 21.

¹³ Carlos Reynoso, *Apogeo y decadencia de los Estudios Culturales. Una visión antropológica* (Barcelona: Editorial Gedisa, 2000), 304.

¹⁴ *Ibid.*, 307.

la nación y la relación entre lo particular y lo universal (además de las formas de lucha), la que permite objetar aquella relación de continuidad que los teóricos poscoloniales suelen establecer con ese momento anterior.

En *Postcolonialidad y nación* destinamos algunas unas líneas a Walter Mignolo, cuestionándole aquello de que la teoría poscolonial sería reciente (o más bien la crítica al colonialismo como teoría), cuestión que el profesor de Duke University sostenía en “Herencias coloniales y teorías poscoloniales”, su artículo de 1997. Le cuestionábamos también el ejercicio de autorización de la posición académica que hacía de sí mismo a partir de ese argumento:

su tesis en cuanto a que la “teoría poscolonial” es una realidad epistemológica producida por la inteligencia contemporánea, académica y del “centro” (usamos la palabra a pesar del castigo del que ella suele ser objeto en este sector de estudios y dejamos para otra oportunidad más propicia el argumentar la conveniencia de su mantención), por lo que ni Césaire ni Fanon ni Memmi ni Fernández Retamar pudieron ser teóricos poscoloniales, aunque hayan vivido “situaciones” poscoloniales y producido “discursos” que acarrearán dicho signo, los que solo pueden ser reconocidos como lo que son en la lectura *a posteriori* que efectúan los (verdaderos) teóricos poscoloniales¹⁵.

También cuestionamos otros aspectos de la arquitectura conceptual, por ejemplo, el concepto de modernidad que allí se utiliza, una modernidad monolítica, que no distingue entre una vertiente instrumental y una emancipadora (una excepción que conviene mencionar es Quijano). Igualmente objetable nos parece la continuidad que se establece entre esa modernidad y el colonialismo, el eurocentrismo y occidente, por parecernos históricamente insostenible y políticamente complicado. Sobre este punto poníamos como ejemplo a Enrique Dussel, otro de los autores que participa en esta red de autores y autoras, erigiéndose como una de sus principales figuras dada su trayectoria intelectual destacada que antecede (y excede) los estudios poscoloniales¹⁶. Más sospechosa todavía nos parecía la forma de conceptualizar la subalternidad y las lecturas políticas que se derivaban de aquella fascinación con la otredad cultural, no pocas veces descrita con un entusiasmo tan exagerado que al final una podía no llegar a reconocer a los referentes de su discurso¹⁷.

Otros trabajos de los que podemos dar cuenta son artículos que tienen como objeto específico a los autores latinoamericanos de esta corriente. De ellos destaco

¹⁵ Grínor Rojo, Alicia Salomone y Claudia Zapata, *Postcolonialidad y nación* (Santiago de Chile: Lom ediciones, 2003), 112.

¹⁶ *Ibid.*, 127.

¹⁷ En mi ámbito específico de investigación, me ocurre esto cada vez que tomo noticia de la forma en que los trabajos de esta corriente representan a los sujetos indígenas. Por ejemplo, cuando Javier Sanjinés analiza a Felipe Quispe en *El espejismo del mestizaje*, o con Walter

uno de la filósofa argentina Estela Fernández Nadal, “Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana actual”¹⁸. Se trata de un artículo frontal y a la vez agudo, que llama la atención sobre algunas contradicciones de la propuesta, por ejemplo, sobre el referente “América Latina”, reparando en el hecho de que los mismos críticos de las totalidades terminan construyendo un objeto “homogéneo y coherente, una criatura de laboratorio, un experimento mental, producto de una mirada foránea”¹⁹, esto en relación al lugar de residencia de una parte importante de sus autores y a su instalación en la academia estadounidense (lo que podría interpretarse, esto lo agregó yo, como una doble lejanía). Pero la crítica de fondo de Fernández dice relación con el alcance limitado de la crítica que allí se propone, discrepando de ellos en que se trataría de una crítica radical o de un “giro”, sino muy por el contrario, sería una crítica que, al carecer de referencias a la materialidad, a los modelos económicos y a los poderes que se construyen allí; terminaría siendo inofensiva. Dice la autora:

