

Dirección

Mauricio Dantón Bermúdez

Comité editorial

Laura Szmulewicz
Sebastián Oriozabala
Lena Dávila da Rosa
Santiago Sorroche
Muriel Morgan
Fernando Toth
Alexis Bertero
Agustina Altman
Ramiro Acevedo
Solange Dours
Joaquín Conte Mac Donnell

Diseño editorial

Ramiro Acevedo

Ilustración de tapa

Federico Parolo

Editor invitado

Pablo Quintero (GESCO)

Comité científico

Sofía Tiscornia ICA - FFYL - UBA
Cecilia Hidalgo UBA
Diana Lenton CONICET - ICA - FFYL - UBA
Carolina Crespo CONICET - INAPL - UBA
María Inés Fernández Álvarez CONICET - ICA - FFYL - UBA
Federico Lorenc Valcarce CONICET - IIGG - UBA - UNDMP
Pablo Quintero ICA - FFYL - UBA
Margarita Ondelj UBA
Sabina Frederic CONICET - UNQ
Sebastián Carengo CONICET - ICA - FFYL - UBA
Hélène Combes CNRS - CRPS
Laurence Proteau CSE - CURAPP - UPJV

ALCANCE Y POLÍTICA EDITORIAL

Kula. Antropólogos del Atlántico Sur. Revista de Antropología y Ciencias Sociales publica artículos originales, conferencias, entrevistas, traducciones, comentarios de libros y debates; realizados por investigadores jóvenes del ámbito de las Ciencias Sociales en general y de la Antropología Social en particular. Los trabajos que se presenten al proceso evaluatorio deben cumplir los siguientes requisitos: a) ser inéditos, no podrán estar simultáneamente en proceso de evaluación en otra publicación, y deben haber sido elaborados durante el año del envío; b) contribuir al área de la Antropología Social, mostrando claramente el modo en que los problemas y los datos aportan a líneas de debates actuales de la disciplina; c) presentar resultados originales derivados de investigaciones finalizadas o avanzadas; d) contener un desarrollo metodológico claro y un análisis consistente de los datos, y e) incluir una discusión conceptual y una bibliografía relevante y actualizada en su temática.

El Comité Editorial verificará que los artículos presentados se ajusten a los objetivos y lineamientos editoriales de la publicación, a la propuesta del número en cuestión y a las normas editoriales vigentes. En una segunda instancia, el trabajo se enviará a referato externo. No se considerarán para la evaluación los artículos entregados fuera de término ni aquellos que no contemplen las pautas establecidas por la revista.

Todos los trabajos publicados en *Kula* han sido evaluados por profesionales reconocidos del ámbito de la Antropología y las Ciencias Sociales. Participaron como evaluadores de este número: *Florencia Partenio* (Instituto de Ciencias Sociales y Administración de la Universidad Nacional Arturo Jauretche); *Ana Carolina Hecht* (UBA - CONICET); *María Eugenia Borsani* (Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad - Facultad de Humanidades - Universidad Nacional del Comahue); *Alfonso Oriol Romani* (Universidad "Rovira i Virgili", Tarragona; Grup Igia, Barcelona); *Carolina Diez* (UNaM-CONICET); *Pablo Perazzi* (ICA - UBA, CONICET); *Zulma Palermo* (Profesora Emérita de la Universidad Nacional de Salta) - Dr. Miguel A. Oviedo P. (IIES-RQ, Universidad Central de Venezuela) - Diana Rossi (Docente investigadora de la Carrera de Trabajo Social y del IIGG, Facultad de Ciencias Sociales - UBA). Fe de erratas: entre los evaluadores del número 5 debe incluirse a *Lía Quarleri* (CONICET - IDAES - UNSAM).

Kula. Antropólogos del Atlántico Sur. Revista de antropología y ciencias sociales.

