

# SOBRE EL PENSAMIENTO POSCOLONIAL. UNA APROXIMACIÓN CRÍTICA

Aureliano Ortega Esquivel  
Paloma Sierra Ruiz  
Universidad de Guanajuato

## Resumen/*Abstract*

El presente artículo aborda críticamente el pensamiento poscolonial, específicamente a dos de sus representantes latinoamericanos: Boaventura de Sousa Santos y Aníbal Quijano. Teniendo como pilares teóricos al materialismo histórico-dialéctico y a la teoría crítica, e incluyendo voces nuevas surgidas de América Latina como la de la feminista boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, el autor y la autora dirigen su crítica a la propuesta poscolonial que desecha el análisis del capitalismo como sistema económico y político. Se discute la nueva propuesta epistemológica del pensamiento poscolonial que olvida las repercusiones contemporáneas en las dinámicas de los sujetos colonizados en relación con los sujetos colonizadores, promovidas por el proyecto moderno y capitalista desde sus inicios. Así mismo, se discute la inconsistencia de aceptar a la democracia representativa como programa político deseable, siendo ésta una de las instituciones nacidas de la imposición colonial de la Modernidad

**Palabras clave:** Pensamiento poscolonial, epistemología, historia, capitalismo, teoría crítica.

## On postcolonial thinking. A critical approach

The article critically addresses postcolonial thinking, specifically two of its Latin American representatives: Boaventura de Sousa Santos and Aníbal Quijano. Taking historical-dialectical materialism and critical theory as theoretical pillars, and including new voices emerging from Latin America, such as that of Bolivian feminist Silvia Rivera Cusicanqui, the authors direct their criticism to the postcolonial proposal that discards the analysis of capitalism as an economic and political system. The article discusses the new epistemological proposal of postcolonial thought that forgets the contemporary repercussions that the modern and capitalist project has promoted from its beginnings in the dynamics between colonized and colonizing subjects, as well as the inconsistency of accepting representative democracy as a desirable political program, this being one of the institutions born of the colonial imposition of Modernity.

**Keywords:** Postcolonial thinking, epistemology, history, capitalism, critical theory.

### Aureliano Ortega Esquivel

Doctor en Filosofía por la UNAM. Actualmente es profesor-investigador de tiempo completo en la Universidad de Guanajuato; con anterioridad ha sido profesor e investigador en instituciones privadas (Enciclopedia de México) y públicas (UNAM, INAH). Ha presentado ponencias y dictado conferencias científicas y de divulgación en eventos nacionales e internacionales. Ha fundado y coordinado, a partir de 2004, el *Seminario de Filosofía de la Historia y Pensamiento Iberoamericano* en la Universidad de Guanajuato. Ha publicado ensayos sobre cultura, política y sociedad en revistas especializadas y suplementos culturales y políticos, tanto mexicanos como extranjeros. Entre sus libros se cuentan: *Juan Diego; Notas sobre la cultura mexicana* [1979]; *El instante de Emilio Uranga* [1993]; *Los grandes problemas nacionales 1995* [1995]; *Las tareas filosóficas del presente* [1999]; *Crisis de la razón histórica* [2000], *Hacia la nada. Ensayo de interpretación histórica* [2000]; *Ideas, políticas e historias del humanismo en Guanajuato* [2001]; *Contribución a la crítica de la razón histórica* [2004]; *La ceguera del Cíclope. Ensayos sobre historia y ciencia* [2009]; *Historiografía e identidad y otros ensayos sobre la filosofía de la historia mexicana* [2009]; *Ensayos sobre México* [2014]; *José Revueltas: Los usos de la dialéctica* [2016] y *Filosofía mexicana* [2019]. En 2010 fue nombrado “Profesor honorario” por la Universidad Autónoma de Madrid. En el año 2014 fundó y actualmente es coordinador de la “Cátedra José Revueltas de Filosofía y Literatura” de la Universidad de Guanajuato.

### **Paloma Sierra Ruiz**

Doctorante en Filosofía por la Universidad de Guanajuato; licenciada y maestra en Filosofía por la misma institución. Titular del *seminario monográfico de Walter Benjamin* y del curso sobre *Filosofía mexicana e iberoamericana* en su casa de estudios. Especializada en temas referentes a la filosofía de la historia y su crítica. Ha presentado ponencias en congresos nacionales e internacionales, con textos que profundizan en temáticas de la Teoría crítica, el pensamiento americano y la violencia. Además, cuenta con artículos publicados que ponen de relieve la relación entre la crítica filosófica, el ensayo y los feminismos.



*Nuestras víctimas nos conocen por sus heridas y por sus cadenas: eso hace irrefutable su testimonio. Basta que nos muestren lo que hemos hecho de ellas para que conozcamos lo que hemos hecho de nosotros.*

Jean-Paul Sartre

Parecería paradójico escribir durante la primavera de 2018 un ensayo sobre el pensamiento poscolonial<sup>1</sup> cuando todo parece indicar que se trata de un espectro, de una *moda* intelectual que está viendo pasar su tiempo. Aunque, en realidad, dado el contemporáneo gusto por lo *zombi* podríamos pensar que desde siempre se trató de una empresa académica, con mucho de propagandístico, gestada en un invernadero institucional y dotada de vida artificial por sus patrocinadores y representantes más conspicuos: entre los primeros, algunos gobiernos e instituciones “progresistas”<sup>2</sup> dedicados a la investigación social, ONG y entidades variopintas de índole tan opaca como las que sostienen económica y mediáticamente el Foro Social Mundial;<sup>3</sup> entre los segundos, el verdadero nervio intelectual del movimiento, un calificado grupo de *Scholars* –intelectuales que alguna vez se reclamaron de izquierda– a quienes el desencanto posmoderno arrojó a los brazos de una nueva forma del pensamiento utópico y del posibilismo forosocialmundialista. Sobre el origen universitario de los estudios poscoloniales, Silvia Rivera Cusicanqui escribe:

Así entonces, los departamentos de estudios culturales de universidades norteamericanas han adoptado los “estudios poscoloniales” en sus currícula, pero con un sello culturalista y academicista, desprovisto del sentido de urgencia política que caracterizó las búsquedas intelectuales de los colegas de la India (...) sin alterar nada en los “palacios” del Imperio, los estudios culturales de la universidades norteamericanas ha adoptado las ideas de los estudios de la subalternidad y han lanzado debates en América Latina, creando una jerga, un aparato conceptual y

formas de referencia y contrarreferencia que han alejado la disquisición académica de los compromisos y diálogos con las fuerzas sociales insurgentes.<sup>4</sup>

Apoyándonos en los señalamientos críticos de la autora mestiza-aymara, es posible afirmar que se trató de un *artificio* porque el pensamiento poscolonial (nos referimos aquí al específicamente latinoamericano), al margen de desarrollarse fundamentalmente en los departamentos de *Cultural Studies* de universidades estadounidenses —lo que no es de ninguna manera contingente porque gracias a los trabajos de Lyotard<sup>5</sup> y otros autores sabemos que la institución hace al investigador y determina el carácter y el alcance de su investigación, es decir, que el *espacio* en el que se investiga no es inocuo—, fue resultado de un *montaje*, de un diseño nativamente ecléctico, disfrazado de multidisciplinario y “pluriculturalista”, en el que se amalgamaron algunos aspectos críticos del pensamiento posmoderno y el deconstruccionismo derridiano, el neo-cartografismo deleuziano, la teoría de la subalternidad de Gunha y Chakrabarty, algunos temas sobrevivientes de la Teoría de la dependencia y la Teología de la liberación (y su “teoría”), de una versión tropicalizada de la acción comunicativa de Habermas y de la ética de la responsabilidad y la prudencia de Karl Otto Apel; finalmente, de la ambigua recuperación de los discursos, propios o atribuidos, que acompañaron un nuevo ciclo de revueltas y movimientos reivindicativos que desde la segunda mitad de los años setenta emprendieron algunas minorías marginadas de los países subalternos. A lo que todavía es posible agregar el hecho de que esta mixtura ha sido igualmente in-formada por cierto *milenarismo* de clara impronta mesiánica y utópica, y envuelto en una retórica agudamente crítica hacia lo que, a su juicio, se debería dejar atrás: el “eurocentrismo” de las ciencias sociales y algunos de sus productos más envejecidos o ya absolutamente impertinentes para glosar la colonialidad y la subalternidad, principalmente el marxismo. Sobre lo dicho hasta aquí Marcos Roitmann afirma:

En las ciencias sociales las modas se imponen. Emergen como forma innovadora de explicar la cultura, la economía, la ciencia, la filosofía, el arte o la literatura. Asimismo se presentan como un nuevo comienzo de la historia. La realidad se pone patas arriba. Lo decolonial se transforma en una categoría omnicompreensiva. Todo puede ser visto bajo su óptica y sus lentes. Con un lenguaje atractivo, lleno de imprecisiones, barroco, en ocasiones alambicado, pero eficiente, se yergue en comodín, cuya función consiste en encajar las piezas del pensamiento subalterno, justificando la emergencia de un nuevo saber, emancipador, postcolonial.<sup>6</sup>

En efecto, si algo distinguió al pensamiento poscolonial fue, más allá de su retórica barroca y de su calidad de equivalente hermenéutico general, lo complejo de sus cartografías conceptuales y la profusión, casi adámica, de nuevos términos y categorías sociológicas, antropológicas, económicas e históricas; es decir, de esa forma emblemática del “saber” codificado en lenguajes especializados y disciplinas académicas a las que el pensamiento poscolonial manifiesta oponerse —pero a cuyas formas teóricas y retóricas se allana y a cuyos departamentos universitarios pertenece—.

