

INCONSISTENCIAS TEÓRICAS Y POLÍTICAS DEL GIRO DECOLONIAL EN UNA ÉPOCA DE AUGE DE LAS EXTREMAS DERECHAS EN AMÉRICA LATINA

Miguel Ángel Urrego
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Resumen/*Abstract*

En el presente artículo¹ elaboramos un balance crítico del denominado Giro Decolonial. Para ello consideramos tres aspectos: su origen en el postmodernismo; los problemas de la noción de lugar de enunciación y las contradicciones de conceptos tales como eurocentrismo; finalmente, analizamos las implicaciones políticas de las hipótesis de los decoloniales. Explicaremos cómo esta propuesta no se sostiene teóricamente desde aproximaciones como la de historia de la lectura o del libro y, en segundo lugar, cómo algunos de sus planteamientos, a pesar de sus permanentes expresiones de apoyo al zapatismo o a los gobiernos de izquierda, no contribuyen al desarrollo de la lucha social y política contra el capitalismo y, por el contrario, favorecen el auge de las extremas derechas en nuestro continente.

Palabras clave: Giro Decolonial, Decolonialidad, Lugar de Enunciación, Eurocentrismo, Derecha.

Theoretical and political inconsistencies of the Decolonial Turn at a time of growing influence of the extreme right in Latin America

The article presents a critical review of the so-called Decolonial Turn. Three aspects of this turn are considered: its origin in postmodernism; the problems of the notion of place of enunciation and the contradictions inherent to concepts such as eurocentrism; finally, we analyze the political implications of decolonialist hypotheses. We explain how the proposal does not hold theoretically on the basis of approaches such as the history of reading or the book and, secondly, how some of its manifestations, despite their repeated expressions of support of Zapatismo or of left-wing governments, do not contribute to the development of the social and political struggle against capitalism and, on the contrary, favor the rise of the extreme right in our continent.

Keywords: Decolonial Turn, Decoloniality, Place of Enunciation, Eurocentrism, Right-wing.

Miguel Ángel Urrego

Doctor en Historia, miembro del Instituto de Investigaciones Históricas y del NAB del Doctorado de Filosofía de la UMSNH y del Sistema Nacional de Investigadores (Nivel II). Especialista en temas de historia intelectual y política de América Latina, siglos XIX y XX. Coordinador de la Red para el Estudio de las Izquierdas en América Latina (REIAL). Este texto se elabora en el marco de actividades de año sabático gracias a la beca del Conacyt y a la hospitalidad de la Goethe-Universität de Frankfurt am Main, en particular la del profesor Roland Spiller.

Se afirma que el Giro Decolonial o Descolonial (GD) no expresa propiamente un colectivo unificado, pues existen diversas posturas teóricas y metodológicas, hay transformaciones en la exposición de las ideas y cambios teóricos en los miembros fundadores. No obstante, hay un conjunto de ideas comunes, de autores citados, de conceptos empleados, etc., que nos permiten hablar de una tendencia claramente identificable debido a que tienen similar origen teórico; asumen que la categoría de colonialidad tiene la misma importancia que las nociones de plusvalía en Marx e inconsciente en Freud; destacan el concepto de raza como central a la hora de explicar el orden social y político construido en América Latina desde el siglo XVI; vienen trabajando como un grupo por cerca de dos décadas; y especialmente porque han acuñado una serie de conceptos y un lenguaje que los identifica.² Finalmente existe una reivindicación de la denominación, pues muchos investigadores se autodefinen como decoloniales, al igual que las publicaciones especializadas, sin importar la variedad de los temas que estudian (ecología, feminismo, pedagogía, etcétera).³

El debate promovido en los últimos años por el denominado Giro Decolonial ha cuestionado la forma de entender los conceptos de ilustración, modernidad, universalidad y colonialidad al establecer, en primer lugar, que la modernidad se origina a partir de 1492 y que, por tanto, la Ilustración y las revoluciones del Atlántico pueden ser consideradas como una segunda modernidad, fundamentalmente de carácter europeo. En segundo lugar, consideran que la modernidad debe ser concebida junto a la colonialidad como dos caras de la misma moneda. La colonialidad se manifiesta en diversos terrenos por lo que puede afirmarse la existencia de una colonialidad del saber, del ser, etcétera. En tercer lugar, sostienen que el colonialismo español creó un modelo de organización de la sociedad y la economía, del orden político y cultural, de las relaciones de género, etc., que se basó en el concepto de raza, por lo que la noción

de clase social deja de ser operativa. Finalmente, la modernidad/colonialidad se expresa en una visión europea, machista, racionalista y de extrema violencia que recibe el nombre de eurocentrismo y, por ello, no es adecuado utilizar los pensadores ni la ciencia europea sino reivindicar el lugar de enunciación y volver a las epistemologías prehispánicas.

A pesar de la pertinencia de algunos de los cuestionamientos de este grupo de intelectuales —que como lo veremos no son nuevos en la historia de la filosofía—, por la aparente radicalidad de sus afirmaciones o la importancia de su inclinación por la causa de los subalternos creemos que existe un variado tipo de debilidades teóricas y metodológicas en sus concepciones y unas muy cuestionables implicaciones políticas de sus fundamentos, por lo cual se hace necesaria una revisión de su propuesta a partir de una crítica desde la historia y la filosofía. Para el desarrollo de nuestro punto de vista —que en lo fundamental es el de un historiador que coquetea con la filosofía— nos detendremos únicamente y de manera breve en tres aspectos: el problema del origen y la legitimación del grupo; el rechazo al eurocentrismo y la reivindicación del lugar de enunciación; y las implicaciones políticas de la postura Decolonial.

1. El origen y la legitimación de una tradición

El Giro Decolonial descansa sobre un conjunto variado de principios, entre ellos el de ser el lugar más avanzado y único enfoque válido para realizar crítica hoy día. Para ello, sin embargo, introduce sistemáticamente trampas en la argumentación, diríamos que es una estrategia en su necesidad de lograr el reconocimiento de su proyecto. Tal propósito se busca, en primer lugar, reclamándose herederos de lo más avanzado del pensamiento latinoamericano, según algunos de sus voceros es el último peldaño de una larga tradición, lo cual, como veremos más adelante, no es del todo cierto, pues la mayor parte de ellos ha establecido fuertes

críticas a estas mismas tradiciones. Eduardo Escobar al explicar el origen del grupo modernidad/colonialidad señala que existen:

(...) a number of factors that could plausibly enter into the genealogy of this group's thinking, including: liberation theology from de 1960s and 1970s; debates in Latina America philosophy and social science around notions of liberation philosophy and autonomous social science (e.g. Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Orlando Fals Borda, Pablo Gonzalez Casanova, Darcy Ribeiro); dependency theory; debates on Latin America modernity and postmodernity in the 1980s, followed by discussions on hybridity in anthropology communications and cultural studies in the 1990s; and, in the United States, the Latin American Subaltern Studies Group.⁴

En segundo lugar, se resalta el hecho de que se trata de la síntesis de muchas propuestas. Ramón Grosfoguel en un artículo de 2006, que el lector puede encontrar en varias versiones en revistas o libros de las cuales Grosfoguel también es editor, señala que su propósito es articular cinco perspectivas decoloniales: “world-systems analysis (Wallerstein, 1974), coloniality of power (Quijano, 1991), U.S. Third World Feminism (Moraga y Anzaldúa, 1983), philosophy of liberation (Dussel, 1977) and border thinking (Mignolo, 2000)” y, reiteramos, las considera a todas críticas “decoloniales” (Escobar, 2002: 1 y 2).

En tercer lugar, se reivindican como una forma distinta de pensar, situada en los bordes del sistema: “the MC program should be seen as another way of thinking that runs counter to the modernist narratives (Christianity, liberalism, and Marxism); it locates its own inquiry in the very borders of systems of thought and reaches toward the possibility of non-eurocentric modes of thinking” (Escobar, 2002: 2).

Esta forma de plantear el origen del grupo modernidad/colonialidad se aparta de la manera como Santiago Castro-Gómez y Grosfoguel presentaron el Giro Decolonial. En efecto, para estos autores el origen del grupo debe buscarse en los inicios de la década del noventa. Por ello su explicación comienza con las actividades del *Coloniality Working Group* que dirigía el sociólogo puertorriqueño Kelvin Santiago y culmina con

la defensa de la noción de lugar de enunciación con la que rechazan el postmodernismo, la Teoría Postcolonial y los Estudios Subalternos.⁵

La primera trampa de la argumentación consiste en incluirse como parte de una tradición –término que emplea Escobar– y ser el último peldaño del pensamiento crítico. Sin embargo, la relación del grupo modernidad/colonialidad y luego del Giro Decolonial con las corrientes mencionadas nunca se explica y, por el contrario, muchos han elaborado comentarios despectivos hacia las mismas opciones que menciona Escobar. La pregunta es entonces: ¿cómo se reivindica la pertenencia a una tradición? ¿Cómo se puede afirmar que hacen parte de una tradición, de la teología de la liberación, por ejemplo, en la que dos de los componentes (teología y marxismo) se catalogan como “narrativas modernas” y expresiones del eurocentrismo?