Número 6 - Primera edición - Abril de 2012

Zapiola 2232 7° "20" (C1428CXH) - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - (54 11) 4543 - 0440

revistakula@gmail.com - <http://www.revistakula.com.ar>

ÍNDICE

[p.04] EDITORIAL

[p.06] Prólogo [...] Pablo Quintero

[p.08] Estudios decoloniales: un panorama general [...] Grupo de Estudios
Sobre Colonialidad

[p.22] Epistemes “otras”: ¿epistemes disruptivas? [...] Adolfo Albán Achinte

[p.35] Fútbol, hipermasculinidad y colonialidad del poder. Reflexiones sobre el
asesinato de género perpetrado por el capitán del Flamengo [...] Danilo
de Assis Clímaco

[p.48] La prohibición de las drogas: un caso de colonialidad del poder [...]
Fernando M. Lynch

[p.64] Visiones del poder y potencial utópico decolonial. Hacia el análisis de
una nueva totalidad heterogénea [...] José Guadalupe Gandarilla Salgado
y Ernesto Fierro

[p.77] Normas editoriales

EDITORIAL

En el prologo del primer numero de esta revista, la antropóloga Cecilia Hidalgo sostenía que “Los primeros proyectos de investigación y editoriales que los jóvenes conciben de manera relativamente autónoma cargan siempre con un matiz de trascendencia. Suelen desbordar de expectativas con respecto al conocimiento y su relevancia social; suelen ser terreno donde se ponen a prueba las decisiones vitales que individualmente han tomado al elegir una carrera, al perseguir una vocación, y desafían la capacidad propia de articular ideas y trabajo en proyectos colectivos”. Hoy esas palabras se transforman en hechos, una vez más quienes participamos en *Kula. Antropólogos del Atlántico Sur* transformamos esas amplias expectativas en actos y presentamos nuestro primer numero temático, una tarea ambiciosa que esperamos recién esté comenzando.

“”

Desde el inicio de sus actividades, el espíritu de este espacio fue responder a las demandas y a las necesidades que la comunidad académica de jóvenes investigadores, en general, y el mundo de las ciencias sociales, en particular, exigía. Dentro de este contexto en diversas ocasiones nos han planteado la necesidad de realizar un número temático. Pero la dificultad de llevar a cabo un desafío de tamaño envergadura nos imponía límites que debían ser superados. Sólo con el correr del tiempo, mediante la colaboración de un coordinador, un equipo de evaluadores y autores que confiaron en la revista, pudo concretarse esta tarea.

Ahora bien, las trayectorias, la confianza y el respaldo sólo se alcanzan mediante un trabajo y un esfuerzo serio, transparente, cuidado y profesional. Todos esos valores conforman el estándar que hemos levantado desde la primera reunión y es gracias a ellos que hoy podemos contar con la presencia de un académico tan valioso como Pablo Quintero como coordinador de este primer número temático. Como se afirma en nuestro sitio web, “Kula tiene un tema”, el nodo epistemológico Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad. Pero, por sobre todas las cosas, nuestro desafío se encuentra en que “Kula tiene un tema y *tendrá otros*”, es decir, en seguir adelante en esta tarea de contribuir a la construcción de un estado de la cuestión.

Por otra parte, dentro del listado de desafíos que motorizan el espíritu *kulero* hemos cumplido con uno fundamental, editar nuestro primer libro. Hace pocos meses, tuvimos la oportunidad de publicar una versión corregida de la tesis de licenciatura de una compañera de Kula, Lena Dávila da Rosa, titulado “Reservas, asimilación, aniquilamiento. Los dilemas del progreso en la polémica R. Lehman-Nitsche - J. B. Ambrosetti”. Pero es menester mencionar que nuestro estándar nos sigue abriendo puertas de confianza y “Ediciones Kula” está en las puertas de sacar su segundo libro y comenzando las tratativas para un tercero y un cuarto. En todos los casos se trata de la publicación de tesis de licenciatura, lo que refuerza la política editorial del comité de esta revista, devenido ahora, por el peso de los hechos, en colectivo editorial.