El problema de fondo radica en que, más allá de las reiteradas alusiones a la “globalización” como fenómeno mundial y a la “posmodernidad” como nuevo temple del ánimo, los desarrollos que venimos analizando no logran articularse nunca en una reflexión sobre el capitalismo mundial actual ni sobre la relación de todo este complejo de cuestiones con la implantación del neoliberalismo en América Latina. De modo particular, el descuido por el problema de la relación entre los fenómenos culturales “posmodernos” o “poscoloniales” y los procesos sociales y económicos en que los mismos se contextúan resuelve este tipo de propuesta en un relato meramente descriptivo, que se contenta con una perspectiva de análisis completamente acrítica de los propios problemas de la cultura, que se supone son su objeto privilegiado de estudio. En definitiva, tanta radicalidad teórica termina diluyéndose mágicamente en un culturalismo inofensivo²⁰.

Con respecto a ese reparo en el que todas estas críticas coinciden, de una falta de reconocimiento de las tradiciones anteriores, me pronuncié de manera específica sobre cómo esto también alcanza al pensamiento anticolonial elaborado por autores

Mignolo cuando este se refiere a la obra de Ariruma Kowii en *La idea de América Latina*. En ninguno de estos casos logro hacer coincidir esos retratos con el conocimiento que yo manejo de la trayectoria tanto política como intelectual de ambas figuras indígenas.

¹⁸ Estela Fernández Nadal, “Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana actual”, *Herramienta. Revista de Debate y Crítica Marxista* 24 (2003-2004), consultado en julio de 2018, disponible en <http://www.insumisos.com/httpdocs/articulos/Los%20estudios%20poscoloniales%20y%20la%20agenda%20de%20la%20filosof%EDa%20lati.pdf>.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

indígenas, el cual vinculé con una genealogía de pensamiento anticolonialista, de allí el nombre del trabajo: “Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista en América Latina”²¹. Allí sostengo que la intelectualidad indígena viene desarrollando un pensamiento teórico-político en torno al problema del colonialismo y de las continuidades coloniales por lo menos desde fines de los años sesenta si tomamos como referente la obra escrita de Fausto Reinaga (Bolivia), en estrecha relación con el ciclo de movilizaciones indígenas que arrancó en la misma época. Un libro completo vino después sobre la intelectualidad indígena, que titulé *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*²², porque estimo que esas tres son las claves de lo que sostengo, a saber, que la intelectualidad indígena es una corriente de trayectoria y envergadura al interior del campo intelectual latinoamericano, señalando sus características y también el proceso complejo de acceso e instalación en dicho campo. Complejo porque no necesariamente son reconocidos como tales, entre otros, por los propios estudios decoloniales, para quienes estos sujetos indígenas resultan incómodos a su expectativa de otredad cultural, cuestión que de todas formas no encontramos únicamente allí, pues lo indígena concebido como reducto de pureza cultural no occidental es un estereotipo colonial lamentablemente más extendido de lo que quisiéramos (sobre todos estos aspectos me pronuncio largamente en ese libro).

En los últimos años han surgido más voces interesadas en este debate, como la del historiador mexicano Daniel Inclán Solís, quien se concentra en el concepto de subalternidad. En el artículo titulado sugerentemente “Contra la ventriloquia: notas sobre los usos y abusos de la traducción de los saberes subalternos en Latinoamérica”, Inclán apunta un aspecto que en mis estudios sobre discursividades indígenas me ha tocado comprobar en infinidad de oportunidades:

Falta una perspectiva centrada en las contradicciones y las disputas políticas. La lectura que presentan es unívoca, no hay espacio para pensar las mediaciones y los conflictos políticos que intentan definir las formas sociales (...) La traducción de saberes no logra presentar las contradicciones internas de los grupos subalternos, ni su relación conflictiva con las dinámicas hegemónicas y ni su compleja historicidad²³.

En efecto, los subalternos de los estudios decoloniales parecen constituir un bloque continuo, portadores de saberes, cosmovisiones y epistemologías estables,

²¹ Claudia Zapata, “Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista”, *Discursos/prácticas. Revista de Literaturas Latinoamericanas* 2 (2008): 113-140.