Nótese, además, que no existe ningún reconocimiento por parte de los autores mencionados al marxismo. Olvidando que precisamente uno de los orígenes del concepto de eurocentrismo y de crítica al mismo se debe al marxismo, a la elaboración que hizo Samir Amin. Lo cual no es gratuito, pues si hay algo que caracteriza al Giro Decolonial es precisamente ser antimarxista, pero preguntamos: ¿cómo se puede hacer referencia a las corrientes críticas en América Latina sin mencionar al marxismo?⁶ ¿Cómo considerar algunas de estas escuelas sin contemplar el marxismo? Lo paradójico, sin embargo, es que, en sus inicios, cuando no habían roto con las Teorías Postcoloniales tan decididamente, la relación con Marx era distinta pues se reconocían sus aportes. Luego a medida que el grupo fue trabajando el rechazo fue casi absoluto. Veamos con ejemplos este tránsito.

En las primeras reuniones del grupo modernidad/colonialidad Marx aparece como uno de los artífices de la crítica, refiriéndose a las teorías postcoloniales se dice: “El propósito de este ejercicio era doble: por un lado, provincializar las pretensiones universalistas y civilizatorias de la cultura europea; por el otro, desenmascarar la supuesta neutralidad política de las llamadas ciencias humanas, *continuando y renovando de esta manera el proyecto marxista de la ideologiekritik*” (Castro-Gómez, Guardiola, Millán, 1999: 10).⁷

Sin embargo, luego observamos cómo Marx es presentado como un eurocéntrico, identitario, occidental y que no entiende la naturaleza del colonialismo, señala Grosfoguel:

Lo que Marx mantiene en común con la tradición filosófica occidental es que su universalismo, a pesar de que surge desde una localización particular, en este caso el proletariado, no problematiza el hecho de que dicho sujeto sea europeo, masculino, heterosexual, blanco, judeo-cristiano, etc. El proletariado de Marx es un sujeto en conflicto en el interior de Europa; lo que no le permite pensar fuera de los límites eurocéntricos del pensamiento occidental. La diversidad cosmológica y epistemológica, así como la multiplicidad de relaciones de poder sexual, de género, racial, espiritual, etc., no queda incorporada ni situada epistémicamente en su pensamiento (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 64).

Por su parte, Santiago Castro-Gómez señala que Marx es heredero de las tesis de Hegel de los “pueblos sin historia”; que para Marx el colonialismo no es un fenómeno digno de ser considerado por sí mismo; que lo percibe como un tránsito necesario para el advenimiento del comunismo; y que nunca vio que tenía incidencia en las prácticas ideológicas de la sociedad (Castro- Gómez, 2005: 16 y 19).

Pero, cuando se rechaza este tipo de afirmaciones por sus imprecisiones o incluso tergiversaciones, algunos decoloniales señalan que Marx es un pensador aún útil y que subyace en la crítica decolonial. ¿Cómo explicar esta dualidad? Por el hecho, creemos nosotros, de que permanentemente se busca construir artificialmente la pertenencia de los decoloniales a una tradición de resistencia del pensamiento latinoamericano.⁸ Como lo veremos más adelante, con esta estrategia se trata únicamente de lograr un efecto de legitimación. Si se hace parte de lo más crítico del pensamiento latinoamericano, ¿cómo dudar de la nobleza del Giro Decolonial?

La segunda trampa es ocultar el origen en el postmodernismo y el pos-estructuralismo. Aunque Escobar es muy cuidadoso en no negar el hecho de que el grupo modernidad/colonialidad “finds inspiration in a number of sources, from European and North American critical theories of modernity and postmodernity to South Asian subaltern studies, Chicana feminist

theory, postcolonial theory, African philosophy; many of this members operate within a modified world systems perspective” (Escobar 2002: 2). Sin embargo, la mayor parte de los autores prefieren evitar cualquier referencia directa a este origen teórico.

La trampa consiste en reivindicar un pensamiento crítico latinoamericano y el lugar de enunciación pero a la vez desarrollar una fuerte postura postmoderna.⁹ Pero como veremos existe al exponer el concepto de lugar de enunciación y explicar la necesidad de oponerse a la pretensión de universalidad del pensamiento europeo un rechazo sistemático a corrientes como la Teoría Postcolonial, el postmodernismo y los Estudios Subalternos. Por otra parte, se tiende a obviar que quienes se consideran piedras angulares de los decoloniales (Mignolo, Santiago-Castro) tienen como referencia teórica al posestructuralismo y en particular a Foucault y no a los pensadores latinoamericanos. De hecho existen notables diferencias entre las escuelas críticas latinoamericanas y el Giro Decolonial, aunque también cambios permanentes de criterio, tal como sucede con Enrique Dussel, quien pasó de criticar a miembros del Giro Decolonial, especialmente a Castro-Gómez, por ser postmodernos, a señalar que la Filosofía de la Liberación y en particular él ya había expuesto críticas al eurocentrismo o reivindicado a las mujeres, es decir que no había tal novedad en los decoloniales y que simplemente eran una continuidad de su proyecto filosófico.¹⁰ No obstante, más recientemente utiliza los nombres de las dos corrientes –decolonialidad y Filosofía de la Liberación– como sinónimos.¹¹ Por otra parte, miembros del GD han expresado críticas a Dussel, especialmente Santiago Castro-Gómez, y en menor grado Mignolo (Castro-Gómez 1996).¹²

Pero aún más, se liga el concepto de colonialidad a la legitimización del Giro Decolonial, a la institucionalización de esta corriente como la “única” opción posible, en palabras de Castro-Gómez y Grosfoguel: “Más que como una opción teórica, el paradigma de la decolonialidad parece imponerse *como una necesidad ética y política para las ciencias sociales latinoamericanas*” (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007: 21). Con tal afirmación, ¿quién osaría cuestionar algo?

Posteriormente se produce la institucionalización de una serie de conceptos que se retoman constantemente por los autores que se reclaman exponentes del Giro Decolonial, que además emplean una permanente estrategia: citarse mutuamente... el objetivo es lograr el efecto ya señalado: institucionalizar el GD como la única “teoría crítica” latinoamericana posible. A los ya citados ejemplos de Escobar y del texto *El Giro Decolonial* habría que sumar varios ejemplos de este citarse mutuamente y en algunos casos autocitarse ininterrumpidamente. Actitud que repiten otros autores que rodean y alaban permanentemente al grupo principal. Se dirá que esto es común y necesario dada la necesaria presentación de la perspectiva decolonial en el medio intelectual latinoamericano, pero la estrategia la seguimos encontrando en una gran cantidad de artículos que hablan de pedagogía, feminismo, ecología, etcétera.

Además de este permanente autocitarse y repetir muchas veces la misma idea, recientemente algunos que defienden tal corriente tratan de dar un paso adicional en la legitimación repitiendo que el GD suma y supera las anteriores propuestas críticas del pensamiento latinoamericano (Gandarilla 2016: 257).¹³ Los nuevos conceptos que van a caracterizar a este grupo son, entre otros, sistema moderno colonial; colonialidad del poder; diferencia colonial y colonialidad global; colonialidad del ser; eurocentrismo; epistemologías y pensamiento no eurocéntrico; exterioridad; transmodernidad; pensamiento borde; epistemología borde; y hermenéutica pluritópica.

No obstante, la estrategia empleada tiene varios problemas señalados al inicio: uso a comodidad de los autores, radicalismo verbal antioccidental y anti eurocéntrico y condena al empleo de filósofos europeos en algunos casos y en otros no. Pero lo que nos parece más grave es que el afán por la novedad los lleva a no citar a los autores que han originado los conceptos y las propuestas, como lo hace Quijano con la centralidad de la noción de raza. Hay que señalar que la propuesta tiene una importante tradición en la perspectiva negra elaborada en Estados Unidos, donde Quijano trabajó por varios años. Uno de los tantos autores no

reconocidos es Cedric J. Robinson, quien publicó un famoso texto en 1983 en el cual llamó la atención sobre las limitaciones del marxismo para estudiar la problemática de la raza, en el hecho de que se basa en un modelo europeo y en la necesidad de vincularse con las tradiciones africanas, casi el mismo programa de los decoloniales (Cedric 1983).¹⁴ Pero si uno se detiene un poco entenderá que otras nociones, como la lucha contra el eurocentrismo, la noción de colonialidad, la reivindicación de otras filosofías periféricas se venían exponiendo desde varias décadas atrás, tal como lo hicieron quienes estudiaron la filosofía africana, árabe y oriental, los negros, los chicanos, las mujeres, etc., y sin embargo las explicaciones y categorías se nos presentan como novedosas y elaboradas por los decoloniales. Es tan evidente este defecto que quienes tienen origen caribeño, donde también hay significativos desarrollos del marxismo negro a lo largo del siglo XX, deben aceptar que la centralidad de la raza no es de Quijano, lo más extraño es que Dussel nos presenta esta propuesta como el último desarrollo del marxismo latinoamericano.¹⁵

Por otra parte, cuando se enfatiza en la noción de colonialidad del saber y se reivindica una tradición de “nuestros” pensadores: Guamán Poma, Frantz Fanon, Aimé Césaire en nombre de una epistemología borde o del lugar de enunciación, ¿cómo colocar en el mismo terreno a pensadores como Dussel, Quijano o Grosfoguel? ¿Acaso Dussel no viene de una larguísima reflexión en torno a filósofos catalogados como “eurocéntricos” (cristianismo, Marx, Levinas, Apel, etcétera)? ¿Acaso miembros del Giro Decolonial no han reivindicado a Foucault como un autor indispensable? Y ¿acaso este filósofo no ha venido siendo clasificado como posestructuralista y piedra angular de la Teoría Postcolonial y catalogado como pensamiento crítico aunque válido según algunos decoloniales, por su lugar de enunciación, únicamente para Occidente? De manera que reducir la discusión al lugar de nacimiento de los autores empobrece el debate.