Por todo lo expuesto y frente a nuestra gigantesca alegría, sólo nos resta agradecer a cada una de las personas que son parte de este espacio, a todos aquellos que nos valoran y que cada día depositan en nosotros un voto de confianza. Sobre todo, porque tenemos bien claro que *una vez en el Kula, siempre en el Kula*.

kula
antropología
COMITÉ EDITORIAL


PRÓLOGO

Han pasado ya dos décadas desde que Aníbal Quijano publicara su ensayo “colonialidad y modernidad/racionalidad”, en la revista limeña *Perú Indígena*. Desde ese entonces, el vocablo de apertura de su célebre artículo, se ha convertido paulatinamente en una de las categorías más mentadas en el debate latinoamericano contemporáneo, tanto en el campo académico como fuera de él. Un conjunto cada vez mayor de investigadores, ensayistas, movimientos y organizaciones sociales, han comenzado a reflexionar en torno a la categoría en cuestión y los fenómenos histórico-estructurales a los que hace referencia. Ya desde fines del siglo pasado, académicos y activistas de gran valor, comenzaron a involucrarse en la visualización y crítica de la cuestión de la colonialidad, en tanto modalidad preponderante de la estructuración del poder en América Latina.

“”

En la actualidad, un número significativo de publicaciones, encuentros e incluso líneas de investigación, se han abierto hacia los derroteros del análisis de la colonialidad, formando las bases de un ambicioso proyecto. La perspectiva descolonial, no es ya un debate exclusivo del espacio latinoamericano, pues cada vez es más referenciada y estudiada en otros lugares de producción epistémica y de praxis. Como todo fenómeno que procura la subversión del poder dentro de ciertos órdenes estructurales del capitalismo colonial/moderno, esta difusión regional y global de la perspectiva está sujeta a riesgos. Uno de los más acuciantes es que en la esquina de la historia, esta expansión creciente convierta a la descolonialidad en moda (o peor aún en canon), y se banalicen por lo mismo, los elementos críticos y emancipadores que ella contiene. Y que finalmente, ésta disonancia descolonial sea absorbida por el concierto del poder y su colonialidad.

En definitiva, el poder es la “banda sonora” de la sociedad, que movida por distintas armonías y compases, danza empero alrededor de esos ritmos concertados por la dominación, la explotación y el conflicto. Por ende, dar cuenta de la colonialidad (en sus distintas acepciones) es inmiscuirse en los laberintos de la historia latinoamericana, y transitar por los lóbregos corredores de la desigualdad y la exclusión. Problemáticas que suelen resultar incómodas para



ciertas tradiciones dentro de las ciencias sociales y, en general, para los músicos y compositores del sistema.

Estudiar la colonialidad implica, pues, sentar una posición que suele ir más allá de la teoría y que procura asumir la responsabilidad de nuestro trabajo como investigadores, docentes, profesionales, actores políticos: sujetos todas/os que habitamos este espacio/tiempo llamado América Latina.

Los trabajos reunidos en este número especial, tienen la valía de adentrarse en el análisis de la colonialidad y de aceptar sus retos. Representan parte del esfuerzo de investigadores que actualmente tratan de poner en juego las elaboraciones teóricas “descoloniales” con particulares problemáticas de estudio, asumiendo el doble reto que este esfuerzo conlleva: por un lado, introducir los debates en torno a la colonialidad en el reticente espacio académico, y en segundo lugar, pensar la colonialidad como una fuerza activa en procesos socioculturales específicos. No por casualidad una publicación como *Kula*, que está estimulando y difundiendo nuevas voces en el campo de las ciencias sociales, se atreve a inmiscuirse en estos debates.

Al final, toda nueva generación de investigadores está en la obligación de pensar, cuestionar, criticar y procurar la superación de las categorías conceptuales y los esquemas analíticos que ha recibido de sus antecesores. Los “antropólogos/as del atlántico sur”, estamos especialmente convocados a afrontar estas obligaciones.