Sin embargo, no es solamente en el espacio de las luchas intelectuales, o en sus vertientes teóricas o epistemológicas, en donde puede diagnosticarse el agotamiento del pensamiento poscolonial, sino en el plano de la *inmanencia histórica*. Sobre todo, en la desventurada apuesta por amarrar su suerte a la de un utopismo/posibilismo amparado en los movimientos emergentes que en el curso de los últimos veinte años habían sido “visibilizados” por los activismos universitarios y los *mass-media* (el “progresismo” latinoamericano representado por los gobiernos de Chávez, Correa, Lugo o Evo Morales, las Primaveras árabes, el neo-zapatismo, los movimientos de indígenas o los Sin Tierra, los *Occupy* y *Post-occupy*, los enérgicos movimientos de mujeres, el ancestral empeño resistente de la población indígena y el Foro Social Mundial) lo que, ante su evidente declinación histórica y política (con excepción del inabarcable movimiento de las mujeres y la inagotable imaginación rebelde de los pueblos indígenas) ha dejado sin sustento *real* y terminado por vaciar de contenido y vida propia al alambicado sistema de ideas que en sus mejores momentos caracterizó la apuesta del pensamiento poscolonial. La derrota electoral

de la iniciativa por un cuarto mandato presidencial de Evo Morales en Bolivia en 2016,<sup>7</sup> la injustificable defensa de Rafael Correa, presidente ecuatoriano, de la explotación de los campos petroleros amazónicos en favor de las compañías transnacionales y en contra de sus habitantes históricos, el desplazamiento de los gobiernos “progresistas” de Cristina Fernández, Lula da Silva y el religioso Lugo, así como el violento regreso de la extrema derecha a los gobiernos de Argentina, Brasil y Paraguay —en estos dos últimos por vía de un golpe “institucional” efectuado por medios “democráticos”—; el golpe de estado *clásico* en Honduras, la quiebra económica, política, social y cultural de régimen venezolano y el Chavismo, el aplastamiento represivo de las Primaveras árabes, la ya ahora inocultable intrascendencia del Foro Social Mundial<sup>8</sup> y, en general, el revigorizado clima de hostigamiento, represión, despojo y violencia generalizada contra los y las desposeídas y marginadas que se ha impuesto en los últimos años a lo largo y ancho del continente (incluyendo a las poblaciones subalternas, como la negra y la migrante, al interior de los Estados Unidos), ya no deja espacio al optimismo. La discusión, hoy, ya no puede versar sobre las formas en las que vamos a “pensar alternativamente”, montarnos en una inexistente oferta democrática o aprovechar a favor de la emancipación la apertura al “pluralismo” y sus relatos edificantes, sino sobre los estrechos márgenes de *supervivencia* que por la vía de una resistencia activa —que no se detiene a considerar sus luchas como efecto de “epistemologías situadas”— emprenden espontáneamente quienes sufren la condena en esta tierra.

En las líneas que siguen emprenderemos una crítica, inevitablemente incompleta y manifiestamente *parcial*, sobre algunos de los postulados básicos del pensamiento poscolonial, no porque presumamos que en el futuro próximo sean posibles nuevos desarrollos o giros espectaculares que lo coloquen, otra vez, en las marquesinas que la industria cultural dispone para sus *Academic Stars*, sino porque ya se anuncia un relevo generacional al que le va a ser muy difícil sacudirse la condición de epígono; lo que, en palabras de Marx, significa una nueva “conjura de los necios”:



He aquí [nos dice Marx aludiendo a los epígonos de Saint-Simón] por qué si en muchos aspectos los autores de esos sistemas eran revolucionarios, las sectas formadas por sus discípulos son siempre reaccionarias, pues se aferran a las viejas concepciones de sus maestros (...) y solo se distinguen de ellos por una pedantería más sistemática y una fe supersticiosa y fanática en la eficacia milagrosa de su ciencia social.<sup>9</sup>

## El pensamiento poscolonial como un pensamiento *situado*

Aun cuando los orígenes del pensamiento poscolonial puedan remontarse formalmente al tiempo y los hechos de la conquista y la colonización de casi dos tercios del planeta por parte de las potencias europeas entre los siglos XV y XIX, su articulación discursiva —inevitablemente construida en las lenguas *europeas*, lo que de todas formas no garantiza de inmediato su plena “visibilidad”— es tan reciente como la segunda década del siglo XX; aunque solamente cobra fuerza a través de los procesos de liberación nacional y descolonización política de un vasto conjunto de naciones de Asia, África y América Latina que sobreviene al fin de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, aun tomando en cuenta intervenciones tan influyentes entre ciertas capas de la intelectualidad “progresista” como las de Aimé Césaire o Franz Fanon, es en el curso de los años ochenta del siglo pasado cuando algunos docentes radicados en los Estados Unidos conformaron un bloque bajo el nombre de “estudios subalternos”, y a través de los trabajos de distintos grupos de investigación, entre los que destaca el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, esbozaron los contornos de lo que hoy, notablemente enriquecidos por autores como Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo o Boaventura de Sousa Santos, conocemos como pensamiento poscolonial latinoamericano. Como nadie de quienes lo representan niega el hecho de que su inspiración se remonta a los trabajos de historia, lingüística y sociología crítica desarrollados al interior del pensamiento poscolonial de Guha, Spivak o Chakrabarty, considera-

mos plenamente aplicable a su variante latinoamericana las observaciones de Vivek Chibber relativas a sus orígenes y características generales:

La teoría postcolonial es un cuerpo de ideas muy difuso. Realmente proviene de los estudios literarios y culturales y tuvo su influencia inicial allí. Luego se expandió a través de los estudios regionales, la historia y la antropología. Se expandió en esos campos debido a la influencia de la cultura y la teoría cultural desde los años 1980. Así, hacia fines de los años 1980 y en los primeros años 1990 disciplinas como la historia, la antropología, los estudios sobre Medio Oriente y los estudios sobre el sur de Asia fueron marcados por un fuerte giro hacia lo que conocemos ahora como la teoría postcolonial.<sup>10</sup>

Tratándose de una historia que suma casi cuarenta años, y de la diversidad de enfoques y manifestaciones concretas en las que ha cobrado forma, sería aventurado el intento de resumir el conjunto de sus desarrollos y derivas, aunque es posible recuperar y describir las líneas de fuerza del contexto socio-político y cultural en el que se desarrollaron sus intervenciones para, posteriormente, emprender la crítica de algunas de sus características y postulados básicos.

En el primer caso, lo que en términos muy amplios define el estado de cosas en las que emergen y se consolidan las primeras intervenciones del pensamiento poscolonial es, fundamentalmente, el conjunto de transformaciones que hacia los años setenta del siglo pasado impone el fin del ciclo acumulativo de capital llamado “los treinta gloriosos” y el declive y la eminente derrota de las luchas económico-sociales que a lo largo de los años posteriores a la Segunda Guerra hicieron posible y sostuvieron el llamado “estado de bienestar”; es decir, el dramático cambio que a nivel de sus estructuras básicas y sus estrategias de acumulación el capitalismo mundial experimenta de cara a un nuevo ciclo de *decrecimiento* —que se anuncia abiertamente con la crisis del petróleo y la destrucción del “pacto” de Breton Woods—, así como las respuestas que el capital ensaya frente a un enemigo de clase ya seriamente debilitado por el burocratismo, el dogma y sus contradicciones internas, entre las que no es menor la influencia que supone el ocaso y posterior caída del Socialismo real.

No se trata, en principio, de un asunto de índole *teórica*, de la pérdida de credibilidad en el viejo “paradigma epistemológico” encumbrado por la Modernidad, sino de *un nuevo e inédito episodio de la lucha de clases* entre cuyas consecuencias secundarias puede contarse, como fenómeno necesariamente derivado, lo que en el ámbito de la ciencia, la filosofía, la cultura y el arte hegemónicos se llamó *Posmodernidad*. De muchas formas, el pensamiento poscolonial y el discurso filosófico-cultural de la posmodernidad comparten ese mismo suelo histórico, al margen de lo que en el plano de las ideas los emparenta como agudos críticos de la Modernidad occidental.<sup>11</sup>

Sin embargo, si asumimos con la radicalidad que se merece esa primera afirmación, entenderemos asimismo que el agotamiento que el conjunto de las instituciones burguesas exhiben a partir de los años ochenta del siglo pasado no lo es de “la Modernidad” *in toto*, sino del ciclo de crecimiento económico –y su correlato institucional-cultural– que reinicia en los años de posguerra y muestra los primeros síntomas de su imparable declive en el curso de los años sesenta; motivo por el que podemos afirmar que tanto la totalidad de los discursos en torno a la dialéctica modernidad-posmodernidad como la emergencia del pensamiento poscolonial configuran un *síntoma*, pero no son una causa. De otra manera no podríamos entender la ceñida contemporaneidad que mantienen entre sí los debates universitarios sobre el “fin” de la Modernidad y sus Grandes Relatos (incluido el marxismo) y la violenta ofensiva que en esos mismos años el capital emprende en contra del trabajo, los trabajadores y trabajadoras y sus organizaciones de clase, el vertiginoso relevo de la economía productiva por la creciente financierización y consolidación de los “mercados”, la aceleración y profundización de los procesos de integración macroeconómica llamada “globalización” y el encausamiento de toda la actividad productivo-reproductiva hacia la concentración de la riqueza en unas cuantas manos; un conjunto de fenómenos y medidas *prácticas* que el capitalismo adopta con fines defensivo-reproductivos apoyado en su instinto de clase, su experiencia histórica,

las prescripciones de los organismos de control económico transnacionalizados como el FMI, la OCDE, la Unión Europea o el Banco Mundial y su reinterpretación estratégica a cargo de los *think-tanks* de las corporaciones; aunque instrumentado y aplicado a través del indiscutible *poderío* del que gozan los estados nacionales que los representan. Se trata de un conjunto de prácticas y estrategias de índole económico-política que se amparan ideológicamente en el expediente del agotamiento de la Modernidad y el “fin de los grandes relatos”, así como en el reposicionamiento de “la democracia” y “el mercado” como únicos modelos de relación social que garantizan la estabilidad política y el crecimiento económico de las naciones (Consenso de Washington) y que se justifican políticamente con el discurso de las nuevas *chances* que las “libertades” y la “democracia” otorgan a la representación y la participación social-cultural de las mayorías.