El problema del punto de partida, de las fuentes teóricas, del origen de los conceptos, de la valoración de las escuelas críticas latinoamericanas, etc., no es un problema menor y, por el contrario, nos permite

constatar la existencia de un proyecto postmoderno que erige una postura aparentemente radical pero que tiene implicaciones políticas muy cuestionables.

2. Colonialidad, eurocentrismo y lugar de enunciación

El Giro Decolonial ha justificado su propuesta a partir de la articulación de tres conceptos: colonialidad, eurocentrismo y lugar de enunciación. Con ellos plantea no solamente un rechazo al postmodernismo, las Teorías Postcoloniales, los Estudios Subalternos, el marxismo, es decir todo lo que no es latinoamericano, y a la vez abre las puertas a quienes sugieren un retorno a las epistemes indígenas.

Para explicar la colonialidad comienzan por señalar que al arribo de los españoles se creó un orden fundado en la raza que no solamente significó la explotación de los recursos económicos y el dominio político, sino que creó un orden en el terreno de las ideas que invalidó cualquier otra forma de conocimiento. Este orden facilitó una supremacía total de Europa, que creó una visión en la que aparece como el paradigma de la civilización y única fuente de conocimiento y ciencia. Este orden expresa los valores del hombre blanco, cristiano, racionalista y europeo. A pesar de haberse roto con España a comienzos del siglo XIX y de haberse creado una vida republicana relativamente independiente, esto no significó para América Latina la ruptura en el orden de las ideas y, por el contrario, la colonia siguió –más bien sigue– viviendo, pues la asumimos como natural. A renglón seguido señalan que la modernidad se origina en el momento de arribo de los españoles a América y que desde el comienzo el continente hizo parte de los circuitos capitalista, por ello la colonialidad es su doble.¹⁶

Afirman que la ruptura con este orden que estableció la modernidad capitalista ha tenido varias alternativas: el postmodernismo, las Teorías Postcoloniales y los Estudios Subalternos. Sin embargo, estas salidas co-

rresponden a la forma como se producen las rupturas en el capitalismo central y en las naciones de África y Asia, que fueron colonias hasta hace relativamente poco. Así que son respuestas a situaciones históricas, geográficas y culturales distintas, corresponden a lugares de enunciación diferentes a los de América Latina. Por su parte el marxismo representa igualmente una salida teórica específicamente europea, además, según los decoloniales, Marx no se enfrentó al colonialismo.

Este rechazo a las alternativas teóricas mencionadas, en nombre del combate al eurocentrismo, se acompaña con una propuesta de retorno a las epistemes prehispánicas y al uso de los teóricos latinoamericanos. Por ello la fascinación con el mundo quechua y aimara, las poblaciones negras, las mujeres y los teóricos que han intentado desde América Latina romper con las epistemes occidentales.

Este retorno a las raíces en nombre del lugar de enunciación se justifica con dos quejas. La primera es que no se reconocen los aportes intelectuales de los latinoamericanos en las enciclopedias y manuales universitarios y, además, que los filósofos consagrados no citan a los nuestros, desconocen sus reflexiones y sus aportes (Gandarilla, 2016: 258).¹⁷ La queja no es nueva y evidentemente tiene una larga tradición, especialmente en algunos momentos estelares del debate alrededor de si existe o no filosofía en América Latina y en balances sobre la filosofía latinoamericana en Estados Unidos (Gracia, 2010:17-34). El planteamiento es parcialmente cierto. No podemos obviar el hecho de que en algunos lugares no aparezcan filósofos latinoamericanos, pero eso no hace que sea cierta la hipótesis del desprecio por todo lo elaborado en América Latina. Por el contrario, hay muchísimas referencias a la importancia de los aportes latinoamericanos a la filosofía, al arte y la literatura.¹⁸

La segunda queja es que somos “consumidores” de conceptos, autores y formas modulares. Con ello se quiere decir que solo copiamos o que únicamente consumimos teoría. El argumento es falso pues es imposible reproducir un autor, así se intente “copiarlo”. Por otra parte, hay que señalar que América Latina se ha anticipado a la reflexión a partir de

algunos autores, incluso antes que en muchos lugares del mundo. La traducción y el uso de Heidegger, por ejemplo, fueron frecuentes en nuestro continente en los años treinta del siglo pasado.¹⁹

Para elaborar un balance adecuado del uso de los conceptos y teorías originadas en Europa es necesario referirse brevemente a dos hechos: a la pregunta por la existencia de la filosofía latinoamericana y a los aportes de la historia de la lectura. En varios momentos de la historia de la filosofía latinoamericana, especialmente a lo largo del siglo XX, se ha abordado la pregunta por su existencia y su especificidad. No queremos repetir dicha polémica sino más bien asumirla desde una pregunta: ¿cómo se concibe su periodización? Se sabe que toda historia establece periodos y aunque para muchos es obvia la respuesta nos permite establecer diferencias sustanciales entre las distintas corrientes de pensamiento y ello, en últimas, también define la posibilidad de una respuesta afirmativa o negativa. Grosso modo, existen tres respuestas al problema de la periodización: aquella que establece el inicio de la filosofía en el siglo XVI, con la llegada de los españoles; la que solo, y a regañadientes, acepta para la segunda mitad del siglo XX el término “filosofía latinoamericana”; finalmente aquella que exalta la existencia de una filosofía antes de la llegada de los españoles. Veamos muy brevemente los argumentos que justifican tales modelos y la manera como los decoloniales participan de la polémica.

El principal problema que subyace a la pregunta por la existencia o no de una filosofía en América Latina es que únicamente se concibe su formulación y respuesta desde la manera como Occidente ha concebido la filosofía, en particular se remite al modelo del mundo griego, y desde un lugar específico: la escritura, por ello la única manera como la filosofía es factible es con su transmisión a través del libro. De igual forma se ha concebido la respuesta desde una definición cartesiana de la filosofía, es decir a partir de su vinculación con la razón, los sistemas filosóficos y la modernidad. En estos hechos radica la dificultad de la respuesta a la formulación de la pregunta, pues su negación o afirmación se da dentro

de una jaula de la que no hay escapatoria posible. ¿Cuál sería entonces la forma de romper el cerco? Aunque no lo podemos abordar por cuestiones de espacio creemos que es necesario responder a cuatro problemas: el del humanismo; el de la noción de símbolo; la historia del libro; y la universalidad o la forma como circulan por el planeta las ideas.

El primer problema es suponer que lo específicamente humano es un atributo de una raza o de una zona geográfica o una época. Evidentemente Occidente se ha construido sobre esta visión y ha hecho de Grecia o de Alemania la cuna de civilización y del hombre blanco, llámese ario o de cualquier otra forma, los artífices de la filosofía. Los demás pueblos aparecen como simples espectadores de la historia, consumidores de formas modulares o portadores de visión de mundo. De manera que no extraña que exista una afirmación que emparenta la filosofía con Occidente. Lo paradójico es que nuestros filósofos interiorizaron tal punto de partida y lo asumieron como propio, por ello a la hora de formular la pregunta de si existe o no una filosofía en América Latina responde como europeos, como si fueran representantes de los grandes centros de poder. Por este motivo al definir la filosofía se recurre a cualquiera de las siguientes opciones: 1) es una actividad separada de la religión y la cultura, 2) está alejada del mito, 3) se diferencia de las visiones de mundo, 4) es solo posible cuando se desarrollan sistemas, 5) es científica, 6) solo es factible dentro del sistema educativo y particularmente en las universidades, 7) es imposible su existencia en América Latina pues el predominio del ensayo y la escritura en castellano impiden hacer ciencia y filosofía. En la crítica a este modelo acierta la Teoría Postcolonial, los Estudios Subalternos y los decoloniales.