Pablo Quintero
EDITOR INVITADO

ESTUDIOS DECOLONIALES: UN PANORAMA GENERAL

GRUPO DE ESTUDIOS SOBRE COLONIALIDAD¹

RESUMEN

Este artículo es una revisión de los estudios y tendencias actuales sobre la colonialidad producidos principalmente en América Latina. El texto no pretende ser una introducción a la perspectiva decolonial, ni a los debates sobre colonialidad, pero intenta recapitular sucintamente sus cimientos básicos y actualizar el estado de las contribuciones que se vienen generando en torno a estas propuestas dentro del pensamiento crítico latinoamericano. La primera parte pasa revista general a los planteamientos centrales en torno a la colonialidad del poder y a lo que se ha denominado perspectiva decolonial. La segunda sección aborda una revisión de los aportes más significativos desde los estudios decoloniales y releva sus principales producciones categoriales. Habiendo establecido qué es la colonialidad y cómo se han producido los estudios decoloniales en torno a ella y a su subversión, exploraremos cuáles son algunos de los alcances y limitaciones de éstos, para finalizar comentando brevemente algunas contribuciones recientes.

PALABRAS CLAVE: Colonialidad, decolonialidad, estudios decoloniales, América Latina.

ABSTRACT

This article is a review about today's coloniality studies and trends, produced mainly in Latin America. This writing doesn't pretend to be an introduction to decolonial perspective, nor to coloniality debates, but it attempts to sum up succinctly its basic foundations and update the state of contributions that are generating around these propositions in Latinamerican critical thinking. The first section

[1] GESCO: Luciana Arias (FFyL-UBA), Paz Concha (FFyL-UBA), Patricia Figueira (FFyL-UBA), Sebastián Garbe (Universität Wien, Austria), Diego Murmis (FFyL-UBA), Pablo Quintero (FFyL-UBA/CONICET), Violeta Ramírez (EHESS, Francia), Daniel Rivas (FFyL-UBA), María Sasso (IMCA), Julia Stranner (Universität Wien, Austria), Laura Szmulewicz (FFyL-UBA), Cecilia Wahren (FFyL-UBA/CONICET). Dirección electrónica: gescouba@gmail.com

revises in general the central approaches about coloniality of power and what's been called decolonial perspective. The second section boards a revision of the most significant decolonial studies contributions and reveals its main categorical production. Having established what is coloniality and how have decolonial studies been produced around it and its subversion, we'll explore which are some of its scopes and limitations, to finish making a brief comment about some recent contributions.

KEY WORDS: Coloniality, decoloniality, decolonial studies, Latin America.

INTRODUCCIÓN

Desde fines de la década de los noventa, a partir de las investigaciones de Aníbal Quijano en torno a la colonialidad del poder, comienzan a articularse un conjunto de estudios y disquisiciones teóricas que desde entonces han procurado abrir una serie de problemáticas histórico-sociales que se pensaban cerradas o resueltas en las ciencias sociales latinoamericanas. La revisión de la constitución histórica de la modernidad y sus transformaciones en América Latina ha sido el nodo desde el cual se han articulado estas problemáticas, a la luz de la categoría de *colonialidad* como la contracara de la modernidad. La posterior conformación de lo que Arturo Escobar (2005) denominó como el proyecto Modernidad / Colonialidad / Decolonialidad (a partir de ahora MCD), devino en la profundización y expansión sistemática de estas líneas. Los planteamientos iniciales sobre la colonialidad del poder, de esta manera, han crecido y se han extendido más allá de las fronteras americanas, convirtiéndose paulatinamente en un tema de debate y en una categoría de uso común. Existen ya, tanto en América como en Europa, un cuantioso número de profesionales desde diversas disciplinas cometidos al trabajo sobre la colonialidad y sus concomitantes, así mismo se registra la presencia creciente de colectivos y grupos de debate, investigación y praxis, como también de centros e institutos de investigación, e inclusive de programas universitarios de posgrado en torno a estos asuntos.