²² Claudia Zapata. *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo* (Quito: Editorial Abya Yala, 2013).

²³ Daniel Inclán, “Contra la ventriloquia: notas sobre los usos y abusos de la traducción de los saberes subalternos en Latinoamérica”, *CUHSO* 26 (2016): 70.

sin contradicciones internas, mucho menos producidas históricamente a partir de relaciones de poder que estos pueblos también poseen en su fuero interno. No hay una escucha real, mucho menos un diálogo, sino una selección intencionada de sujetos y discursos, sin dar cuenta de procesos históricos más generales ni de los respectivos campos discursivos. Reconozco aquí una distancia que es también metodológica y veo en los estudios decoloniales una falta de rigor relacionada tal vez con mi propia formación, que es más rígida en lo que respecta a la investigación; sin embargo, me parece que cuando se levantan interpretaciones monumentales sobre “los subalternos” el lector tiene derecho a exigir un volumen mayor de lecturas y de trabajo empírico, los únicos que permiten la conformación de un *corpus* más o menos representativo de los sectores que se dice interpretar.

Sectores subalternos y pensamiento político: las críticas de Silvia Rivera Cusicanqui, Ochy Curiel y Aura Cumes

El asunto de los sectores subalternos con el cual se concluye el apartado anterior no es menor si recordamos la importancia neurálgica que estos sectores tienen en estas propuestas. Por este motivo, me parece relevante visibilizar las críticas que han surgido a los estudios decoloniales desde esa esfera, como es el caso de autoras y activistas que por medio de la escritura y de entrevistas, participando en los debates teóricos respectivos, han manifestado pública discrepancia con el lugar que esta corriente les asigna a sus sociedades de procedencia, así como a los diversos lugares del continente desde los cuales escriben.

Me refiero a Silvia Rivera Cusicanqui, Ochy Curiel y Aura Cumes, quienes reivindican su pertenencia a sectores que son el resultado de procesos de mestizaje conflictivos (Rivera), afrodescendientes (Curiel) o indígenas (Cumes), lo que unido a su condición de mujeres, las transforma teóricamente en sujetas predilectas del discurso decolonial, como de hecho ocurrió en el caso de Silvia Rivera, quien fuera referida por Walter Mignolo en uno de sus trabajos más conocidos para ejemplificar la existencia de epistemologías “otras”²⁴. Los cuestionamientos que han hecho estas tres autoras siguen en gran medida el hilo de las reflexiones anteriores, de hecho, forman parte de esa trayectoria crítica y, a su vez, su obra forma parte de campos más amplios y a la vez heterogéneos, como el campo del pensamiento político indígena, del pensamiento político afrodescendiente, así como del campo teórico anticolonial, antirracista y feminista, y ello desde posiciones periféricas en la academia (la única que posee una instalación ahí es Rivera).

²⁴ Walter Mignolo, “Geopolitics of knowledge and the colonial difference”, *South Atlantic Quarterly* 103 (2002): 57-96.

Las autoras concentran sus críticas en dos dimensiones: la primera refiere a la ausencia de reconocimiento hacia los campos teórico-políticos mencionados más arriba, desarrollados en el continente durante al menos todo el siglo XX y, desprendido de esto, la omisión de las tradiciones de pensamiento político afrodescendiente e indígenas, incluida la (difícil) participación de las mujeres en ellas. La segunda, es una respuesta al predominio de los estudios decoloniales, especialmente porque se han erigido como discursos totalizantes sobre los sectores subalternos, con mayor legitimidad y visibilidad que los discursos subalternos mismos, cuestión que se han atrevido a calificar como colonialismo académico. Veamos ahora cómo estas tres autoras desarrollan estos asuntos.

La socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui es probablemente una de las autoras más destacadas de la escena intelectual contemporánea en el continente. De prolongada trayectoria y una vasta producción escrita, producto de investigaciones tanto individuales como colectivas de envergadura, la obra de Silvia Rivera Cusicanqui constituye hoy una referencia ineludible para una serie de temas, entre ellos, el de la crítica anticolonial, que es transversal a su obra, una tradición de pensamiento latinoamericano de la cual se nutre y a la que ha hecho aportes importantes desde la región andina con textos como “La raíz: colonizadores y colonizados”, su ensayo de 1993. En el año 2002, Rivera ingresó de manera involuntaria al circuito decolonial, cuando Walter Mignolo le dedicó uno de sus trabajos: “El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui”. El texto es laudatorio, de eso no cabe duda, sin embargo, conocer buena parte de la obra de Rivera permite constatar una distancia excesiva con ella, pues en Mignolo una encuentra una interpretación exageradamente nítida con respecto a su propio proyecto intelectual. Pero más relevante que esta opinión mía, es el hecho de que fue la propia Silvia Rivera la que en el año 2006 cuestionó tanto a Mignolo como a los estudios decoloniales, en un tono frontal, al que me temo que estos autores no se habían visto expuestos²⁵. Ese texto de Rivera se republicó en 2010, danto título a un volumen más extenso, del cual tomamos la siguiente cita:

Al Dr. Mignolo se le dio en una época por alabarme, quizás poniendo en práctica un dicho del sur de Bolivia que dice “alábenlo al tonto que lo verán trabajar”. Retomaba ideas mías sobre el colonialismo interno y sobre la epistemología de la historia oral, y las regurgitaba enredadas en un discurso de la alteridad profundamente despolitizado. Se cuidaba de evitar textos polémicos como “mestizaje colonial andino”, pero asumía en forma descontextualizada algunas ideas que adelanté en “El potencial epistemológico de la historia oral”, cuando el Taller de Historia Oral

²⁵ Para quienes conocen a la autora no es sorpresa este tipo de intervención, pues se trata del tono con el que habitualmente ella participa en los debates públicos de Bolivia, el mismo con el que se ha dirigido al Presidente Evo Morales y al Vicepresidente Álvaro García Linares.

Andina recién daba sus primeros pasos (...) Pero la academia gringa no sigue el paso de nuestros debates, no interactúa con la ciencia social andina en ningún modo significativo (salvo otorgando becas o invitaciones a seminarios y simposios). Y por ello Mignolo pasó por alto esos aspectos de mi pensamiento²⁶.

En este libro, la autora formula también sus descargos sobre la grosera omisión de las trayectorias de pensamiento anticolonial en América Latina (esto a propósito de una revista en inglés que le sugirió citar el concepto de “colonialidad del saber”) y de cómo estas, en sus varias décadas de desarrollo, se entroncan con luchas anticoloniales específicas. Lamenta también el que esos gestos de omisión se produzcan incluso en su país, donde los autores que militan (creo que la palabra cabe) en esta corriente han hecho lo propio, en referencia a Javier Sanjinés y su libro sobre el mestizaje, que no recoge los debates que sobre este asunto han tenido lugar en el propio país andino²⁷.

Otro punto de colisión que expone la autora es la cuestión de los sectores subalternos, recurriendo para ello a su propia obra, que utiliza para discutir una concepción de subalternidad que califica de culturalista y despolitizada. De manera provocadora para esos postulados, Silvia Rivera habla de “modernidad aymara” y vincula a los pueblos indígenas con la historia de las luchas por el poder en Bolivia²⁸.

El libro que menciono es, con toda seguridad, la crítica más conocida y que más polvareda ha levantado hasta ahora, por el carácter frontal de su escritura y por poner la atención sobre cuestiones siempre incómodas en ambientes tan pequeños como el académico, entre ellas, el de la construcción de clientelas. Sobre este punto la autora boliviana es lapidaria, pues sostiene que los estudios decoloniales serían una forma contemporánea de colonialismo académico. A continuación, su argumento *in extenso*:

Dotados de capital cultural y simbólico gracias al reconocimiento y la certificación desde los centros académicos de los Estados Unidos, esta nueva estructura de poder académico se realiza en la práctica a través de una red de profesores invitados y visitantes entre universidades y a través del flujo – de sur a norte – de estudiantes indígenas o afrodescendientes de Bolivia, Perú y Ecuador, que se encargan de dar sustento al multiculturalismo teórico, racializado y exotizante de las academias. Por ello, en lugar de una geopolítica

²⁶ Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos decolonizadores* (Buenos Aires: Editorial Tinta Limón, 2010), 64.