El resultado de este modelo que asocia filosofía y Occidente es que instituyen la división de la humanidad en razas y geografías a las cuales le están vedadas el pensamiento y la reflexión, la razón y la formulación de la ciencia. Pero, ¿cómo entender que un grupo humano carezca de las habilidades o disposiciones que lo hacen específicamente humano, en este caso de pensar solo por el hecho de ser negro, pobre, tercermundista o mujer? Evidentemente pensar es una respuesta típicamente

humana que no tiene ninguna limitación, sencillamente es posible o no. Por supuesto, el pensar no es una actividad que se realiza en abstracto sino que se hace en condiciones específicas, es posible porque concurren posibilidades concretas para su realización. Diríamos con Bourdieu que existe una distribución de capital cultural que hace factible una forma de circulación de los resultados del pensar por lo que ya no se trataría de un atributo perteneciente a una raza o nación, de manera que el pensar aparece como imposible porque existe una distribución de capitales y pertenencias a lugares en la producción y circulación que restringen tal posibilidad. En la modernidad el atributo se restringió con las lógicas de la división internacional del trabajo a tal punto que la forma como Occidente se imaginó la modernidad se constituyó en el único modelo aceptable. Por supuesto el pensar, como un atributo humano y a pesar de todas las condiciones que impuso la colonización, fue posible, pues al pensar solo le es necesario lo humano.

El segundo gran problema es que la filosofía se asocia con la escritura. Esta es una herencia de antiquísimas taxonomías que dividieron a los pueblos en primitivos y civilizados y aquellos que tenían historia y otros que tenían prehistoria. Por ello es fácil encontrar que las periodizaciones sobre la historia de la filosofía establecen una división según las formas de acceso a la escritura. Señala Jorge Gracia, por ejemplo: “La filosofía latinoamericana se extiende por casi 500 años. Se inicia en 1550, cuando los primeros libros de filosofía fueron publicados en Méjico...” (Gracia, 2010: 31). No obstante, la definición básica del alfabeto es que es uno entre muchos otros sistemas simbólicos y ya sabemos que el hombre, la especie, ha producido una infinidad de símbolos, es un animal simbólico. Pero, ¿acaso existen unos símbolos superiores a otros? Creemos que no. Únicamente hay que reconocer que se trata de un tipo específico de símbolos los predominantes en las culturas anteriores a la llegada a América de los españoles, portugueses o ingleses. Pero la noción de símbolo no se altera por la forma que adopte el significante, de manera que para expresar un concepto las culturas no se han limitado exclusivamente al alfabeto. Así que resulta

imposible la supremacía de una forma simbólica sobre otra. Por tanto, debemos aceptar que el sistema logosilábico de los mayas, por ejemplo, puede comunicar, tanto como la escritura, las ideas filosóficas. Adicionalmente, hay que considerar que esta definición en una cultura supone el cumplimiento de una función y a la vez de un significado. La pregunta no sería, entonces, si existe o no filosofía prehispánica, es más adecuado saber si la labor de los Tlamatini –los hombres de conocimiento mexicas– tenía un reconocimiento, un estatuto, dentro de la cultura. En otras palabras, que no se trataba de un pasatiempo individual cuyos resultados lograron sobrevivir a la conquista española y por azares del destino se conocen aún hoy día.

El tercer problema es que se esgrime la existencia de la razón como un hecho específico de la filosofía, así lo dicen Samuel Ramos y Beorlegui al cuestionar la existencia de una filosofía antes del arribo de los españoles. ¿Qué nos queda entonces? ¿Las visiones de mundo, las religiones y la cultura?, o algo que no se atreven a decir con sus palabras pero que se derivan del planteamiento: el sentimiento y el mito, que permiten un arte refinado, barroco y esplendoroso, y una inclinación por la observación de la naturaleza que les facilitó a los indígenas conocimientos astronómicos pero asilados de una ciencia racional, conocimientos que no pudieron trascender porque carecían de una religión monoteísta y de una organización social como la existente en Europa y por las limitaciones que suponen las tradiciones orales y la ausencia del castellano.

El cuarto problema es suponer la existencia de una etapa de “normalización” o “normalidad filosófica”, según lo expuesto por Francisco Romero, como si se pudiese llegar a un momento de “normalidad” o de mayoría de edad. Evidentemente existen desarrollo, instituciones, formas de consagración y medios de comunicación, pero no hay manera de establecer lo que es la normalización, es una trampa de las taxonomías. Más cuando la filosofía se explica como una actividad separada de la religión. La definición nos parece errónea en un doble sentido. Por una parte, por ser una típica herencia moderna, racionalista, que pretende

defender la supremacía de una razón emancipada y laica. Por otra parte, la afirmación no se corresponde con la historia de la filosofía occidental donde grandes tradiciones y sistemas filosóficos se han formulado con un estrecho vínculo con ideas religiosas. Finalmente, porque se vincula la filosofía con una institución: la universidad. Recordemos que José Vasconcelos señaló que donde había arquitectura había filosofía o más exactamente que no puede haber estética sin filosofía.

La discusión planteada por Miguel León Portilla desde mediados del siglo XX nos parece fundamental para señalar efectivamente la existencia de destacados pensadores indígenas que antes de la llegada de los españoles se preguntaban por los grandes temas que preocupan a la humanidad (León Portilla 1956).²⁰ No obstante, creemos que la búsqueda en un personaje que encarne la función del filósofo —el Tlamatini— tiende a encerrar el problema en los límites de la noción de intelectual. En efecto, lo que nos dice León Portilla es que efectivamente en dichas culturas hubo un especialista en la reflexión y el pensamiento, un especialista en el saber. El problema es que tal definición se ha intentado encerrar en un límite dudoso: la escritura. Pues lo que a continuación se pregunta es si dejaron a la posteridad el producto de su reflexión.²¹

En este lugar del debate aparecen los decoloniales con su propuesta del lugar de enunciación. Esta corriente de pensamiento, al establecer este punto de partida como un instrumento para rechazar el eurocentrismo, rescata la última periodización que explicamos y responde afirmativamente a la pregunta por la existencia de la filosofía en América Latina. Igualmente reconoce la existencia de una tradición filosófica que existió antes de los españoles y de un pensamiento disidente que desde entonces se enfrentó a la colonialidad. Por ello, formula la hipótesis de un retorno a las epistemes indígenas. El planteamiento no es nuevo pues en países como Perú a lo largo del siglo XX han existido proyectos de rescate de la “filosofía incaica” y algo similar ocurre en Bolivia. Sin embargo, lo paradójico es que algunos sostienen que es con Fray Bartolomé de Las Casas, un europeo, que el pensamiento de resistencia adquiere forma.

La hipótesis del lugar de enunciación ha generado grandes contradicciones al interior de los decoloniales porque deben oponerse al principio de universalidad del eurocentrismo desde la reivindicación de lo indígena y a la vez están obligados a pronunciarse contra el colonialismo desde algo más que América Latina. De igual forma el lugar de enunciación genera grandes dificultades políticas, como veremos más adelante.

El segundo tema que queremos abordar es el aporte de la historia de la lectura. Los historiadores que estudian el libro y la lectura nos han enseñado varias cosas importantes que son útiles para comprender las dificultades que entraña el concepto del lugar de enunciación y la crítica al eurocentrismo desde condenas totales a las ideas elaboradas en Europa. Si consideramos un periodo fundamental de la historia de América Latina, como fue la independencia, observaremos que en dicha coyuntura circularon una gran cantidad de ideas liberales. En ese momento varios de los que después se destacarían en la conducción del proceso político estudiaron en Europa, hicieron parte de las sociedades masónicas, leían en varios idiomas, tenían sus propias bibliotecas con ejemplares que contenían los debates europeos más avanzados y generalmente hacían parte de círculos de lectura, todo esto a pesar de encontrarse en la periferia del sistema mundo. El hecho de que la independencia fuese de tal magnitud y que inaugurara el proceso de constitución de las naciones, mucho antes que en Europa, nos permite entender que nuestro continente se anticipó a problemáticas que gran parte de los pueblos del mundo abordarían varias décadas después.

Por otra parte, la historia de la lectura nos enseña un hecho básico: ésta comprende la resignificación de conceptos. Por ello, hombres como Simón Bolívar y Francisco de Paula Santander, para solo mencionar dos casos, pudieron elaborar una verdadera teoría de la formación de la nación. En particular Santander fue muy creativo a la hora de emplear los conceptos ligados a la formación de la república y a la creación de instituciones y en general consideró las condiciones históricas específicas de América Latina para elaborar su proyecto político.

En segundo lugar la lectura contempla, por principio, la necesidad de conectarse con los sucesos mundiales, participar en una suerte de destino humano compartido, hoy se diría de cosmopolitanismo.²² De manera que existe siempre la certeza de hacer parte de un destino colectivo, de buscar los autores –los ejemplos– que alimenten una idea, una utopía. La historia de los sectores populares latinoamericanos del siglo XIX nos muestra el uso de conceptos como socialismo y comunismo desde mediados del siglo, la referencia en las culturas populares a los sucesos europeos o asiáticos, la necesidad, por ejemplo, de seguir la suerte del Papa o la revolución rusa y cuándo aparecen organizaciones como la Internacional Comunista o se popularizó el formato de congresos de escritores o intelectuales, siempre se buscó la forma de estar representados y de participar. Si consideramos la lucha de los anarquistas mexicanos observamos que actuaron junto a sus hermanos de Estados Unidos; y la resistencia contra el fascismo unificó a grandes contingentes de hombres y mujeres en el mundo.