En muchos casos, esta tendencia en expansión confluye con otras tradiciones críticas con genealogías e intereses distintos, como por ejemplo los estudios subalternos y/o los estudios poscoloniales. Sin embargo, y a pesar de las similitudes que pueden observarse a primera vista, se hace necesaria la diferenciación entre estas diferentes tendencias. Suele asociarse el nombre de Edward Said a la fundación de ambos conjuntos de crítica, pero a pesar de la influencia que el intelectual y activista palestino ejerció en ellas, Said siempre se desligó de sus producciones, reconociendo sus aportes pero manteniendo una precavida distancia con sus propias reflexiones². Por un lado, los estudios subalternos inaugurados en la India de la mano de las investigaciones de Ranajit Guha con una fuerte influencia del marxismo gramsciano, supusieron durante la década de los '80 un importante aporte para la crítica del eurocentrismo y de las dinámicas políticas, económicas y culturales del colonialismo. No obstante, la continuación de los trabajos de Guha en los estudios subalternos no representó un intento de crítica y descolonización desde y con los subalternos, sino más bien sobre los subalternos, lo que terminó siendo un calco de los estudios de área institucionalizados en Estados Unidos (Grosfoguel, 2006). Por su lado, los estudios poscoloniales son oriundos de importantes centros de producción académica del llamado "primer mundo" y han surgido con una fuerte influencia del posmodernismo y del posestructuralismo, y por ende, más centrados en los análisis del discurso y la textualidad. Con un mayor éxito editorial que el de otras corrientes críticas en estos centros mundiales de enunciación, el poscolonialismo ha tenido también desde los años '90 una fuerte influencia en la producción intelectual periférica, siempre atenta al discurso dominante (Mignolo, 2005).

[2] En el epílogo a *Orientalismo* de 1995, Said explicita sus simpatías pero también sus diferencias e incomodidades con ambos proyectos.

Estas diferencias entre los estudios subalternos, el poscolonialismo y la decolonialidad³, no implican empero, necesariamente, un impedimento a su articulación, pues en algunos casos el uso conjunto de estas aproximaciones, lejos de obstaculizar el análisis de la colonialidad, lo potencia, gracias a la presencia e integración de otras herramientas analíticas y tradiciones críticas que pueden ayudar a la comprensión de las dinámicas de la colonialidad (Castro-Gómez, 2005). Hechas las salvedades, con *estudios decoloniales* nos referimos aquí al conjunto heterogéneo de contribuciones y esfuerzos teóricos e investigativos en torno a la colonialidad. Esto cubre tanto las revisiones historiográficas, los estudios de caso, la recuperación del pensamiento crítico latinoamericano (y “subalterno”), las formulaciones (re)conceptualizadoras, y las revisiones e intentos por expandir y revisar las disquisiciones teóricas. Es un espacio enunciativo (Escobar, 2005) no exento de contradicciones y conflictos cuyo punto de coincidencia es la problematización de la colonialidad en sus diferentes formas, aunada a una serie de premisas epistémicas compartidas.

MODERNIDAD / COLONIALIDAD / DECOLONIALIDAD

Como ya se indicó, los estudios decoloniales iniciados por la conformación del MCD comparten, a pesar de su heterogeneidad, un conjunto sistemático de enunciados teóricos que revisitan la cuestión del poder en la modernidad. Estos procedimientos conceptuales son: 1) La ubicación de los orígenes de la modernidad en la conquista de América y el control del Atlántico por parte de Europa, entre finales del siglo XV y principios del siglo XVI, y no en la Ilustración o en la Revolución Industrial como es comúnmente aceptado; 2) A partir de aquí, se coloca un énfasis especial en la estructuración del poder a través del colonialismo y las dinámicas constitutivas del sistema-mundo moderno/capitalista y en sus formas particulares de acumulación y de explotación a escala global; 3) Esto conlleva a la comprensión de la modernidad como un fenómeno planetario constituido por relaciones asimétricas de poder, y no como un fenómeno simétrico producido al interior de Europa y extendido posteriormente al resto del planeta; 4) Las relaciones asimétricas de poder entre Europa y sus otros representan una dimensión constitutiva de la modernidad, y por ende implican una necesaria subalternización de las prácticas y de las subjetividades características de los pueblos dominados; 5) La subalternización de la mayoría de la población mundial es establecida a partir de dos ejes estructurales basados en el control del trabajo y en el control de la intersubjetividad; 6) Finalmente, se designa al eurocentrismo/occidentalismo como la forma específica de producción de conocimiento y de subjetividades en la modernidad⁴.