Esto es importante. Durante los últimos cien años la resistencia y la oposición al dominio despótico del capital que tuvo lugar en el seno de las naciones más desarrolladas –y aun la que eventualmente tenía como escenario de sus luchas las naciones subalternas, con todo y sus “atrasos”– descansó sobre los hombros del *movimiento obrero revolucionario*:<sup>12</sup> un abigarrado mosaico de organizaciones cuyo sujeto activo se reconocía en “el proletariado”; agente generador de la riqueza capitalista al que las tradiciones marxista y anarquista reconocían como la única fuerza capaz de transformar el mundo en el sentido de la libertad, la igualdad y la verdadera democracia, resumido todo esto bajo el sustantivo común de *socialismo*. En consecuencia, dicha resistencia y oposición se entendían como formas *antagónicas*, no alternas, de un proceso que finalmente se reclamaba como revolucionario e internacionalista; es decir, un movimiento político y cultural que, dado el carácter y el fin de sus luchas, no podía eludir el uso de la violencia revolucionaria, ya que se fijaba como objetivo práctico la *destrucción* de las instituciones que hacían posible la explotación y la enajenación humanas: la propiedad privada de los medios de producción, el estado burgués y las instituciones burguesas

que las sostenían y las justificaban (las superestructuras) —las que serían suplantadas por formas organizativas del trabajo y la vida social que garantizarían la construcción de una “sociedad de hombres libres”—.

No es menos cierto que a todo lo largo del siglo XX y en una significativa mayoría de naciones llamadas subalternas se verificaron múltiples revueltas, predominantemente campesinas —o asociadas a la propiedad, el uso y la conservación de la tierra—, que por vías paralelas, sin desafiar la idea de que una transformación verdaderamente revolucionaria tendría como protagonista y guía al proletariado, fijaban en su ideario el socialismo o, por lo menos, la construcción de los emplazamientos en los que en un futuro no lejano se podría llegar a él. Se partía del hecho de que el movimiento obrero y el movimiento campesino no tendrían que presentarse como opuestos, sino como complementarios, aunque no dejaba de señalarse con mayor o menor énfasis que mientras en el “primer mundo” el movimiento obrero había experimentado un crecimiento continuo que le permitía eventualmente poner en riesgo cierto y serio el poder burgués, en el “tercer mundo”, por razones históricas y económicas insoslayables, su reducido número, aunado a su debilidad política, no alcanzaba la nota de principal agente revolucionario que, así, recaía casi naturalmente en los movimientos campesinos radicalizados. A esta condición, es decir, a la existencia real y militante de dos grandes *clases sociales* en las que se reconocía la potencia y la intención revolucionarias, en el curso de los años sesenta —en razón inversamente proporcional a la burocratización y al anquilosamiento de las organizaciones obreras y sus partidos, que paulatinamente dejaban de reconocerse como revolucionarias o abiertamente socialistas o comunistas— se sumaron y entraron en escena de los movimientos reivindicativos, en el Primer mundo, los distintos grupos de mujeres, las “minorías” raciales, la juventud, los movimientos por la diversidad sexual y otras manifestaciones de la subalternidad *interna* de Occidente; mientras en el Tercer mundo tenía lugar un corrimiento análogo en el que, sin desaparecer de la escena los movimientos campesinos radicales, ahora se les sumaban la juventud, los grupos de mujeres y otros personajes sociales o

culturales como la pequeña burguesía y comerciantes en ruina, los movimientos ciudadanos demandantes de servicios básicos, las víctimas de despojos, fraudes o promesas incumplidas, los poseionarios y poseionarias –mujeres campesinas cuya lucha por alcanzar la igualdad con los hombres en la repartición de tierras aconteció a todo lo largo del siglo XX–, el amplio elenco de la “precariedad”. Sin embargo, lo que en el curso de los años ochenta y noventa del siglo pasado reconfiguró radical y definitivamente el mosaico de la subalternidad latinoamericana y el carácter de sus luchas fue la revelación de la presencia ancestral, pero hasta entonces (casi) *invisible*, de grandes masas de indígenas movilizadas en torno de un enorme abanico de reclamos y afrentas producidas en el curso secular de los procesos de colonización y de los saldos insolutos de una descolonización dejada a medias; pero igualmente de voces indígenas que, no tan ocasionalmente, respondían a las amenazas en contra de su existencia misma. A las dos condiciones mencionadas podría sumarse una tercera: el hecho de que una mala lectura, o una lectura apresurada de la presunta democratización de la vida política del subcontinente –propiciada por la sustitución de regímenes militares golpistas por novísimas “democracias” y, con ellas, el accidentado arribo a los gobiernos de algunas naciones latinoamericana de políticos “progresistas”– situaba los debates sobre la emancipación latinoamericana en un nuevo punto de inflexión cuyos pendientes básicos ya no parecían ser exclusivamente *prácticos* –puesto que los cambios ya “estaban sucediendo ante nuestros ojos”–, sino *teóricos*.

Es aquí en donde entra en escena el pensamiento poscolonial, bajo el argumento de que una vida social normada por la democracia representativa y el mercado es un “buen momento” para reconducir la siempre aplazada reivindicación de las mayorías de las naciones subalternas. Se trata, como puede leerse en el *Manifiesto inaugural* del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, de un momento cargado de buenos augurios:

El actual dismantelamiento de los regímenes autoritarios en Latinoamérica, el final del comunismo y el consecuente desplazamiento de los proyectos revolucionarios, los procesos de redemocratización, las nuevas dinámicas creadas por los

efectos de los *mass-media* y el nuevo orden económico transnacional: todos estos son procesos que invitan a buscar nuevas formas de pensar y actuar políticamente. A su vez la redefinición política y cultural de América Latina durante los años recientes ha llevado a varios intelectuales de la región a revisar algunas epistemologías previamente establecidas en las ciencias sociales y las humanidades. La tendencia general hacia la democratización otorga prioridad a una reconceptualización del pluralismo y de las condiciones de subalternidad al interior de sociedades plurales.<sup>13</sup>

De modo que el pensamiento poscolonial, que por una parte asume que las sociedades latinoamericanas *están en vías de ser plenamente democráticas* y que el final del comunismo desplaza o hace inútiles los proyectos revolucionarios, ahora echa de menos, como complemento inaplazable de dicha democratización y de la construcción de sociedades “plurales”, un enérgico proceso de “reconceptualización del pluralismo” y de las condiciones efectivas en las que subsiste y se reproduce al interior de las naciones latinoamericanas la condición de subalternidad. Es decir, ante la necesidad de que el proceso democratizador sea pensado y realizado adecuadamente, y con ello hacer justicia plena a la mayorías subalternas de los países latinoamericanos, es preciso hacer frente a la condición de “no existentes” a que las remiten el pensamiento y las prácticas hegemónicas en la economía, la política y la cultura, dominadas por el “capital global” y, sobre todo, por los paradigmas científicos e ideológicos de Occidente.<sup>14</sup>

Para su presentación en sociedad, el pensamiento poscolonial no omitió consideraciones críticas sobre la “globalidad capitalista” y las condiciones *materiales* de existencia y lucha práctica de los grupos subalternos, marginados, minoritarios y vulnerables, pero finalmente cifró su apuesta en el ámbito exclusivo del saber, específicamente en el espacio de la epistemología. “La resistencia política de este modo necesita tener como postulado la resistencia epistemológica”.<sup>15</sup> Con ello Boaventura de Sousa Santos, uno de sus teóricos más destacados, no deja lugar a dudas: la resistencia epistemológica, sea lo que esto sea, es un *postulado* de la resistencia política. La teoría tiene preeminencia sobre la práctica entre los intelectuales porque los subordinados *reales* “ya están haciendo lo suyo”. Aunque hay que agregar algo más; la calidad de teóricos que se atribuye

a los autores más importantes del pensamiento poscolonial les es imputable porque regularmente no se asocia con ninguna *práctica* anticolonialista o reivindicativa concreta; pero, principalmente, porque su quehacer no va mucho más allá ni es muy distinto a la escritura y la lectura de ponencias en congresos internacionales.<sup>16</sup> No se trata, pues, de *militantes* sino de simpatizantes intelectuales de los grupos subalternos que por el hecho mismo de *situar* su pensamiento en la academia —o, cuando mucho, en el ámbito de las asesorías o consultorías a gobiernos “progresistas”—, permanecen ajenos a toda traza de *praxis* política transformadora; por lo que terminan por situar su pensamiento en el ámbito de la pura *representación*, de la glosa sociológica presuntamente crítica de lo que *ya es* y que, de acuerdo con su propio dicho, no reclama la transformación radical del mundo como antesala de algo verdaderamente nuevo, sino la “mejora” de una realidad social y cultural que ya es “casi” democrática y “casi” igualitaria: con tal de que un nuevo Estado, refundado sobre la base de los valores propios de la “pluriculturalidad” y de una “ecología de saberes” *ahora sí* permita que se escuche lo que sobre sí mismos y el mundo tendrían que decir los sujetos subalternos. Con lo dicho quedan establecidas las coordenadas por las que se desplaza el pensamiento poscolonial: la emergencia de movimientos, personajes y sujetos sociales que luchan por el reconocimiento y la emancipación y un movimiento de carácter intelectual que pretende articular comprensivamente aquellas luchas y poner a su favor la crisis de los relatos históricos, económicos, sociológicos y filosóficos emblemáticos de la Modernidad, con el objetivo explícito de proponer y desplegar nuevos-viejos saberes para entender y cambiar el mundo. Se trata de un emprendimiento con el que, en general, no se podría estar en completo desacuerdo. Los problemas se presentan, sin embargo, cuando el pensamiento poscolonial anuncia las formas específicas en las que lleva a cabo su programa.