La tercera enseñanza de la historia de la lectura es que no es necesario ser letrado para acercarse al mundo de las ideas. En efecto, tanto en Europa como en América Latina las masas analfabetas pudieron acceder a los debates políticos del momento gracias a la oportunidad que brindaba la lectura en voz alta. De hecho, hay propuestas teóricas, como la del historiador marxista George Rudé, que sostienen que en los movimientos sociales es posible encontrar una ideología derivada, proveniente de las elites ilustradas, y otra inherente, una ideología natural, basada en la experiencia oral y la memoria popular que les permite elaborar sus propias consignas y crear sus liderazgos (Rudé 2000). Hay muchos ejemplos en América Latina de destacados dirigentes populares que luego de superar su analfabetismo incursionaron en la escritura y en sus memorias se percibe el esfuerzo por romper las limitaciones.

En cuarto lugar, la opinión pública, la construcción de un espacio moderno donde las ideas son las que permiten la reunión de hombres y mujeres en torno a un interés común, fue una actividad muy importante de la “ciudad letrada” pero no exclusiva de las elites ilustradas, pues

también el pueblo llano participó en su construcción. La publicación de hojas volantes, periódicos y la circulación de ideas por diferentes medios fue vista como una necesidad y hay muchísimos ejemplos de artesanos impresores y fundadores de periódicos.

En síntesis, pensar en el lugar de enunciación y desconocer los aportes de las corrientes críticas de Europa o de cualquier otro lugar del mundo por suponer que responden exclusivamente a realidades distintas es volver a las viejas ideas desde las cuales se afirmó que la nación es solo para católicos o que el comunismo es ajeno a la nacionalidad; supone un empobrecimiento simbólico con nefastas consecuencias; e impide la construcción de proyectos de verdadera ruptura con el capitalismo, pues para combatirlo efectivamente es necesario inscribirse en lo universal, no hay otro camino.

3. Las cuestionables implicaciones políticas de la postura Decolonial

Las implicaciones políticas de la postura Decolonial hay que examinarlas considerando la confluencia de una doble dinámica. Por una parte, las tendencias planetarias de las últimas décadas a la derechización de las sociedades y el pensamiento. Por otra, las consecuencias prácticas de sus orígenes y de sus posturas teóricas.

A nivel mundial, desde la caída del muro de Berlín y la desintegración de la URSS se conoció un discurso de la supuesta desaparición de la ideología que se transformó en consigna empleada permanentemente y que coincidió con la supremacía en el terreno de la filosofía con las corrientes postmodernas, y por ello constatamos una serie de pronunciamientos y ataques contra los legados humanistas y universales; los sistemas filosóficos y los metarrelatos; el papel de los intelectuales como conciencias de su época; y los discursos emancipatorios. De igual forma se abogó por el fortalecimiento de las posturas hedonistas y la ironía privada; la desaparición de los grandes sujetos (la clase obrera) y la exaltación de una enorme variedad

de sujetos ligados a intereses particulares. Tal tendencia favoreció el hedonismo, el esteticismo y la ironía privada —como la calificó Richard Rorty— más que la acción desde la utopía social de carácter revolucionario.²³

Esta postura filosófica se desarrolló paralela al auge de concepciones monetaristas y la hegemonía neoliberal. Este modelo económico generó un fuerte impacto no solamente en los países pobres y de capitalismo medio sino también en las grandes potencias. Dicho de otra manera, el neoliberalismo también generó una profunda crisis en naciones con gran incidencia en el comercio mundial, como Estados Unidos, donde las industrias tradicionales, como la de la fabricación de automóviles, sucumbieron ante la tendencia a trasladar las plantas a lugares donde la mano de obra era más barata, como México, y las clases medias comenzaron a perder sus empleos y las otrora ciudades industriales se hundieron en la crisis. Ello explica por qué se produjo el respaldo electoral a Donald Trump en los denominados cinturones industriales de Estados Unidos. La situación en Europa fue similar y en países como España y Grecia se produjeron importantes recortes presupuestales, se perdieron empleos y aumentó la pobreza.

En dicho contexto afloraron los discursos antisistémicos pero con un claro matiz ultraderechista, e incluso fascista, que comenzaron a demandar el abandono del libre cambio, el cierre de fronteras, la defensa de la cultura local, etcétera. En otras palabras, se ha fortalecido la xenofobia, el racismo y el proteccionismo. Evidentemente las manifestaciones más visibles de esta tendencia han sido el Brexit; las expresiones de xenofobia contra los asilados sirios y los migrantes del Tercer Mundo en Europa; y el ascenso electoral de movimientos de extrema derecha.

Lo particular es que la emergencia de la ultraderecha se produce en un ambiente de fortalecimiento de las sectas religiosas mesiánicas o fuertemente inclinadas al uso de la violencia que se pronuncian contra los homosexuales, el matrimonio igualitario, el aborto y reivindican la familia, las tradiciones, los valores morales y el patriotismo y al mismo tiempo elaboran un discurso de retorno a un pasado glorioso. Este fe-

nómeno ya era conocido en América Latina donde ciertas iglesias protestantes fueron de la mano con los grupos paramilitares que combatían las insurgencias. Así sucedió con las rondas campesinas que enfrentaron a Sendero Luminoso en el Perú, en la lucha contra las guerrillas en Centroamérica, con los paramilitares colombianos que combatían a las izquierdas armadas y hoy se expresa en el respaldo de iglesias protestantes a proyectos autoritarios como el del Centro Democrático de Álvaro Uribe en Colombia o a la extrema derecha en Brasil. Si consideramos que también hay avances de las ultraderechas en Alemania, Polonia o Francia podemos hablar de una tendencia planetaria.

Así que nos encontramos con dos caras de la misma moneda: auge de las ultraderechas y discurso antineoliberales y fuertes reivindicaciones de lo local, lo propio y la búsqueda de un pasado glorioso. Todo esto junto a la popularidad en el medio académico de las corrientes posestructuralistas y postmodernas y el desprecio a posturas que se mantenían con el propósito de transformar radicalmente el capitalismo, como el marxismo.

De manera que no es casualidad que los decoloniales aparecieran en esta época y que la mayor parte de ellos manifestara tempranamente su afinidad con el postmodernismo y el posestructuralismo. Tampoco es gratuita la coincidencia en el uso de pensadores como el primer Foucault. Aclaramos que no pretendemos condenar totalmente a Foucault y tampoco desconocer sus aportes, por el contrario, creemos, en primer lugar, y en esto seguimos una amplísima crítica desde diversos ángulos, que bien pueden establecerse etapas en el pensamiento del filósofo francés y al menos hay dos claramente diferenciables por sus implicaciones políticas, pues una cosa es su etapa genealógica y otra los estudios sobre gubernamentalidad.²⁴ Aunque su propuesta tiene una importancia reconocida por autores decoloniales (Mignolo, Castro-Gómez) nos queremos detener muy brevemente en el tema que genera más cuestionamientos: su noción de poder. Aunque la definición de Foucault resulta particularmente útil a la hora de cuestionar las relaciones entre saber y poder hay tres derivaciones que conducen a la inmovilidad política: la heterarquía (establecimiento de

diferentes ejes sin jerarquía entre ellos), la emergencia de micropoderes y una gran cantidad de sujetos, y el establecimiento de un modelo en el que prácticamente la resistencia se hace imposible. Por ello, el hecho de que los decoloniales precisamente reivindicuen la heteronomía, las salidas esteticistas y desdibujen las luchas por el Estado, los derechos universales y los proyectos de utopía social —más si muestran vinculaciones con el marxismo— tiene serias implicaciones: hacen perder de vista los aspectos centrales de la lucha política y al final el modelo del poder y de la represión es tan cerrado que hace estéril cualquier lucha general (universal) o que el mismo acto de luchar sea necesario.²⁵

Un segundo gran bloque de problemas políticos derivados de la postura Decolonial es que su rechazo al eurocentrismo lleva a algunos a condenar todo lo europeo (conceptos, teorías y autores), lo cual resulta absurdo desde muchos puntos de vista y, por supuesto, no se corresponde con los orígenes del grupo, especialmente porque la mayor parte de ellos trabajan con filósofos occidentales. Además, porque las hipótesis de los decoloniales no se sostienen desde los aportes de la historia cultural e intelectual, la historia de la lectura o la de los medios de comunicación ni desde las polémicas sobre los procesos de globalización o conceptos como el de cosmopolitanismo.²⁶

Como ya señalamos, no partimos de rechazar en bloque los aportes de Foucault sobre las relaciones entre saber y poder ni tampoco en negar la importancia de la aplicación de tal perspectiva —como lo hace Edward Said en *Orientalismo*—, pero la aproximación a la historia del lenguaje político, a la historia de los conceptos y la historia de la lectura nos ha enseñado varias cosas importantes. En primer lugar, que la humanidad se mueve con unos conceptos que aunque originados en una experiencia histórica específica sirven de medio de acción a los diversos pueblos. Así por ejemplo “democracia” y “ciudadanía” han movilizad millones de personas en el mundo y no podríamos decirles a las mujeres que a lo largo de los últimos siglos han luchado por sus derechos civiles —el voto, por ejemplo— que la ciudadanía es una construcción colonialista e imperial.