²⁷ *Ibid.*, 68.

²⁸ Desde un yo indígena, dice Rivera “los indígenas fuimos y somos, ante todo, seres contemporáneos, coetáneos y en esa dimensión –el *aka pacha*– se realiza y despliega nuestra propia apuesta por la modernidad”. *Ibid.*, 54.

del conocimiento yo plantearía la tarea de realizar una “economía política” del conocimiento. No sólo porque la “geopolítica del conocimiento” de signo anticolonial es una noción que no se lleva a la práctica, y que más bien se contradice a través de gestos de recolonización de los imaginarios y las mentes de la intelectualidad del Sur. También porque es necesario salir de la esfera de las superestructuras y desmenuzar las estrategias económicas y los mecanismos materiales que operan detrás de los discursos. El discurso poscolonial en América del Norte no sólo es una economía de ideas, también es una economía de salarios, comodidades y privilegios, así como una certificadora de valores, a través de la concesión de títulos, becas, maestrías, invitaciones a la docencia y oportunidades de publicación. Por razones obvias, y a medida que se agudiza la crisis de las universidades públicas en América Latina, el tipo de estructura que hemos descrito se presta muy bien al ejercicio del clientelismo como modo de dominación colonial. A través del juego del quién cita a quién, se estructuran jerarquías y acabamos teniendo que comer, regurgitado, el pensamiento descolonizador que las poblaciones e intelectuales indígenas de Bolivia, Perú y Ecuador habíamos producido independientemente. Y este proceso se inició en los años 1970 –el trabajo de Pablo González Casanova, casi nunca citado, sobre “el colonialismo interno” se publicó en 1969– cuando Mignolo y Quijano estaban todavía militando en el marxismo positivista y en la visión lineal de la historia²⁹.

Por su parte, la autora afro dominicana Ochy Curiel, exponente importante del lesbo feminismo antirracista y parte del movimiento feminista de América Latina y del Caribe, quien ha residido en México y Colombia (trayectos geográficos relevantes a la hora de hablar sobre las necesidades de los diálogos Sur-Sur), ha formulado también críticas a esta corriente en algunos de sus escritos. El más relevante para estos efectos es el artículo “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista”. Dos son las objeciones fundamentales que hace Curiel a los estudios decoloniales: la primera, es que se trataría de una corriente que mantiene un sesgo colonial (en su relación con la subalternidad que representan en la escritura y en la invisibilización de los sujetos subalternos cuando estos producen teorías); la segunda, es que también sería una corriente androcéntrica³⁰.

La autora pone en valor la crítica anticolonial que se produjo hasta los años setenta y se reconoce en esa tradición protagonizada por sujetos de sectores racializados que articularon su labor intelectual con las luchas por la descolonización en las distintas dimensiones que esta posee y para confrontar una diversidad de

²⁹ *Ibid.*, 64-66.

³⁰ Ochy Curiel, “Crítica poscolonial desde las prácticas del feminismo antirracista”, *Nómadas* 26 (2007): 93.

configuraciones históricas coloniales. Con esta reivindicación Curiel rebate la aparente novedad del tema, esto en una revista que convocó a reflexionar sobre la “colonialidad del poder” y que dio espacio a este artículo suyo.

De esta trayectoria Curiel destaca a figuras emblemáticas del pensamiento afrodescendiente (Césaire, Fanon), pero también advierte sobre sus ausencias: las mujeres y el asunto del régimen sexual, una constatación interesante porque advierte en ello un *continuum* con los autores decoloniales. Dice la autora: “Pero a pesar de estos grandes aportes, ni Fanon ni Césaire abordaron categorías como sexo y sexualidad. Tampoco lo hacen los contemporáneos latinoamericanos que escriben sobre estos temas (Mignolo, Quijano, Dussel)”³¹.