## Subalternidad y ecología de saberes; condiciones de posibilidad de una “utopía realista”

Para referirse a la amplitud, pero también a la ambigüedad de los postulados teóricos del pensamiento poscolonial, Vivek Chibber señala:

Al discutir la teoría vas contra un problema básico: debido a que es tan difusa, es difícil establecer cuáles son las proposiciones medulares, de modo que antes que nada es difícil saber exactamente qué criticar. Además quienes la defienden son capaces de refutar cualquier crítica señalando otros aspectos que pudiste haber dejado de lado en la teoría, diciendo que te limitaste a los aspectos erróneos.<sup>17</sup>

Con ello, el crítico indio destaca dos características diferenciales del pensamiento poscolonial: lo difuso de sus “proposiciones medulares” y la inmoderada profusión de nuevas y complicadas cartografías enunciativas, categorías y conceptos. Sin embargo, es posible descifrar lo esencial del pensamiento poscolonial en aquello a lo que su nombre apela. En primer lugar a una vieja-nueva forma de pensamiento hasta ahora “invisible” que fundaría su *derecho* a ser tomada en cuenta, primeramente, en su existencia ancestral misma, por supuesto, pero, sobre todo, en su *eficacia* para conocer y decir lo que no puede ser conocido y dicho por las formas hasta ahora hegemónicas y dominantes de saber, cuyas fuentes y registros de legitimidad se remontan a las que la Modernidad estableció para fundarse y legitimarse ella misma; proceso que no por casualidad, sino por *historia*, aconteció en Europa. En segundo lugar, al hecho, igualmente histórico, de que aquel saber pudo ser “invisible” porque pertenece a las naciones y pueblos que sufrieron procesos de colonización por parte de las naciones europeas, las que no sólo impusieron a las colonias su *dominio* económico y político por medio de la violencia de las armas sino su *hegemonía* social y cultural a través de su lenguaje y, sobre todo, su *saber*, con lo que el saber originario de aquellas naciones y pueblos sufrió una descalificación sumaria, quedó a la sombra y, sin embargo, resistió en los márgenes del sincretismo, la hibridación o el

mestizaje cultural. En tercer lugar, y como resultado crítico de las dos ideas anteriores, la afirmación enfática de que el saber colonial, es decir, europeo o “eurocéntrico”, carece de elementos y recursos cognoscitivos adecuados para captar, representar y comprender una realidad radicalmente distinta a la europea. Lo que en resumen hace imperativo postular un saber diferente, alternativo y crítico, al saber “eurocéntrico”.

Por lo pronto, al hilo de esos tres postulados podemos reconocer un amplísimo conjunto de problemas cuyos ámbitos de discusión han pertenecido tradicionalmente a la historia, la economía, la sociología, la filosofía, la lingüística y la crítica cultural, pero presentados de tal modo que es posible reducirlos a un factor determinante: el *carácter* de las formas en que históricamente se verificó la relación de dominio-hegemonía que en el pasado mantuvieron entre sí un Sujeto-*agente* colonizador (Europa/Occidente) y un Sujeto-*ente* colonizado (América Latina), el que, justamente ahora, reemprende la lucha por el reconocimiento de su condición de Sujeto-*agente* como premisa de su emancipación. Postulado así, el enunciado problemático en el que se basa el programa por el reconocimiento y la emancipación que proponen las posturas poscoloniales no es básicamente histórico, sociológico, filosófico, económico o político —*aunque de hecho no deje de ser precisamente todo eso*— sino eminentemente epistemológico, y puede sintetizarse así: ¿sobre qué *régimen de verdad* deberá originarse, legitimarse y probar su pertinencia un *saber* adecuado a las necesidades históricas de reconocimiento y emancipación que reclama la realidad colonizada y poscolonizada de las naciones latinoamericanas?

La respuesta que en nombre de todo el pensamiento poscolonial nos ofrece Boaventura de Sousa Santos a ese enunciado problemático es ya proverbial, y se nombra “epistemología del Sur”:

Entiendo por epistemología del Sur el reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática, las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y el colonialismo.<sup>18</sup>

## A lo que agrega con respecto al Sur:

El Sur global no es entonces un concepto geográfico, aun cuando la mayoría de esas poblaciones viven en países del hemisferio Sur. Es más bien una metáfora del sufrimiento humano causado por el capitalismo y el colonialismo a escala global y de la resistencia para superarlo o minimizarlo. Es por eso un Sur anticapitalista, anticolonial y antiimperialista.<sup>19</sup>

Como en casi todo lo que pone en circulación el pensamiento poscolonial, en las consignas anteriores se mezclan tantas cosas que, como apuntaba Chibber más arriba, “es difícil establecer cuáles son las proposiciones medulares”. Sin embargo, es posible reconocer en ellas: 1) un registro propiamente *epistemológico*: la “producción y valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento”; 2) un registro *moral-reivindicativo* referido a “quienes han sufrido de manera sistemática, las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y el colonialismo” o aquello que bajo la expresión “Sur” constituye “una metáfora del sufrimiento humano causado por el capitalismo y el colonialismo a escala global”; 3) un registro *político* esbozado en las referencias a “las prácticas de las clases y grupos sociales” que sufren la injusticia pero igualmente a la “resistencia por superarlo a minimizarlo” y que por ello son o representan un Sur “anticapitalista, anticolonialista y antiimperialista”; y, finalmente 4) un registro *histórico* que denuncia al capitalismo y al colonialismo como *causas* “del sufrimiento, la desigualdad y la discriminación”. Se trata, como todo aquí lo indica, de un inagotable programa de investigación y eventual “lucha” que a lo largo de muchos años tanto el propio Santos como un nutrido grupo de pensadores y pensadoras han ido paulatinamente resolviendo, de modo que sería imposible entrar siquiera a su análisis completo y quimérico e intentar una respuesta general que hiciera justicia a cada uno de sus tópicos, por lo que aquí solamente intentaremos abordar algunos puntos que consideramos importantes.

En primera instancia pocos y pocas serían quienes, asumiendo el pensamiento crítico, estarían en contra de un programa de tal naturaleza, cuya necesidad reivindicativa se prueba día a día en la oscura y trágica realidad de nuestros pueblos. Aunque el problema, si de emancipación se trata, no es constatar el hecho desnudo de la explotación, la desigualdad y la invisibilidad, sino sus *causas*. Y es aquí en donde nos encontramos con la primera de las muchas inconsistencias del pensamiento poscolonial, cuando a pesar de sus alambicadas argumentaciones dejan en un plano de *indecibilidad* el fondo histórico en el que se desarrollaría el drama de la colonización y sus expresiones específicamente culturales, la ‘colonialidad’ y la ‘poscolonialidad’. Porque para quienes se dedican al pensamiento poscolonial la *colonización* de los pueblos que ahora se llaman latinoamericanos fue un proceso eminentemente bélico, económico y político, mientras la *colonialidad* es todavía hoy un fenómeno o un conjunto de fenómenos específicamente culturales que sobreviven a los procesos políticos de descolonización.<sup>20</sup> El origen de este desplazamiento conceptual reposa a su vez en otras dos fracturas que tampoco se explican satisfactoriamente: la identidad-irreductibilidad de capitalismo y colonialismo y la distinción entre dominio y hegemonía. Vayamos por partes, aunque por lo pronto sea ya visible una característica argumentativa del pensamiento poscolonial: el descoyuntamiento *analítico* de procesos que son históricamente indiscernibles; una estrategia epistemológica que, paradójicamente, ha sido la característica central del pensamiento de la modernidad occidental, de la que con tanto ahínco se deslindan.

El referente histórico esencial es el proceso de colonización europea de las naciones del Nuevo Mundo que sobrevino al llamado “descubrimiento” de 1492, lo que provocó la destrucción de sus pueblos o su reducción a esclavitud y otras formas de explotación y apropiación del trabajo de sus habitantes. Pero si bien se trata de una empresa colonialista porque “la modernidad occidental es originariamente colonialista” y aun aceptando que “...desde el siglo xv el capitalismo no es pensable sin el colonialismo, ni el colonialismo sin el capitalismo”, “capitalismo y colonialismo

*no se confunden*".<sup>21</sup> El eje de esta distinción analítica parece anclarse en el carácter y el objeto de la *destrucción/construcción* que provocan uno y otro, aunque finalmente no queda claro qué sea lo que realmente los distingue. O todavía peor: que aquello que supuestamente los distingue no lo sea en absoluto o provenga de una mala lectura de las cosas. Cito en extenso a Santos porque su dicho es, o termina siendo, lo que Hilary Putnam llama "un argumento que se refuta a sí mismo":

A pesar de estar mutuamente constituidos, capitalismo y colonialismo no se confunden. El capitalismo puede desarrollarse sin el colonialismo, en cuanto relación política, como se verificó históricamente, pero no lo puede hacer sin el colonialismo en cuanto relación social, aquello que, siguiendo a Aníbal Quijano podemos designar por colonialidad del poder y del saber. Como caracterización posible del colonialismo, una caracterización suficientemente amplia para abarcar todo el polimorfismo de éste, propongo lo siguiente: el conjunto de intercambios extremadamente desiguales que establecen una privación de la humanidad en su parte más débil como condición para sobreexplotarla o para excluirla como descartable. El capitalismo, en cuanto formación social, no ha de sobreexplotar a todos los trabajadores y por definición no puede excluir y descartar a todas las poblaciones, pero, por otro lado, no puede existir sin poblaciones sobreexplotadas y sin poblaciones excluidas. No ha de confundirse capitalismo con colonialismo, tampoco se puede confundir la lucha anticapitalista y la lucha anticolonial o poscolonial, pero ninguna de ellas puede ser llevada a cabo con éxito sin la otra.<sup>22</sup>