En segundo lugar, los conceptos, como los signos, son campos de batalla. Son empleados y cargados de significado según la época, la sociedad, la experiencia histórica, y alrededor de ellos se enfrentan las clases y sectores sociales en pugna. Nuevamente si recurrimos a la noción de “ciudadanía” podemos observar que evidentemente una cosa fue el discurso de la revolución francesa y otra la realidad del tratamiento a la revolución haitiana, esto no tiene discusión, pero las luchas del mundo andino nos muestran cómo las más recientes constituciones de Ecuador, Bolivia y Venezuela –reiteramos, constituciones– le asignan un contenido más amplio a la noción de ciudadanía que conocimos a lo largo del siglo XX, y ello fue posible tras largas décadas de movilizaciones de indígenas, campesinos y obreros. De manera que suponer que unos señores europeos construyen unas categorías desde los intereses de sus imperios y que estas nociones siempre cumplen la función de someter el Tercer Mundo y que desde estos lugares no hay resignificación, reapropiación, lucha y transformación del lenguaje político es totalmente absurdo. La historia conceptual y la historia del lenguaje político nos han mostrado en la última década que un mismo concepto puede ser concebido con diferentes contenidos o atributos en Europa y en América.²⁷

Un tercer bloque de problemas es que los decoloniales abogan por un retorno a las raíces más puras del pensamiento indígena (Abya Yala) y en no pocas ocasiones hacen esta reflexión desde la apología al zapatismo o a los gobiernos como los de Evo Morales, Rafael Correa y Hugo Chávez. De acuerdo, muy importante y necesaria la defensa del zapatismo, por ejemplo, pero el efecto político del punto de partida se transforma en rechazo a las luchas por el control del Estado, los derechos políticos, a la existencia de una organización con presencia nacional –dotada de un proyecto– y a una amplia movilización social alrededor de objetivos globales y en torno a clases específicas.²⁸

No somos indígenas, no podemos pretender trabajar desde tradiciones epistémicas que no nos corresponden. Lo urgente, por el contrario, es reivindicar su legado histórico y cultural, el otorgamiento de los más amplios

derechos civiles y políticos expresados en la autonomía, el bilingüismo, y respeto por la tierra, la cultura y la lengua y un larguísimo etcétera, pero no podemos volver al pasado, pues se trata de construir con ellos, a la par, las nuevas sociedades. Esas pretensiones de retornar a un pasado ideal no siempre han sido lo más adecuado para los pueblos y las experiencias políticas que lo han intentado generalmente han sido muy peligrosas. Los historiadores han advertido sobre las diversas facetas que adquieren este retorno o esperanza en mejor futuro a partir de la exaltación del pasado con los conceptos de milenarismo o el de economía moral. Así por ejemplo E.P. Thompson y James Scott han explicado desde finales de la década del setenta que, ante las alteraciones o transformaciones del mundo —especialmente alzas de precio, crisis económica e inminencia de una revolución—, no siempre los campesinos o los sectores populares se inclinan por la protesta y los cambios. Para ellos lo mejor es guiarse no por la racionalidad económica o política sino defender el statu quo de un pasado idealizado. Por ello, hoy las extremas derechas aprovechan esta circunstancia para oponerse a toda alteración del statu quo en nombre del retorno a la grandeza de una raza (aria), de un pasado glorioso (hacer grande a Estados Unidos), etcétera.²⁹ Ello explica el por qué en momentos de crisis los pueblos se inclinan por las salidas ofrecidas por la extrema derecha, más si tienen un matiz populista.³⁰ El fascismo en Alemania fue un movimiento de masas con inocultable apoyo popular (Gellately, 2002).

Un cuarto bloque de problemas es que la defensa del lugar de enunciación afirmando que el postmodernismo, la Teoría Postcolonial o los Estudios Subalternos no nos sirven; el rechazo generalizado a la producción de ideas en Europa; el retorno a epistemes indígenas; y el colocar como centro de toda la acción la lucha contra un etéreo colonialismo establece una contradicción entre lo local y lo global que no se resuelve y que deja sin efecto la lucha contra el capitalismo, a pesar de los pronunciamientos contra la “hidra capitalista”. En efecto, abogar por estos principios enunciados lleva a consideraciones generales que desprecian el legado de las experiencias de construcción del socialismo, pues como

ya lo señalamos se parte de considerar que el marxismo es colonialista y eurocéntrico, que es la otra cara de la moneda del liberalismo, que fue una experiencia “totalitaria”, etcétera, y a desconocer las luchas políticas por el control del Estado y la liberación nacional —que ya Toni Negri había expresado años antes—, en palabras de Grosfoguel: “Un Estado periférico puede modificar sus formas de incorporación a la economía-mundo, una minoría de Estados periféricos puede incluso elevarse a una posición semiperiférica. *Pero una ruptura del sistema o transformarlo desde el nivel del Estado-nación es algo fuera de sus posibilidades. Un problema global no puede tener una solución nacional o local, requiere de soluciones globales*” (Grosfoguel 2003: 161).³¹ Esta última afirmación lleva a los decoloniales a indagar salidas que los enredan aún más. Primero buscaron la opción de un cosmopolitanismo decolonial con Mignolo, luego a un pronunciamiento descontextualizado contra el colonialismo por parte de Grosfoguel, recientemente han recurrido a conceptos como el de “sur global” y, por último, Santiago Castro en su revisión de Foucault acepta la importancia de lo universal y se aparta de sus colegas.

Evidentemente es necesario, diríamos indispensable, urgente y sin concesiones, el debate sobre las experiencias del socialismo y de quienes en América Latina dicen seguir este camino, pero no se puede decir que las generaciones de luchadores populares que abandonaron sus familias y dieron su vida por la construcción del socialismo en América Latina perdieron su tiempo por seguir a un señor eurocentrista, colonialista y racista como lo era Marx.

En síntesis, proponer proyectos que promueven el retorno al pasado idealizado, la condena a toda idea, autor o concepto europeo o estadounidense y la promoción de lo “nuestro”, la construcción de razones absolutas que condenan o absuelven en bloque, y que no aceptan la definición de prioridades en el campo de la lucha política a nombre de las heterarquías, el nihilismo y las acciones individuales y el rechazo a morales universales y verdades parciales no puede menos que beneficiar a los proyectos políticos de extrema derecha, pues en la práctica coincide con

la aversión de las extremas derechas a las diferencias sexuales y raciales y a las ideología que considera ajenas a la nacionalidad.

Comentarios finales

El Giro Decolonial ha venido constituyéndose en el paradigma de la crítica en América Latina instituyendo la idea de que es la única forma posible que reviste el pensamiento más avanzado. Sin embargo, esta presentación tiene varios problemas. En primer lugar, hay que señalar que esta corriente hunde sus raíces en el postmodernismo y ello genera problemas principalmente de orden político, pues tiene claras implicaciones conservadoras y en algunos casos hasta reaccionarias, recordemos que ya Aijaz Ahmad señaló que el posestructuralismo y el postmodernismo son una ideología que oculta sus intereses de clase (Ahmad, 1993). En segundo lugar, establece que las tradiciones críticas en el continente (Fanon, Freire, Mariátegui) son decoloniales o culminan en Giro Decolonial, con ello pretenden crear legitimidad, pero ocultan las diferencias teóricas y se apropian indebidamente de la lucha de diversas corrientes que vistas en detalle resultan, como Mariátegui, alejadas de las perspectivas teóricas y especialmente políticas del GD.

Con la crítica al eurocentrismo y la reivindicación del lugar de enunciación y la pretensión de retorno a epistemes prehispánicas o indígenas establecen una perspectiva de rechazo a grandes tradiciones de pensamiento europeas con argumentos que mezclan críticas justificadas al eurocentrismo con reivindicaciones chauvinistas y populistas. Por supuesto, debemos retomar toda la tradición filosófica, de formas de entender la naturaleza, de morales alternativas, etc., que tuvieron y poseen las comunidades indígenas y llevarlas no solamente a los marcos constitucionales sino a la vida misma, pero de igual forma hay que entender que no somos indígenas y tenemos otras tradiciones intelectuales y que es indispensable la universalidad como punto de partida de toda enunciación y de toda resistencia.

En cuarto lugar, el rechazo a las morales universales; a la necesidad de centralizar las luchas políticas por el control del Estado; y a la defensa del legado ético de la ilustración —el humanismo— y, por el contrario, la reivindicación de la heterarquía, los sujetos fragmentados, el nihilismo, la ironía privada, la negativa a establecer prioridades de los blancos de la resistencia social y la hipótesis de que toda resistencia está perdida de antemano, deja sin efecto las luchas políticas de los subalternos y no permiten enfrentar decididamente el capitalismo. De manera que todas las declaraciones de apoyo a los indígenas y a los gobiernos de izquierda de los decoloniales se pierden y, por el contrario, contribuyen a la desmovilización y a favorecer, paradójicamente, los proyectos de extrema derecha.