Esta crítica incluye la omisión de las teóricas feministas que provienen de sectores racializados de la población, efectivamente eclipsadas por un canon masculino de pensamiento anticolonialista y por los estudios decoloniales actuales, donde las mujeres son minoría y no ocupan las posiciones más visibles. Al respecto, la autora sostiene:

Sin utilizar el concepto de “colonialidad”, las feministas racializadas, afrodescendientes e indígenas, han profundizado desde los años setenta en el entramado de poder patriarcal y capitalista, considerando la imbricación de diversos sistemas de dominación (racismo, sexismo, heteronormatividad, clasismo) desde donde han definido sus proyectos políticos, todo hecho a partir de una crítica poscolonial. Estas voces se conocen muy poco, pues a pesar del esfuerzo de ciertos sectores en el ámbito académico y político para tratar de abrir brechas a lo que se denomina “subalternidad”, la misma se hace desde posiciones también elitistas y, sobre todo, desde visiones masculinas y androcéntricas³².

Acto seguido, afirma que estas autoras no forman parte de las bibliografías de estas corrientes y para sumar complejidad a su crítica, agrega que también han sido subalternizadas por el feminismo. Se refiere aquí a las feministas afrodescendientes de los Estados Unidos, afrodescendientes de América Latina, a las autoras indígenas y a las chicanas, que en conjunto han construido un campo feminista que desde los años setenta pone sobre la mesa la imbricación entre género, raza y clase social, conflictuando la categoría de mujer y provocando tensiones al interior del movimiento feminista (del mismo modo que han tensionado otros movimientos: el de los derechos civiles, el afrodescendiente, el chicano y el indígena, respectivamente).

Uno de los reclamos más potentes de esta autora se desprende de constatar que las mujeres racializadas aparecen en estas corrientes actuales (poscoloniales o

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibid.*, 94.

decoloniales) como objeto de representación en lugar de autoras de la misma. Es la mujer como víctima la que tiene lugar en esas teorizaciones, no la mujer portadora de experiencias de lucha a partir de las cuales han elaborado interpretaciones y teorías, cuestión que explica en gran medida esa ausencia en las bibliografías de los autores decoloniales. Esta crítica surge, nuevamente, de la distancia con el concepto de subalternidad que estas corrientes proponen, manifestando con honestidad sus resquemores:

[N]o dejo de preguntarme ¿qué tanto los llamados estudios subalternos, poscoloniales o culturales realmente descentralizan “el” sujeto como pretenden? ¿No será que estos nuevos discursos apelan a lo que se asume como marginal o subalterno para lograr créditos intelectuales incorporando “lo diferente” como estrategia de legitimación?³³.

Finalmente, Aura Cumes, investigadora maya kaqchikel, Doctora en Antropología Social por CIESAS de México y autora de una importante obra escrita donde incorpora al pensamiento anticolonial indígena la crítica al patriarcado³⁴, se pronuncia sobre estos asuntos en una entrevista de publicación reciente. En esta entrevista se le pregunta a Cumes sobre la teoría poscolonial y su respuesta contiene cuestionamientos similares a los que se han venido mencionando hasta aquí: desconocimiento de los movimientos anticoloniales indígenas y aceptación entusiasta por parte de las academias locales del conocimiento que proviene de las universidades del Norte, asumiendo la pretendida novedad de estos planteamientos. Dice Cumes:

Lo más peligroso de la teoría “poscolonial blanca/occidental” como tú la llamas (que puede ser decolonial, descolonial, anticolonial) es cuando no se reconocen las luchas indígenas y negras, y piensan que ellos han descubierto que lo colonial es un problema actual, es decir, no interrumpido (...) Como decimos aquí, desde que Colón y Pedro de Alvarado pisaron nuestras tierras, se empezaron a articular las luchas anticoloniales y descoloniales. Sin embargo, no nos podemos deshacer tan fácilmente de la racialización del conocimiento y de su consumo igualmente racializado. La palabra y el pensamiento de las y los teóricos poscoloniales, decoloniales y descoloniales blancos y mestizos, cae en un contexto de hegemonía colonial, en donde tienen y se les otorga autoridad por encima de las y los indígenas (...) La consecuencia de todo esto, es que pareciera que no tienen el interés de

³³ *Ibidem*.

³⁴ Aura Cumes, “Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio”, *Anuario Hojas de Warmi* 17 (2012): 1-16.

dialogar con nosotras y nosotros, sino que siguen teniendo la pretensión de darnos lecciones. En Guatemala, la gente indígena nunca dejó de hablar del problema colonial, y se puede rastrear, pero los teóricos ladinos y mestizos (caxlanes) de las ciencias sociales, con pocas excepciones, recién empiezan a reconocer que existe el problema, cuando el giro decolonial “los ilustró” al respecto³⁵.