Al respecto quizá Aníbal Quijano puede ser más claro, pero la afirmación de fondo es la misma: la distinción lógica y ontológica entre dos procesos históricos que, empero, no son posibles el uno sin el otro; y los que no deben confundirse, lo cual es razonable para el pensamiento poscolonial porque, uno, el capitalismo es un proceso básicamente *material* cuyas consecuencias son de orden económico-político; mientras el otro, la colonialidad, es un proceso que se verifica en el ámbito de las prácticas socioculturales y, básicamente, en las esferas del saber y los sistemas de signos; sobre todo los que asignan lugares y roles sociales y culturales a los sectores colonizados: lo que Quijano llama "la colonialidad del poder y del saber"<sup>23</sup> y que, reconceptualizado por Santos, resulta ser el conjunto de procesos sociales y culturales por cuya mediación la parte colonizadora del

mundo *niega la humanidad en su parte más débil*, la parte colonizada, como condición para sobreexplotarla o para excluirla como descartable. Lo que todavía resulta insuficiente, porque aun cuando capitalismo y colonialismo son “parte integrante de la misma constelación de poderes”<sup>24</sup> que, en efecto, construyen las condiciones en las que una porción de la humanidad es explotada y marginada por la otra, la separación analítica y clasificatoria que implica la distinción capitalismo/colonialismo, que expuesta por el pensamiento poscolonial implica la “separación” analítica de materialidad/subjetividad (otro *defecto* capital que el pensamiento poscolonial imputa al saber occidental) provoca un nuevo efecto de oscurecimiento y, lo que es peor, no cuenta con justificación alguna. Al respecto, en talante autocrítico, B. S. Santos escribe en referencia al peligro que se corre al sobredimensionar el discurso y las prácticas simbólicas en los estudios poscoloniales:

Los estudios poscoloniales han sido predominantemente estudios culturales, análisis críticos de discursos literarios y otros de mentalidades y subjetividades sociales, ideológicas y prácticas simbólicas que presuponen la jerarquía colonial y la imposibilidad para el colonizado de expresarse en sus propios términos, los cuales se reproducen incluso después de que el vínculo político colonial ha terminado. Se trata de una investigación importante pero que, si se queda confinada a la cultura, puede correr el riesgo de ocultar, de oscurecer la materialidad de las relaciones sociales y políticas que hacen posibles, cuando no exigen, la reproducción de estos discursos, ideologías y prácticas simbólicas.<sup>25</sup>

Con este señalamiento aparentemente quedaría claro que la exageración de la importancia de cualquiera de sus términos sería un error manifiesto; pero si bien se refuerza con ello la tesis de su distinción, *no agrega nada respecto al carácter complementario pero contradictorio de sus vínculos*. A menos que el asunto no sea la problemática analiticidad/indiscernibilidad sin más, sino la renuncia o la incapacidad teórica para plantear la cuestión en un plano abiertamente *dialéctico*. Un plano en el que la distinción-identidad entre capitalismo y colonialismo ya no aparece como una paradoja, sino como el resultado necesario de las condiciones en las que contemporáneamente se construyen la realidad y el *sentido* de la rea-

lidad, y que no puede obviar el hecho de que ese sentido no se produce como efecto de una imposible separación entre un término material y otro simbólico, sino, por el contrario, de un intercambio *metabólico* entre ellos en donde a la modificación de uno sucede la modificación de otro y viceversa, en donde todo objeto instrumental o práctico, desde un simple desarmador hasta el estado, una encíclica papal o el código de comercio, son siempre “cosas” significativas o dotadas de sentido y “mensajes” que se resuelven en prácticas concretas; postulado dialéctico señalado ya por el propio Marx y expuesto brillantemente por Bolívar Echeverría:

En tanto proceso de “realización”, el proceso de reproducción social posee necesariamente una dimensión dentro de la cual *él mismo es un proceso de producción y consumo de significaciones*. El proceso de “realización” sólo puede llevarse a cabo en la medida en que procede como ciclo comunicativo, como movimiento que, al producir/consumir objetos, sintetiza a un sujeto carente de unidad consolidada o de figura preestablecida. Al “realizar” objetos, el sujeto social debe realizarse: debe crear o re-crear su propia identidad social o esencia política.<sup>26</sup>

Este *horror Dialecticae* parece ser otro de los problemas que enfrenta el pensamiento poscolonial y fuente en la que bebe su defecto analítico-clasificadorio, como puede referirlo ahora la problemática del *dominio* y la *hegemonía*. En principio, y quizá por leer a Gramsci en clave poscolonial y no marxista, la separación-identidad resulta sumamente superficial: *dominio*, asociado al uso de la violencia física, es una forma de ejercicio del poder que se manifiesta en la esfera política; *hegemonía*, asociada al uso de la violencia simbólica, es una forma del poder que manifiesta en el ámbito de la cultura; para el pensamiento poscolonial una forma de poder específicamente cultural que se verifica en el horizonte del *saber*. Nada de lo dicho es manifiestamente falso, pero sí incompleto. Incompletud que no colma en forma alguna el amplísimo conjunto de afirmaciones ahistóricas y abstractas sobre la “invisibilidad” o la “inexistencia” a la que, de acuerdo con los pensadores citados, son reducidos los lenguajes, las tradiciones y los saberes de los sujetos colonizados. Motivo, además, de que sus luchas anticapitalista y anticolonial se fijen como meta la cons-

trucción de un “pensamiento postabismal”, una “ecología de saberes” y una “globalización contra hegemónica”<sup>27</sup> y no la destrucción definitiva del régimen de producción capitalista y de su institución emblemática: el estado. Aquí parece repetirse el error que afea el par capitalismo-colonización, y su galimatías paradójico podría enunciarse así: “No hay dominio sin hegemonía, aunque no hay hegemonía sin dominio, pero no son lo mismo”. Por ello Quijano, que posee una formación marxista más sólida, sostiene que la colonialidad no es un fenómeno *exclusivo* del saber y la cultura, sino también del poder. Aunque con ello no salva al argumento del naufragio analítico, porque el problema dialéctico de la identidad-diferencia entre capitalismo-colonialismo y dominio-hegemonía no es una cuestión de nombres y mucho menos de refinamientos conceptuales, sino de realidades históricas. Si por lo menos Santos o Quijano hubieran sacado del armario y desempolvado sus lecturas y apuntes althusserianos podrían haber encontrado una referencia explícita a lo que el marxista francés llamó –en clara alusión a la dialéctica histórica entre lo material y lo subjetivo, entre el estado y su poder, sus aparatos ideológicos y sus prácticas– la “materialidad de la ideología”,<sup>28</sup> y con ello adoptar con más cuidado, o menos inocencia, una concepción propia de la tradición sociológica más conservadora.

El tópico es central porque sobre él descansa la justificación del rechazo del pensamiento poscolonial al saber eurocéntrico. El instrumental crítico referido al capitalismo fundado en un paradigma eurocéntrico, afirman, no es en modo alguno apto para explicar la realidad compleja de un fenómeno como la *colonialidad* porque para captar su esencia hace falta el “otro lado”, es decir, lo que precisamente el pensamiento eurocéntrico anula e invisibiliza: la voz y el testimonio de los sujetos colonizados. De este modo, el pensamiento eurocéntrico podría ser tendencialmente hábil para aplicarse al colonialismo –que es finalmente uno de los modos de manifestación concreta de la expansión y dominio global del capital–, pero de ningún modo a un fenómeno simbólico-cultural que estaría a caballo entre el capitalismo y el colonialismo: la *colonialidad*.



Es decir: todo el saber eurocéntrico, por el hecho de haberse construido con el objetivo de conocerse a sí mismo, es declarado sumariamente inhábil para conocer una realidad contradictoria y violenta que el binomio capitalismo-colonialismo provocan, pero que queda “fuera de él” y para la que no tiene concepto, o bien, para la que ensaya conceptos que no resuelven el problema de su ajenidad sino la agravan. En consecuencia, la especificidad radical de la colonialidad y la poscolonialidad merecen pesarse de otra forma. De una forma en la que sea posible incluir lo anteriormente excluido por el saber dominante, como pueden serlo desde la existencia y la *humanidad* misma de los sujetos colonizados hasta sus más eficaces formas de saber y de expresión. Lo que a su vez requiere dos condiciones básicas: por una parte el rescate, la recuperación y la puesta en valor de los saberes y las expresiones propias de los sectores subordinados, las que no sólo portan una rica tradición de resistencia y lucha, sino una idea del mundo y de la vida que se sustrae y enfrenta al “pensamiento abismal”, es decir, a la fragmentación y las “separaciones”<sup>29</sup> que caracterizan al paradigma epistemológico eurocéntrico; por otra, lo que más arriba caracterizamos como la “facultad adámica” de volver a renombrar las cosas, porque sus viejos nombres ya no corresponden, o nunca correspondieron, a las realidades que pretendieron aprehender; o bien, porque se trata de realidades “emergentes”, inéditas, no necesariamente nuevas, pero hasta ahora “invisibles”.

### **Adiós a Marx, pero no tanto...**

Constituye una nota distintiva del pensamiento poscolonial y de su estrategia de rescate de los “saberes invisibilizados” el distanciamiento de lo que sus autores y autoras llaman los “sustantivos críticos”: socialismo, comunismo, dependencia, lucha de clases, alienación, participación, frente de masas, etc. Y, por supuesto, el que sintetizaría programáticamente a todos ellos: revolución.<sup>30</sup> Ni más ni menos porque dichos sus-

tantivos, además de su desgaste, se refieren a realidades ajenas que nunca cuadraron con la realidad latinoamericana, en donde, afirman, *jamás se implantó el capitalismo propiamente dicho*, por lo tanto, ni la Modernidad ni sus anhelos universalizantes. De una lectura sesgadamente posmoderna de la realidad el pensamiento poscolonial extrajo algunas conclusiones de orden teórico, a veces incompletas y siempre apresuradas, que, ante la confusión, declaraban la crisis y el inminente “fin” de los paradigmas epistemológicos a cuya pauta hasta ahora se habían ceñido los estudios sociales y culturales (todos ellos provenientes del “Norte global”), y reclamaron la necesidad de un nuevo paradigma capaz de sobreponerse a los errores y límites de quienes les antecedieron, entre otros, el error de aplicar modelos de interpretación apropiados a la Modernidad occidental y sus registros sociales, económicos, políticos y culturales a realidades históricas y culturales que, dada su especificidad radical, no cabían en las estrecheces de aquellas conceptualizaciones. Una vez más V. Chibber lo plantea elocuentemente:

El argumento avanza así: las categorías universalizantes asociadas con el pensamiento de la Ilustración son legítimas en la medida que lo es la tendencia universalizante del capital. Y los y las teóricos postcoloniales niegan que el capital se haya de hecho universalizado, o lo que es más importante, que alguna vez pueda universalizarse a lo largo del globo. En tanto el capitalismo no ha ni puede universalizarse, las categorías desarrolladas por gente como Marx para entender el capitalismo tampoco pueden ser universalizadas (...) Esto significa para la teoría postcolonial que las partes del globo donde la universalización del capital ha fallado necesitan generar sus propias categorías. Y lo que es más importante, significa que teorías como el marxismo que tratan de utilizar las categorías de la economía política, no solo son equivocadas, sino que son eurocéntricas, y no solo eurocéntricas sino que son parte del impulso colonial e imperial de Occidente. Y de ese modo están implicadas en el imperialismo.<sup>31</sup>

Ahí en donde Chibber dice Ilustración podemos decir Modernidad capitalista, y en donde se refiere a la tendencia universalizante del capital podemos encontrar, en el plano del conocimiento, la denuncia poscolonial a la “colonialidad del saber”. De esa manera despejamos un nuevo

elemento emblemático del pensamiento poscolonial: la tesis de la universalización fallida del capitalismo para construir un dominio y una hegemonía efectivamente “globales”; o para decirlo de otra forma: la idea de que el capitalismo propiamente dicho jamás se implantó en América Latina, por lo que es consecuente desestimar lo que teorías “eurocéntricas” como la sociología, la economía política o el marxismo pudieron decir sobre la realidad latinoamericana.<sup>32</sup> Pero aquí, el pensamiento poscolonial da por bueno algo que debería ser probado, y que vuelve a poner sobre la mesa la distinción, nunca resuelta satisfactoriamente, entre capitalismo y colonialismo. El argumento es el siguiente: las naciones y pueblos de lo que ahora es América Latina fueron colonizadas por estados todavía renacentistas anclados en sus propias luchas por dejar atrás el orbe feudal, de modo que las instituciones políticas, económicas y culturales que trasplantaron al Nuevo Mundo no eran ellas mismas ni plenamente modernas ni específicamente capitalistas. Aunado a ello, sucede que ahí en donde los pueblos originarios no fueron arrasados debido a su número o la fortaleza de sus relaciones socio-culturales (México, el Ande) el régimen colonial tiene que ensayar diversas formas de dominio y hegemonía entre las que se imponen, además de la fuerza sin más, la hibridación y el mestizaje; con ello, formas de acumulación de riqueza, explotación y subordinación que no sólo se alejan ostensiblemente del capitalismo, sino que aun impiden su implantación y desarrollo pleno. Destáquese lo siguiente: no se afirma la inexistencia absoluta de instituciones capitalistas en el sub-continente, sino una presencia y una implantación *fallidas*. Porque, de no ser así, la sentencia que afirma la articulación indisoluble entre capitalismo y colonialismo no tendría sentido, aunque, siendo así, la colonialidad del poder y del saber adquiere un alto valor idiosincrático, único, específico.

El problema es que no es posible afirmar que los procesos de hibridación y mestizaje que sufren las instituciones europeas en América Latina impidan pensar la historia del sub-continente como un capítulo, propiamente central, del proceso de acumulación capitalista; lo que, de

otra parte, tampoco impide aplicar a su análisis el *corpus* con el que se piensa, pero sobre todo con el que se *critica*, el hecho capitalista. Si sus prejuicios no les impidieran leer correctamente a Marx (o aun a Immanuel Wallerstein, su supuesto aliado) quienes asumen el pensamiento poscolonial podrían entender que la condición de universalidad del capitalismo no es una aspiración ideológica o el resabio historicista y hegeliano de su discurso apologético, sino una *condición de posibilidad práctica*. En el capitalismo, asumido como sistema-mundo, no existe un “afuera”: la exclusión, la marginación, incluso la “inexistencia” de grandes conglomerados humanos no es un accidente, es parte de sus estrategias de dominio y de ejercicio de su poder. La colonización europea en América no es un fin en sí mismo ni responde al espíritu emprendedor de sus ejecutantes, es el recurso práctico, bélico, institucional y cultural *del capital en su fase de acumulación originaria* para que los sujetos colonizados, a través de instituciones coloniales, pero también capitalistas, se integren en alguna de las inabarcables cadenas de mercancías que garantizan –no necesariamente en los enclaves coloniales, pero si en algún lugar del sistema-mundo– la *realización* de la acumulación y la reproducción ampliada de *plusvalía*; América ya era una pieza maestra del sistema-mundo capitalista aun antes de haber sido “descubierta”. Si quienes con tanta enjundia señalan la impertinencia de las ideas de Marx para la comprensión de la colonialidad pensarán con más cuidado el sentido que portan las categorías de “plusvalía absoluta” y “plusvalía relativa” o, con más razón, los pasajes del Capítulo VI (inédito) de *El capital*, en donde se introduce la distinción entre “subsunción formal” y “subsunción real” del trabajo al capital, podrían estar en condiciones de entender que el capitalismo no necesita construir una sola fábrica en la selva amazónica para sumar eficientemente a su cuota media de plusvalía el trabajo semi-esclavo de sus pobladores; pero mejor aún: el *no-trabajo* de aquellos a quienes confina a la marginación.<sup>33</sup> Sin embargo, como confiesa Santos: “La idea de *exterioridad* a la modernidad occidental es central en la formulación del poscolonialismo”.<sup>34</sup> Exacto, porque desde el postulado

de la “exterioridad” es posible sostener, así sea “en el abismo”, las tesis básicas de la colonialidad, entre ellas, la idea de que en América Latina no hay *clases sociales* en sentido estricto, sino *razas*,<sup>35</sup> y que el imaginario que se construye en torno a la sociedad y la cultura —generado y radicado exclusivamente en la esfera de lo simbólico— requiere como herramientas críticas para “descolonizarse” de recursos igualmente simbólicos, fundamentalmente de saberes que han remontado la colonización por vía de la hibridación o el mestizaje o que nunca fueron (del todo) colonizados, como el pensamiento indígena.

Porque parece que, en el fondo, para el pensamiento poscolonial no solamente se trata de distanciarse de los “sustantivos críticos”, sino de toda perspectiva práctica y revolucionaria. El programa “radical” del pensamiento poscolonial no llega más allá de la “refundación del estado”, con lo cual su anticapitalismo y aun su anticolonialismo resultan paradójicos, o mejor, masivamente *utópicos*. Existen en estos pasajes del pensamiento poscolonial muchos aspectos definitivamente ingenuos, incapaces siquiera de representar el profundo dramatismo que en el mundo *real* exhiben las luchas de las comunidades desposeídas. Uno de ellos es, precisamente, su confianza en la posibilidad de “refundar el estado”,<sup>36</sup> o bien, de utilizar las supuestas *chances* que ofrecen los procesos de democratización del subcontinente para hacer posible otro tipo de redistribución de la riqueza o el reconocimiento y la emancipación de los subalternos. Como si la democracia contemporánea no hubiera ya mostrado su condición *mítica*<sup>37</sup> y su ineficacia estructural para cumplir la promesa de libertad y equidad o los mínimos del caduco “estado de bienestar”, inclusive en el “Norte global”.

Sin embargo, esa condición ingenua y utópica del pensamiento poscolonial se exhibe con toda su crudeza en uno de sus postulados básicos: la epistemología. Citemos a Santos y su explicación del “fin” de los “sustantivos críticos”:

Hubo un tiempo en que la teoría crítica era “propietaria” de un conjunto vasto de sustantivos que marcaban su diferencia de las teorías convencionales o burguesas. Entre ellos *socialismo, comunismo, dependencia, lucha de clases, alienación, participación,*

*frente de masas*, etc. Hoy, aparentemente, casi todos los sustantivos han desaparecido. En los últimos 30 años la tradición crítica eurocéntrica pasó a caracterizarse y distinguirse por los adjetivos con los que califica los sustantivos propios de las teorías convencionales. Así por ejemplo, si la teoría convencional habla de desarrollo, la teoría crítica hace referencia a desarrollo alternativo, democrático o sostenible; si la teoría convencional habla de democracia, la teoría crítica plantea democracia radical, participativa, deliberativa; lo mismo con cosmopolitismo, que pasa a llamarse cosmopolitismo subalterno, de oposición o insurgente, enraizado; y con los derechos humanos, que se convierten en derechos humanos radicales, colectivos, interculturales.<sup>38</sup>

Al margen de la ambigüedad con la que Santos maneja los “sustantivos” teoría crítica y teoría crítica “eurocéntrica”, lo que le permite conservar una distancia casi aséptica con respecto a aquello que discute, lo que su argumentación prepara es el terreno en el que es posible considerar legítima la apropiación “crítica” de sustantivos *adjetivados* cuando garantizan que aquello que “no se podía decir” bajo la hegemonía epistemológica del “Norte global” permita ahora entrar en un debate, establecer una discusión en presunta calidad de pares. Lo que es sólo el primer paso. “La teoría crítica asume así un carácter derivado que le permite entrar en un debate, pero no le permite discutir los términos del debate, y mucho menos discutir por qué opta por un debate dado y no otro”.<sup>39</sup> Está claro que para Santos eso no basta, por lo que afirma: “La eficacia del uso contrahegemónico de conceptos o instrumentos hegemónicos es definida por la conciencia de los límites de su uso”.<sup>40</sup> Para alcanzar y acaso superar positivamente esa conciencia, agrega, sería preciso “discutir los términos del debate”, es decir, discutir las reglas básicas o el código general de lo que se discute y de los instrumentos de la discusión; es decir, enfrentar duelísticamente lo “hegemónico” a lo “contrahegemónico” en un ámbito discursivo que no puede ser sino tendencialmente *común* a los antagonistas. Lo que desafortunadamente implica, de entrada, un planteamiento *utópico*: la renuncia —o la suspensión *pactada*— de los *poderes y derechos de hegemonía del pensamiento hegemónico*; poderes y derechos que no provienen ni de una elección ni de un accidente, sino de un proceso

*histórico* que funda y prueba su eficacia, su *terrenalidad*, diría Marx, en el hecho estructural de que son “ellos” quienes establecen los términos de la discusión porque, mientras no se transformen radicalmente las condiciones reales, concretas, *materiales* en las que ejercen su hegemonía, todo “hablará a favor de su dominio”.<sup>41</sup> Sobre esa condición material y simbólica del dominio y la hegemonía capitalistas escribe Bolívar Echeverría:

El conjunto de leyes de acuerdo al cual se organizan las posibilidades de figuración concreta del sujeto social en su autorreproducción implica necesariamente un código general que organiza las posibilidades concretas de su comunicación o su significar. Y así como ese conjunto de leyes cambia históricamente, lleva una tendencia estructural en su modificación y califica positiva o negativamente en referencia a ella a toda acción social posible, así también el código general sigue esa tendencia básica en su dinámica específica y califica como verdaderos o falsos, según se adecúen o no a ella, todos los mensajes concretos posibles.<sup>42</sup>

Si de acuerdo con el pensamiento poscolonial ha de emprenderse desde luego un debate en contra del pensamiento hegemónico, sería de provecho tener en cuenta esto. Las ideas dominantes no lo son única y exclusivamente con base en su capacidad para “invisibilizar” al antagonista, sino son capaces de ello, y de mucho más, porque su impronta apologética se inscribe y *parasita* el código general en el sentido de sus intereses. De manera que una oposición, un debate en términos duelísticos, esté condenada de antemano a inclinarse a favor del discurso dominante.