Se requiere de proyectos de utopía social que permitan a los latinoamericanos establecer prioridades de la lucha política, la organización de la sociedad en formas adecuadas y centralizadas y el establecimiento de programas con prioridades específicas y, como señalan algunas feministas decoloniales, el retorno a la noción de totalidad. De nada sirven proyectos que renuncian al humanismo y a la perspectiva universal, pues en esta coyuntura mundial el destino de la especie pende de un hilo.

Son tantas las contradicciones en que incurre el proyecto del GD y la debilidad de su postura contra la explotación capitalista que lentamente algunos filósofos de mayor reconocimiento se desmarcan de sus postulados, aceptan los errores y excesos de los decoloniales de segunda y tercera generación y se inclinan por aceptar las luchas universales y la utopía social. Por otra parte, se comienza a aceptar que muchos de los conceptos que lanzaron a la popularidad a los decoloniales ya habían sido expuestos por diversos autores y que lo que se hizo fue una apropiación indebida de los mismos, es decir, se emplearon como propios sin reconocer su gestación por otros autores. Un buen ejemplo de esta transformación teórica y política es la que en los últimos años ha dado Santiago Castro-Gómez, quien, luego de situarse en la perspectiva genealógica de Foucault y defender las posturas postmodernas, elabora en los últimos años un balance crítico de este filósofo, afirma la importancia de la lucha por el Estado y

las morales universales y reconoce los peligros del retorno a epistemes prehispánicas. Evidencias que a nuestro criterio señalan que se avecina una crisis en los decoloniales, y a un lado quedarán los gestores del proyecto buscando nuevas perspectivas y al otro los círculos de quienes repitieron ciegamente los postulados y que tardarán unos años en asimilar las autocríticas de los teóricos que dieron origen al GD. Por otra parte, la necesidad de la lucha política que se avecina en el continente y en el mundo contra el auge de las extremas derechas y el capitalismo demandará la superación de la ironía privada, las heteronomías y los lugares de enunciación y la reivindicación de la utopía anticapitalista.

Notas

¹ El autor agradece a los evaluadores anónimos sus atinadas recomendaciones y espera haber respondido satisfactoriamente a la mayoría de ellas.

² La reconstrucción de la trayectoria del grupo la hacen Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel en la introducción al libro *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo El Hombre Editores/IESCO-Universidad Central/Instituto Pensar/Pontificia Universidad Javeriana, 2007. Nótese que en esta introducción establecen una continuidad entre el colectivo Modernidad/Colonialidad y el Giro Decolonial o Descolonial, como recientemente se autodenomina, y que asignan a Nelson Maldonado-Torres la paternidad del concepto, p. 9. Es Walter Dignolo quien afirma que la categoría colonialidad tiene la misma importancia que la de plusvalía e inconsciente y que fue Aníbal Quijano quien estableció la diferencia entre ésta y la noción de colonialismo.

³ De hecho existe un centro difusor de publicaciones y grupos descoloniales, el denominado Directorio de revistas descoloniales y de pensamiento crítico de nuestro sur (Deycrit-sur).

⁴ Eduardo Escobar, “Worlds and Knowledges Otherwise”: The Latin America modernity/coloniality Research Program”, ponencia corregida presentada al Tercer Congreso Internacional de Latinoamericanistas en Europa, Amsterdam, julio 3-6 de 2002, pp. 1 y 2.

⁵ Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, “Prólogo. El giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico” en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, *op. cit.*

⁶ Los decoloniales han expresado un fuerte rechazo al marxismo deformando los argumentos algunas veces, otras desconociendo sus aportes y finalmente señalando que Marx nunca se refirió al colonialismo, a la dominación masculina, al cristianismo y que es un pensador eurocentrista. Véase a manera de ejemplo lo dicho por Castro-Gómez y Grosfoguel en *Ibíd.*; y en la mayor parte de los artículos del libro de Boaventura S. Santos y María Meneses (eds.), *Epistemologías del Sur (perspectivas)*, Madrid, Editorial Akal, 2014, especialmente los artículos de Aníbal Quijano, Edgardo Lander y Grosfoguel.

⁷ Las cursivas son nuestras.

⁸ No es extraño encontrar esfuerzos de diversos autores por colocar a la fuerza dentro de la etiqueta postcolonial a críticos latinoamericanos, aunque su trabajo sea de otra época o no tenga nada en común, tal como ocurre con Mariátegui, Fanon o Paulo Freire. Véase a manera de ejemplo, José Willington Germano, José Gllauco Smith Avelino de Lima, “A pedagogía postcolonial de Paulo Freire” en *Cadernos de Estudos Culturais*, campo Grande, MS, Vol. 5 No. 9, jan/jun 2013, pp. 103-170.

⁹ De hecho en los primeros años no hay una ruptura con las teorías postcoloniales, tal como se evidencia con el título del libro que reunió uno de los primeros encuentros del grupo, véase Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola, Carmen Millán de Benavides (Eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, Universidad Javeriana/Instituto Pensar, 1999.

¹⁰ Dussel es muy crítico a la hora de señalar el origen postmoderno de filósofos como Santiago Castro. Además, sostiene que su obra está contra el pensamiento progresista de América Latina, resalta las limitaciones de Foucault y, por el contrario, las virtudes de Levinas. Véase *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, México, Akal, 2015, pp. 36 y ss.

¹¹ Otro ejemplo de este ir y venir de Dussel es que él mismo destaca su trabajo de más de una década alrededor de Marx y critica a quienes hablan de este autor sin conocer su obra. No obstante, recientemente afirma que la hipótesis de que la raza es la categoría central para entender América Latina y no la de las clases sociales es el aporte más grande al marxismo latinoamericano por parte de Aníbal Quijano. Así lo sostiene Enrique Dussel en el artículo “Aníbal Quijano (1928-2018)” en *La Jornada*, México, 10 de junio de 2018, versión electrónica en <https://www.jornada.com.mx/2018/06/10/mundo/020a1mun>

¹² La crítica de Santiago Castro-Gómez en *Crítica de la razón latinoamericana* y la de Walter Mignolo en “Geopolítica del conocimiento y diferencia colonial” versión electrónica www.ram-wan.net/.../decolonial/20-mignolo-geopolitica%20del%20conocimiento.doc

¹³ Sostiene este autor correctamente que el problema colonial ya había sido abordado en 1948 por Héctor Álvarez Murena y en 1953 por Pablo González Casanova, pero luego introduce la trampa de ligar estas problematizaciones con el GD cuando dice: “estos dos planteamientos *prefiguran* el planteamiento decolonial”. Las cursivas son nuestras.

¹⁴ De hecho, el posestructuralismo había otorgado un lugar central a la noción de raza, por lo cual un lector cuidadoso puede encontrar entre los investigadores de esta corriente muchos ejemplos del modelo expuesto años más tarde por Quijano.

¹⁵ Grosfoguel, de origen puertorriqueño y conocedor de la problemática del negro en el Caribe, ha tenido que reconocer en diversos escenarios que el modelo de raza no es de Quijano y que éste no cita a autores como Cedric J. Robinson, quien fue compañero de trabajo de Quijano.

¹⁶ La formulación del concepto de colonialidad tiene una larga historia, aunque con respecto a los decoloniales alcanzó un gran desarrollo gracias a un congreso y a la publicación del libro de Edgardo Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, UNESCO/Ediciones FACES/UCV, 2000.

¹⁷ Este es un punto de partida de la mayor parte de los decoloniales en sus artículos y conferencias. También de gran parte de los latinoamericanistas que trabajan en Estados Unidos, como Jorge Gracia. José Gandarilla cita tres obras, manuales o enciclopedias, por ejemplo, en las que América Latina no es considerada plenamente, especialmente su pensamiento crítico y decolonial.

¹⁸ Perry Anderson sostiene, por ejemplo, que el concepto de postmodernidad se originó en América Latina, véase *The Origins of Postmodernity*, London, Verso, 1998.

¹⁹ No podemos explicar este planteamiento dada la naturaleza del presente texto, pero una historia de los intelectuales permite apreciar de una manera distinta el supuesto desconocimiento o desprecio por los pensadores latinoamericanos.

²⁰ Miguel León Portilla escribió un importante texto sobre la filosofía náhuatl, además del debate generado en México hay que recordar que este texto fue traducido al ruso en 1961 y al inglés en 1963.

²¹ Los más recientes congresos de filosofía en México y América Latina le otorgan un lugar central al tema de la filosofía durante el periodo prehispánico.

²² Este es otro tema que cuestiona la propuesta decolonial, pero que no ampliamos por cuestión de espacio. Mignolo intenta encontrar, a nuestro juicio sin éxito, una salida al hablar de cosmopolitanismo decolonial, pero con ello abre las puertas a la consideración de lo universal, véase el artículo “The many faces of cosmo-polis. Border thinking and critical cosmopolitanism” en *Public Culture*, 12 (3), 2000, pp. 721-748.

Texto reelaborado con el título de “Cosmopolitanism and the De-colonial option” en Pramod K. Nayar (Ed.), *Postcolonial Studies. An Anthology*, Oxford, Wiley Blackwell, 2016, pp. 387 y ss.