Esta “racialización del conocimiento” (y de su consumo, como señala ella en esta cita) es un concepto pertinente para catalogar la omisión del pensamiento político indígena y su trayectoria³⁶. En mis investigaciones sobre la intelectualidad indígena en el continente, creo que este asunto es el que más me ha llamado la atención, pues pese a contar con una cantidad relevante de autores y autoras, las investigaciones sociales y la producción académica en general siguen siendo reacias a incorporarlos en sus marcos bibliográficos (el tránsito del informante al autor no es algo de lo que se acuse recibo todavía). Los autores decoloniales no han revertido este gesto, por lo que el “giro” decolonial no ha explorado aún esta dimensión. Lo que hay es una que otra referencia, por lo general descontextualizada, respecto de la trayectoria intelectual del propio autor, similar a lo que reclamaba Silvia Rivera con el uso de su obra.

Reflexiones finales

Este artículo ha constituido una posibilidad para sistematizar y desarrollar las principales discrepancias que tengo con corrientes teóricas actualmente en boga, como los estudios poscoloniales, los estudios subalternos (latinoamericanos) y los estudios decoloniales. Las principales críticas dicen relación con un desconocimiento, omisión o exclusión (dependiendo del caso) de las tradiciones de pensamiento anticolonial que desde al menos un siglo han venido discutiendo sobre la cuestión de la continuidad colonial en el continente, entre ellas, una tradición afrodescendiente y una tradición indígena con las cuales estos autores escasamente dialogan.

Como se dijo en la sección anterior, esta omisión es moneda corriente en disciplinas y campos de estudios que mantienen una fuerte carga eurocéntrica y un desconocimiento supino sobre lo que se ha producido a nivel de teorías en América Latina y el Caribe, sin embargo, este hecho se agrava cuando quienes

³⁵ Aura Cumes y María Iñigo, “Conversación sobre epistemología Maya, teoría poscolonial y procesos de lucha identitaria con Aura Cumes”; *Re-visiones* 7 (2017): 5.

³⁶ Tomo esta categoría de pensamiento político indígena de Guillermo Bonfil, en la cual tienen cabida diversidad de discursos indígenas: organizaciones, dirigentes, intelectuales. Ver Guillermo Bonfil ed., *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina* (Ciudad de México: Ediciones Nueva Imagen, 1981).

incurren en la omisión (o tergiversación) de esas tradiciones son quienes enarbolan las banderas del combate al eurocentrismo. Eso explica en parte, creo que yo, el que haya destinado tiempo a este ejercicio. La otra parte de la explicación también se dijo desde las primeras páginas: que la circulación de estas corrientes no puede ser contrarrestada actualmente por aquello que se produce en nuestros países, mucho menos por aquellas producciones que no acceden a los espacios centrales y más legitimados de sus respectivas sociedades, pues las autoras citadas en la última parte de este artículo no publican en grandes editoriales ni tienen lugar en las grandes universidades (salvo el caso de Silvia Rivera Cusicanqui, académica de la Universidad Mayor de San Andrés en La Paz, Bolivia, aunque por cierto no se puede olvidar que la distancia entre este plantel y cualquier universidad de los Estados Unidos sigue siendo abismante).

Por este motivo, quise entretener mis inquietudes con las que han venido manifestando un conjunto de autores a lo largo de dos décadas, las que por motivos de esta circulación restringida que nos recuerda la lamentable perpetuación de la brecha entre centro y periferia, no han tenido el impacto que se necesita para la construcción de un debate que a estas alturas se antoja no sólo necesario, sino imprescindible. Entre esas publicaciones destacué las que son de autoría de sujetas que en abstracto constituirían el referente ideal/idealizado por estas corrientes: Silvia Rivera Cusicanqui, Ochy Curiel y Aura Cumes; tres mujeres de potente trayectoria intelectual y activista, también las tres de pluma filosa, que declaran una pertenencia a sectores subalternos (o mejor dicho subalternizados), pero que al mismo tiempo se resisten a la exotización con la que intentan domesticarlas a ellas y a sus pueblos, una exotización de la que lamentablemente los estudios decoloniales, pese al giro que dicen representar, no se han librado.