Asumiendo esto, es innegable que la crítica al paradigma epistemológico “eurocéntrico”, la denuncia de la condición de colonialidad como un proceso semiótico-cultural y la reivindicación de los saberes de los subalternos, esbozan la posibilidad de entender que la radicalidad y la persistencia del dominio y la hegemonía del hecho capitalista-colonialista reposan, también, en su capacidad de resignificación de los mensajes y conjuntos de signos que “prueban” la verdad y la necesidad de su dominio. De ahí, también, la insistencia del pensamiento poscolonial en habilitar y potenciar las capacidades críticas y deconstructivas de los “saberes subalternos”. Pero eso no se logra únicamente a través de la propuesta

de una epistemología declarativamente contrahegemónica, sino de una anti-epistemología que sea ella misma capaz de burlar el cerco de su resignificación afirmativa. Pero el pensamiento poscolonial no ha podido hacerlo coherentemente porque su crítica, obsesionada por los pendientes simbólico-semióticos de la colonialidad, olvida o deja para mejor ocasión la crítica de aquello que la hace posible: la articulación histórica del capitalismo y el colonialismo. Como consecuencia de esa inconsecuencia, aquello a lo que la crítica poscolonial ya no tiene acceso es, por una parte, al hecho de que esa capacidad de resignificación a su vez reposa en las condiciones *materiales* del dominio; esto es, en la capacidad del capital para perpetuar las condiciones económicas, políticas, sociales y culturales para “valorizarse a sí mismo” a través de una miríada de procesos concretos en los que se realizan y cobran concreción las relaciones de propiedad y las relaciones de producción que no por el convencimiento, sino por la fuerza impone. Pero, por otra parte, el pensamiento poscolonial tampoco accede a la consideración crítica de que el capital y el capitalismo no son fenómenos exclusivamente metropolitanos, y que el secreto de su *astucia sistémica* consiste en su capacidad para subordinar o subsumir procesos productivos y cadenas de mercantilización que, en sí mismos, posiblemente no tengan traza alguna de capitalistas –como pueden serlo las formas de explotación y acumulación de riqueza que ensayan quienes colonizaron y colonizan a América Latina: la esclavitud, el trabajo forzado, las encomiendas, las plantaciones, la estancia o la hacienda y el trabajo doméstico–, pero que, *inevitablemente inscritos en alguna cadena de mercantilización*, de una manera u otra y desde el inicio de la colonización contribuyeron a la generación y acumulación mundial de capital.<sup>43</sup>

## Poscolonialidad y gatopardismo

En varios lugares y ocasiones Bolívar Echeverría llamó la atención sobre dos vicios que desde siempre aquejaron al pensamiento “progresista”



latinoamericano: el *utopismo* y el *voluntarismo*. Al cabo del tiempo transcurrido parece ser que no sólo ambos vicios sobreviven en las ideas y las prácticas del pensamiento “progresista”, sino que han sido heredados y finalmente fundidos en el seno del pensamiento poscolonial. Una vez más Santos toma la palabra en el marco de la oposición entre lo que él llama la “posmodernidad celebratoria” y el “posmodernismo de oposición”:

En vez de la renuncia a proyectos colectivos, propongo la pluralidad de proyectos colectivos articulados de modo no jerárquico por procedimientos de traducción que sustituyen a la formulación de una teoría general de la transformación social. *En vez de la celebración del fin de la utopía, propongo utopías realistas, plurales y críticas.* En vez de la renuncia a la emancipación social, propongo su reinención. En vez de la melancolía, propongo el optimismo trágico. En vez del relativismo, propongo la pluralidad y la construcción de una ética que parta desde abajo. En vez de la deconstrucción, propongo una teoría crítica posmoderna, profundamente autorreflexiva pero inmune a la obsesión de deconstruir la propia resistencia que ella funda. En vez del fin de la política, propongo la creación de subjetividades transgresivas por la promoción del pasaje de la acción conformista a la acción rebelde.<sup>44</sup>

Tenemos en estas líneas el apretado esbozo del programa específicamente *político* del pensamiento poscolonial. A partir de aquí, Santos avanza un abultado elenco de postulados teóricos, emplazamientos estratégicos y acciones prácticas cuya reformulación y renombración continúa a lo largo de muchos años vuelve engañoso y difuso su sentido; sin embargo, el talante utópico y la condición voluntarista de su posición quedan intactos, así pretendan ser realistas, plurales y críticos. Porque el fondo utópico y voluntarista del programa poscolonial no se juzga por sus buenas intenciones, sino por su confianza en que éstas bastan para neutralizar el poder y la hegemonía de sus antagonistas; poder y hegemonía que reposan en la capacidad del capital para resignificar, en su favor, todo discurso que no impida o rompa, acaso *violentemente*, la posibilidad de su sub-codificación apologética. Pero ese rompimiento tampoco puede darse al margen de una *praxis* radicalmente transformadora. Otra vez escuchemos a Silvia Rivera Cusicanqui:

No puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora. El discurso del multiculturalismo y el discurso de la hibridez son lecturas esencialistas e historicistas de la cuestión indígena, que no tocan los temas de fondo de la descolonización, antes bien, encubren y renuevan prácticas efectivas de colonización y subalternización. Su función es la de suplantar a las poblaciones indígenas como sujetos de la historia, *convertir sus luchas y demandas en ingredientes de una reingeniería cultural y estatal capaz de someterlas a su voluntad neutralizadora*. Un “cambiar para que nada cambie” que otorgue reconocimientos retóricos y subordine clientelaramente a los indios en funciones puramente emblemáticas y simbólicas, una suerte de “pongueaje cultural” [servidumbre personal, A. O y P. S.] al servicio del espectáculo pluri-multi del estado y de los medios de comunicación masiva.<sup>45</sup>

Pero el pensamiento poscolonial no se propone una *praxis* radicalmente transformadora sino una “acción rebelde” que conserva como objetivo esencial la “refundación del estado”, esta reingeniería cultural y estatal representada por los documentos constituciones nacionales de países como Bolivia y Ecuador, entre cuyos propósitos se inscribe un nuevo “pacto redistributivo”, el reconocimiento de “las ausencias” y “los y las ausentes”, la “pluralidad” y la “interculturalidad”, sin detenerse a pensar que el cumplimiento de un programa de esa naturaleza, al margen de la abolición de la propiedad privada y de la destrucción de las condiciones materiales y sociales de producción y reproducción ampliada del capital, incluido el estado, es tanto o más quimérico que la *promesse de bonheur* de la Modernidad.

## Notas

<sup>1</sup> En este trabajo la expresión “pensamiento poscolonial” nombra el conjunto de intervenciones que se articula en torno a la crítica del pensamiento “eurocéntrico” todavía hegemónico y a su presunta *incapacidad* para aprehender y expresar la “otredad radical” o la posibilidad contrahegemónica del pensamiento, la vida y las expectativas de futuro de los pueblos y naciones que sufrieron procesos de colonización y descolonización; a lo que oponen la presunta pertinencia conceptual y epistémica de un “pensamiento otro” (pos abismal, fronterizo) arraigado en la memoria, tradiciones, usos y costumbres socioculturales de los pueblos “marginados”, “resistentes”, “indígenas” u “originarios”; mismo que, a su juicio conserva, a diferencia del ya caduco pensamiento eurocéntrico, una perspectiva emancipatoria, igualitaria y ecológica. Cabe agregar que dado lo limitado del espacio con el que contamos dejaremos fuera de nuestra intervención el análisis de las contribuciones que a ese respecto han hecho autores como Gayatri Spivak, Ranajit Guha o Dipesh Chacravarty y nos centraremos en el examen crítico de algunas ideas de pensadores latinoamericanos, considerando al portugués Boaventura de Sousa Santos como “de casa”.

<sup>2</sup> A lo largo de este artículo conservaremos el uso de las comillas con una clara intención irónica, ya que “progresismo”, “democracia”, “visibilidad” y muchos otros términos de uso común en el lenguaje poscolonial requieren ser sometidos a un proceso crítico de profunda desfetichización.

<sup>3</sup> Ver, Michel Chossudovsky, “El movimiento antiglobalización y el Foro Social Mundial. ¿Es “Otro Mundo” posible?”, en *Ojos para la paz*, <http://www.ojosparalapaz.com/author/michelchossudovsky/>, asimismo, en la misma publicación, “Fabricando disidencia; globalistas y elites controlan movimientos populares”, <http://www.ojosparalapaz.com/author/michelchossudovsky/> Consultado el 08/04/2014.

<sup>4</sup> Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwua. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010, pp. 57-58.

<sup>5</sup> Ver, Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Barcelona, Cátedra, 1987.