²³ El planteamiento de Rorty se presentó en un congreso dedicado al tema “Deconstrucción y pragmatismo”, realizado en París en 1993, y generó un variado tipo de respuestas, véase Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau. Compilación de Chantal Mouffe, *Deconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

²⁴ Algunos autores han argumentado que hay tres etapas en Foucault claramente diferenciables y otros insisten en que son dos. Este no es momento de ahondar en estos detalles, pero sí resaltamos que las implicaciones políticas del cambio teórico en Foucault son tan evidentes que algunos filósofos hablan de un retorno a Marx, de una “alianza táctica” con el filósofo alemán y de la posibilidad que los dos proyectos, especialmente a partir de la noción de gubernamentalidad, tengan una amplia unidad. Uno de los filósofos que establecen la existencia de dos etapas, genealógica y gubernamentalidad, es Santiago Castro-Gómez. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar/Universidad de Santo Tomás, 2010.

²⁵ Las implicaciones de la noción de poder de Foucault vienen siendo cuestionadas por diversos autores desde hace décadas, así por ejemplo en 1988 Gayatri Chakravorty Spivak elaboró un muy conocido artículo donde abordó las limitaciones del filósofo francés, véase “¿Puede el subalterno hablar?” en *Revista Colombiana de Antropología*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, vol. 39, enero-diciembre, 2003, pp. 297-364; algunos autores incluso afirman que Foucault es “rabiosamente eurocéntrico”; el propio Santiago Castro-Gómez al evaluar su trayectoria académica y hacer un detallado análisis de las etapas de Foucault y de las implicaciones políticas llega a una conclusión similar. Véase *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault* e *Historia de la gubernamentalidad II. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar/Universidad de Santo Tomás, 2016.

²⁶ La historia de la lectura y el libro tiene en Roger Chartier y Robert Darnton a dos de sus más importantes autores. Un texto introductorio puede ser el de Robert Bonfil (*et al.*). *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, D.L.1997. Por otra parte, la idea de la articulación de las más apartadas regiones del mundo siempre ha estado presente ya no digamos en la historia del capitalismo ni limitada a las necesidades de la economía. Por el contrario, están presentes desde que los chinos construyeron la ruta de la seda e incorporan a los intercambios económicos la cultura y los símbolos.

²⁷ En España existe un grupo dedicado a la historia del lenguaje político, véase Javier Fernández Sebastián (Dir.), *Diccionario Político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*, Madrid, Universidad del País Vasco/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2014, y en México historiadores como Annick Lempériere o Alfredo Ávila, por sólo mencionar un par de ejemplos, nos muestran claramente que en América se entendió de diversas maneras el lenguaje típico del liberalismo europeo.

²⁸ Anotará Dussel: “si es verdad que hay una historia hegeliana, ‘gran relato’ encubridor y eurocéntrico, no es sostenible que las víctimas necesiten sólo micro relatos fragmentados” en *Filosofía del sur*, p. 43.

²⁹ El concepto de economía moral es explicado por E. P. Thompson en “La economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII” en *Tradicción, revuelta y conciencia de clase*, Barcelona, Crítica, 1979, pp. 62 y ss. y por James Scott en *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven, Yale University Press, 1979.

³⁰ El ejemplo paradigmático es Colombia. Allí las fuerzas políticas que expresan el paramilitarismo y el narcotráfico, el Centro Democrático de Álvaro Uribe, tienen gran respaldo popular y por ello los colombianos votaron en contra de los acuerdos de paz; se inclinaron por el candidato presidencial impuesto por Uribe que abiertamente propuso lanzar al país a un nuevo ciclo de guerra. A pesar de este último, el hecho logró congregarse más de 10 millones de votos en las elecciones presidenciales de 2018; y, finalmente, es el único país donde se requiere un plebiscito para instaurar la lucha contra la corrupción y los ciudadanos votan en contra de su establecimiento (agosto de 2018).

³¹ Las cursivas son nuestras.

Referencias

- AHMAD, Aijaz, *In Theory. Classes, nations, literatures*, London, Verso, 1993.
- ANDERSON, Perry, *The Origins of Postmodernity*, London, Verso, 1998.
- BOAVENTURA, S. Santos y María Meneses (eds.), *Epistemologías del Sur (perspectivas)*, Madrid, Editorial Akal, 2014.
- BONFIL, Robert (et al.). *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, D.L.1997.
- CASTRO-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel, *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo El Hombre Editores/IESCO-Universidad Central/Instituto Pensar/Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- CASTRO-Gómez, Santiago, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill libros, 1996.
- _____, *La poscolonialidad enseñada a los niños*, Bogotá, Editorial Universidad del Cauca/Instituto Pensar/Universidad Javeriana, 2005.
- _____, *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar/Universidad de Santo Tomás, 2010.
- _____, *Historia de la gubernamentalidad II. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar/Universidad de Santo Tomás, 2016.
- CASTRO-Gómez, Santiago, Oscar Guardiola y Carmen Millán de Benavides (Eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, Universidad Javeriana/Instituto Pensar, 1999.
- DUSSEL, Enrique, *Filosofías del sur. Decolonización y transmodernidad*, México, Akal, 2015.
- _____, “Aníbal Quijano (1928-2018)” en *La Jornada*, México, 10 de junio de 2018, versión electrónica en <https://www.jornada.com.mx/2018/06/10/mundo/020a1mun>
- ESCOBAR, Eduardo, “Worlds and Knowledges Otherwise”: The Latin America modernity/coloniality Research Program”, ponencia corregida presentada al Tercer Congreso Internacional de Latinoamericanistas en Europa, Ámsterdam, julio 3-6 de 2002.
- FERNÁNDEZ Sebastián, Javier (Dir.), *Diccionario Político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*, Madrid, Universidad del País Vasco/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014.

- GANDARILLA, José Guadalupe “Teoría postcolonial y encare decolonial: hurgando en sus genealogías” en Garandilla, José Guadalupe (Coord.), *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*, México, Akal, 2016, pp. 257 y ss.
- GERMANO, José Willington, José Gllauco Smith Avelino de Lima, “A pedagogía postcolonial de Paulo Freire” en *Cadernos de Estudos Culturais*, Campo Grande, MS, Vol. 5, No. 9, jan/jun 2013, pp. 103-170.
- GRACIA, Jorge J. E., “Cánones filosóficos y tradiciones filosóficas, el caso de la filosofía latinoamericana” en *Análisis Filosófico*, XXX, No. 1, mayo de 2010, pp. 17-34.
- GROSGOUEL, Ramón, “Cambios conceptuales desde la perspectiva del sistema mundo: Del Cepalismo al neoliberalismo”, en *Nueva Sociedad*, enero-febrero 2003, Tomo 183, pp. 151-166.
- _____, “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global” en *Tabula Rasa*, Bogotá, No. 4, Enero-junio de 2006.
- _____, “World-systems analysis in the context of transmodernity, border thinking, and global coloniality” en *Review*, Vol. XIX, No. 2, 2006, pp. 167-187.
- _____, “A Decolonial Approach to Political-Economy: Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality” en *Kult* 6, Special Issue “Epistemologies of Transformation: The Latin American Decolonial Option and its Ramifications”, Fall 2009, Department of Culture and Identity, Roskilde University.
- _____, “Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality”, en *Transmodernity, Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 2011. Disponible en <https://escholarship.org/uc/item/21k6t3fq>
- GROSGOUEL, Ramón, Nelson Maldonado-Torres y José David Saldívar (Eds.), *Unsettling Postcolonial Studies: Coloniality, Transmodernity and Border Thinking*, Duke University Press, 2007.
- GUELLATELY, Robert, *No solo Hitler. La Alemania nazi entre la coacción y el consenso*, Barcelona, Crítica, 2002.
- LANDER, Edgardo (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, UNESCO/Ediciones FACES/UCV, 2000.
- LEÓN Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Instituto Indigenista Iberoamericano, 1956.
- MIGNOLO, Walter, “The many faces of cosmopolis. Border thinking and critical cosmopolitanism” en *Public Culture*, 12 (3), 2000, pp. 721-748.
- _____, “Cosmopolitanism and the De-colonial option” en Pramod K. Nayar (Ed.), *Postcolonial Studies. An Anthology*, Oxford, Wiley Blackwell, 2016, pp. 387 y ss.

- _____, “Geopolítica del conocimiento y diferencia colonial” versión electrónica www.ram-wan.net/.../decolonial/20-mignolo-geopolitica%20del%20conocimiento.doc
- ROBINSON, Cedric J., *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*, London, Zed Press, 1983.
- RUDÉ, George, *La Europa revolucionaria, 1783-1815*, Madrid, Siglo XXI Editores, 2000.
- SCOTT, James, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven, Yale University Press, 1979.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty, “¿Puede el subalterno hablar?” en *Revista Colombiana de Antropología*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, vol. 39, enero-diciembre, 2003, pp. 297-364.
- THOMPSON, E.P., “La economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII” en *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, Barcelona, Crítica, 1979, p. 62 y ss.



Recepción: 15 de agosto de 2018

Aceptación: 23 de enero de 2019