Referencias bibliográficas

- Beverly, John. *Subalternidad y representación*. Madrid: Editorial Iberoamericana, 2004.
- . *La interrupción del subalterno*. La Paz: Plural Editores, 2010.
- Bonfil, Guillermo ed. *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. Ciudad de México: Ediciones Nueva Imagen, 1981.
- Cumes, Aura y María Iñigo. “Conversación sobre epistemología Maya, teoría poscolonial y procesos de lucha identitaria con Aura Cumes”. *Re-visiones 7* (2017): 1-20.
- . “Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio”. *Anuario Hojas de Wármí* 17 (2012): 1-16.
- Curiel, Ochy. “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista”. *Nómadas* 26 (2007): 92-101.
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Editorial Akal, 2009.
- Fernández Nadal, Estela. “Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana actual”. *Herramienta. Revista de debate y crítica marxista* 24 (2003-2004). Consultado en julio de 2018, disponible en <http://www.insumisos.com/httpdocs/articulos/Los%20estudios%20poscoloniales%20y%20la%20agenda%20de%20la%20filosof%EDa%20lati.pdf>.
- Grünner, Eduardo. “El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Žižek”. En *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, compilado por Fredric Jameson y Slavoj Žižek, 11-64. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1998.
- Inclán, Daniel. “Contra la ventriloquia: notas sobre los usos y abusos de la traducción de los saberes subalternos en Latinoamérica”. *CUHSO* 26 (2016): 61-80.
- James, C.R.L. *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Mignolo, Walter. “Herencias coloniales y teorías postcoloniales”. En *Cultura y Tercer Mundo, Vol. 1, Cambios en el saber académico*, compilado por Beatriz González Stephan, 99-136. Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 1996.
- . *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.
- . “El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui”. En *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, coordinado por Daniel Mato, 201-212. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales: Universidad Central de Venezuela, 2002.

- Oliva, Elena, Lucía Stecher y Claudia Zapata. *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo xx*. Buenos Aires: Editorial Corregidor, 2013.
- Reynoso, Carlos. *Apogeo y decadencia de los Estudios Culturales. Una visión antropológica*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2000.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Editorial Tinta Limón, 2010.
- Rojo, Grínor, Alicia Salomone y Claudia Zapata. *Postcolonialidad y nación*. Santiago de Chile: Lom ediciones, 2003.
- Sanjinés, Javier. *El espejismo del mestizaje*. La Paz: Instituto Francés de Asuntos Andinos-Embajada de Francia, 2005.
- Zapata, Claudia y Elena Oliva. “La segunda reunión de Barbados y el primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas: horizontes compartidos entre indígenas y afrodescendientes de América Latina”. (Inédito).
- Zapata, Claudia. *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Quito: Editorial Abya Yala, 2013.
- . “Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista”. *Discursos/prácticas. Revista de Literaturas Latinoamericanas* 2 (2008): 113-140.

Claudia Zapata Silva. Directora del Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad de Chile (Santiago, Chile). Doctora en Historia con mención en Etnohistoria por la Universidad de Chile. Se ha especializado en historia contemporánea de América Latina, en movimientos indígenas y en pensamiento crítico latinoamericano. Entre sus publicaciones se encuentran los libros *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo* (Quito: Editorial Abya Yala, 2013), *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas de un pensador del siglo xx* (Buenos Aires: Editorial Corregidor, 2013), en conjunto con Elena Oliva y Lucía Stecher, y *Postcolonialidad y nación* (Santiago de Chile: Lom ediciones, 2003), junto a Grínor Rojo y Alicia Salomone. También es autora de capítulos de libros y numerosos artículos publicados en revistas especializadas. Actualmente dirige el proyecto “Representaciones de la diferencia y propuestas sobre diversidad cultural en la escritura de autores afrodescendientes e indígenas en América Latina a partir de 1950 (2015-2018)”. En 2015 recibe el premio Ezequiel Martínez Estrada de Casa de las Américas por el volumen *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Correo electrónico: clzapata@uchile.cl.