<sup>6</sup> Marcos Roitman, “El boom de los estudios poscoloniales”, en *La Jornada*, México, 25/02/2018.

<sup>7</sup> Es al respecto muy significativo y sintomático el hecho de que el triunfo del No a Evo se haya sustentado en distritos electorales mayoritariamente indígenas, y que éstos vuelvan a ser los protagonistas de revueltas y protestas reivindicativas que no dejan tan bien parado al primer estado “pluricultural” de orbe. Ver. Esteli Puente y Pablo Regalsky, “El NO a Evo y el desmantelamiento de la comunidad indígena en Bolivia”, en *Herramienta*, primavera de 2016, #58, consultado en <http://www.he->

rramienta.com.ar/revista-herramienta-n-58/el-no-evo-y-el-desmantelamiento-de-la-comunidad-indigena-en-bolivia, el 02/02/2018.

<sup>8</sup> Michel Chossudovsky, “El movimiento antiglobalización y el Foro Social Mundial...”

<sup>9</sup> Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto del partido comunista*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1974, p. 65.

<sup>10</sup> Ver, Vivek Chibber, *Post Colonial Theory and the Specter of Capital*, New York, Verso, 2013. Las citas han sido tomadas de: Jonah Birch, “La teoría postcolonial en debate: Entrevista a Vivek Chibber”, en *Marxismo crítico*, <https://marxismocritico.com/category/a-la-calle-que-ya-es-hora/>, consultado el 04/04/2016.

<sup>11</sup> Ver, Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del Sur*, México, Siglo XXI/CLACSO, 2009, pp.17-21 y 336-360.

<sup>12</sup> Distinguiamos aquí el movimiento obrero revolucionario de otras formas de organización de la clase trabajadora que no se reclaman revolucionarias como las mutualidades, las cooperativas de ahorro y consumo o los sindicatos: formas de organización y lucha que reclaman mejores condiciones de trabajo y vida para sus asociados entre las que no se excluye cierta violencia (las huelgas, por ejemplo) pero que no reclaman una transformación estructural y definitiva del hecho capitalista. La lectura esencial respecto al carácter revolucionario o reformista del movimiento obrero sigue siendo el *Manifiesto del partido comunista*, de K. Marx y F. Engels.

<sup>13</sup> Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos. “Manifiesto inaugural”, en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (Eds.), *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, México, M. A. Porrúa, 1998.

<sup>14</sup> Ver, B. S. Santos, *Una epistemología...*, asimismo, B. S. Santos, *Refundación del estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur*, México, Siglo XXI, 2010, B. S. Santos y María Paula Meneses (Eds.), *Epistemologías del sur (perspectivas)*, Madrid, Akal, 2014; Sandro Mezzadra (Comp.), *Estudios poscoloniales, Ensayos fundamentales*, Madrid, Traficantes de sueños, 2008.

<sup>15</sup> B. S. Santos, *Una epistemología...*, p. 179.

<sup>16</sup> Silvia Rivera Cusicanqui, *Cb'ixinakax...*, p. 62.

<sup>17</sup> Jonah Birch, “La teoría postcolonial en debate...”.

<sup>18</sup> B. S. Santos, *Refundación del estado...*, p. 49.

<sup>19</sup> *Idem*.

<sup>20</sup> Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2015, pp. 201-242.

<sup>21</sup> B. S. Santos, *Una epistemología...*, pp. 350.

<sup>22</sup> *Ibid.* p. 351.

<sup>23</sup> Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, en B. S. Santos y M. P. Meneses, *Epistemologías...* pp. 67-105.

<sup>24</sup> B. S. Santos, *Una epistemología...* p. 353.

<sup>25</sup> *Ibid.* p. 352.

<sup>26</sup> Bolívar Echeverría, “Definición del discurso crítico”, en *El discurso crítico de Marx*, México, ERA, 1986, p. 38, subrayado nuestro.

<sup>27</sup> *Ibid.* p. 229.

<sup>28</sup> Louis Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos de estado”, en *Escritos*, Barcelona, LAIA, 1974, p. 148.

<sup>29</sup> Edgardo Lander, “Ciencias sociales. Saberes coloniales y eurocéntricos”, en *La colonialidad del saber...*, pp. 14-20.

<sup>30</sup> B. S. Santos, *Refundación...* p. 33.

<sup>31</sup> Jonah Birch, “La teoría postcolonial en debate...”.

<sup>32</sup> Ver, Arturo Escobar, “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar ¿globalización o postdesarrollo?”, en Edgardo Lander (Comp.), *La colonialidad del saber...*, pp. 113-143; Fernando Coronil, “Naturaleza del poscolonialismo; del eurocentrismo al globocentrismo”, en Edgardo Lander (Comp.), *La colonialidad del saber...*, pp. 87-111.

<sup>33</sup> Karl Marx *El capital, libro I, capítulo VI (inédito)*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, pp. 54-76.

<sup>34</sup> B. S. Santos, *Una epistemología...*, p. 340. Subrayado nuestro.

<sup>35</sup> A. Quijano, “Colonialidad del poder...”, p. 80 y ss.

<sup>36</sup> B. S. Santos, *Refundación del estado...*, pp. 85-130.

<sup>37</sup> Bolívar Echeverría, “Posmodernidad y cinismo”, en *Las ilusiones de la modernidad*, México, El Equilibrista/UNAM, 1997, pp. 39 y ss.

<sup>38</sup> B. S. Santos, *Refundación del estado...*, p. 33.

<sup>39</sup> *Idem.*

<sup>40</sup> *Idem.*

<sup>41</sup> “Al burgués —escribe Marx— le es tanto más fácil demostrar con su lenguaje la identidad de las relaciones mercantiles y de las relaciones individuales e incluso de las generales humanas, *por cuanto este mismo lenguaje es un producto de la burguesía*, razón por la cual, lo mismo en el lenguaje que en la realidad, las relaciones del traficante sirven de base a todas las demás”. Karl Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1972, p. 266, subrayado nuestro.

<sup>42</sup> Bolívar Echeverría, “Definición del discurso crítico”..., pp. 41 y 42.

<sup>43</sup> Ver, Silvia Rivera Cusicanqui, *Cb'ixinakax...*, pp. 53-54, en donde esboza su hipótesis de la “Modernidad indígena” y la “recolonización” como fenómenos que serían impensables sin la existencia de un sistema-mundo y de la integración de circuitos comerciales “globales”. Ver, Fredric Jameson, *Representar El Capital. Una lectura*

del Tomo I, México, FCE, 2013, También se puede consultar el importante conjunto de intervenciones que Marx y Engels dedicaron al colonialismo y su relación compleja con el capitalismo en K. Marx y F. Engels, *Sobre el colonialismo*, Córdoba, Pasado y Presente, 1973, o bien, el famoso capítulo XXIV de *El capital*, “La llamada acumulación originaria”, K. Marx, *El capital, crítica de la economía política*, México, FCE, 1972, pp. 607-649.

<sup>44</sup> B. S. Santos, *Una epistemología...* 341, subrayados nuestros.

<sup>45</sup> Silvia Rivera Cusicanqui, *Cb'ixinakax...*, p. 62, subrayados nuestros.

## Referencias

- ALTHUSSER, Louis, “Ideología y aparatos ideológicos de estado”, en *Escritos*, Barcelona, LAIA, 1974.
- BIRCH, Jonah, “La teoría postcolonial en debate: Entrevista a Vivek Chibber”, en *Marxismo crítico*, <https://marxismocritico.com/category/a-la-calle-que-ya-es-hora/>, consultado el 04/04/2016
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago y Mendieta, Eduardo (Eds.), *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, México, M. A. Porrúa, 1998.
- CHIBBER, Vivek, *Post Colonial Theory and the Specter of Capital*, New York, Verso, 2013.
- CHOSSUDOVSKY, Michel, “El movimiento antiglobalización y el Foro Social Mundial. ¿Es “Otro Mundo” posible? En *Ojos para la paz*, 08/04/2014, consultado en: <http://www.ojosparalapaz.com/>
- CUSICANQUI, Silvia Rivera, *Cb'ixinakax utxiwua. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.
- DE Sousa Santos, Boaventura y Meneses, María Paula (Eds.), *Epistemologías del sur (perspectivas)*, Madrid, Akal, 2014.
- DE Sousa Santos, Boaventura, *Una epistemología del Sur*, México, Siglo XXI/CLACSO, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Refundación del estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur*, México, Siglo XXI, 2010.
- ECHVERRÍA, Bolívar, “Definición del discurso crítico”, en *El discurso crítico de Marx*, México, ERA, 1986.
- \_\_\_\_\_, “Posmodernidad y cinismo”, en *Las ilusiones de la modernidad*, México, El Equilibrista/UNAM, 1997.
- JAMESON, Fredric, *Representar El Capital. Una lectura del Tomo I*, México, FCE, 2013.

- LANDER, Edgardo (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2015.
- LYOTARD, Jean-François, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Barcelona, Cátedra, 1987.
- MARX, Karl y Engels, Friedrich, *La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1972.
- \_\_\_\_\_, *Sobre el colonialismo*, Córdoba, Pasado y Presente, 1973.
- \_\_\_\_\_, *Manifiesto del partido comunista*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1974.
- MARX, Karl, *El capital, libro I, capítulo VI (inédito)*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.
- \_\_\_\_\_, *El capital, crítica de la economía política*, México, FCE, 1972.
- MEZZADRA, Sandro (Comp.), *Estudios poscoloniales, Ensayos fundamentales*, Madrid, Traficantes de sueños, 2008.
- PUENTE, Esteli y Regalsky, Pablo, “El NO a Evo y el desmantelamiento de la comunidad indígena en Bolivia”, en *Herramienta*, primavera de 2016, #58, consultado en <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-58/el-no-evo-y-el-desmantelamiento-de-la-comunidad-indigena-en-bolivia>, el 02/02/2018.
- ROITMAN, Marcos, “El boom de los estudios poscoloniales”, en *La Jornada*, México, 25/02/2018.



Recepción: 10 de octubre de 2018  
Aceptación: 1 de febrero de 2019