La categoría de *colonialidad del poder* propuesta por Aníbal Quijano para denominar al patrón de dominación global que se constituye como el lado oculto de la modernidad, es la noción central que entreteje las operaciones epistémicas anteriores. Noción que permite denominar a la matriz de poder propia de la modernidad, que impregna desde su fundación cada una de las áreas de la existencia social humana. La colonialidad del poder se configura con la conquista de América, en el mismo proceso histórico en el cual se inicia la interconexión mundial (globalidad) y en que comienza a constituirse el modo de producción capitalista. Estos movimientos centrales tienen como secuela principal el surgimiento de un inédito sistema de dominación y de explotación social, y con ellos, de un nuevo modelo de conflicto. En este escenario histórico general, la colonialidad del poder se configura a partir de la conjugación de dos ejes centrales. Por una parte, la organización de un profundo sistema de dominación cultural que controlará la producción y reproducción de subjetividades bajo la guía del eurocentrismo y de la racio-

[3] No existe un acuerdo total sobre la categoría de decolonial / descolonial, ambas formas morfológicas refieren en general la disolución de las estructuras de dominación y explotación configuradas por la colonialidad y al desmantelamiento de sus principales dispositivos. Aníbal Quijano entre otros prefiere hacer referencia a la descolonialidad, mientras que la mayoría de los autores utilizan la idea de decolonialidad, sustituyendo el prefijo “des” por “de”. Según Catherine Walsh (2009), la supresión de la “s” no significa la adopción de un anglicismo, sino la introducción de una diferencia en el “des” castellano, pues no sólo se pretende desarmar o deshacer lo colonial. La intención es más bien provocar un posicionamiento de transgresión insurgencia e incidencia en la colonialidad. Más allá de la disputa por la veinteava letra del alfabeto castellano, utilizamos aquí decolonial siendo este el sustantivo más utilizado en la actualidad.

[4] En la actualidad no escasean las introducciones a las líneas generales del MCD. Algunas de las más completas pueden encontrarse en Escobar (2005), Pachón Soto (2007) y Palermo (2005).

alidad moderna, basado en la clasificación jerárquica de la población mundial (Quijano, 2007). Por otra parte, la conformación de un sistema de explotación social global que articulará todas las formas conocidas y vigentes de control del trabajo bajo la exclusiva hegemonía del capital (Quijano, 2000). En este sentido, la colonialidad del poder, tal y como ha sido conceptualizada por Aníbal Quijano, es la llave analítica que permite visualizar el espacio de confluencia entre la modernidad y el capitalismo, y el campo formado por esta asociación estructural. Es, precisamente, en ese campo de confluencia y conjunción donde se ven afectados, de modo heterogéneo pero continuo, todos los ámbitos de la existencia social tales como la sexualidad, la autoridad colectiva y la “naturaleza”, además por supuesto del trabajo y la subjetividad (Quintero, 2010).

Lo anterior supone entonces la existencia de una matriz colonial del poder en la trama social que constituye la historia de América Latina, matriz en tanto que sistema ordenador y acumulativo de las relaciones sociales y de la disposición del poder. Con la emancipación latinoamericana a principios del siglo XIX, se inicia un proceso de descolonización parcial ya que las repúblicas logran deslastrarse de la hegemonía político-administrativa de los centros europeos; sin embargo, la colonialidad y sus efectos fundamentales siguen ordenando las sociedades latinoamericanas, produciéndose con el paso del tiempo diferentes estructuraciones sociales de matriz colonial. Los conceptos de *neocolonialismo* (Nkrumah, 1966) y *colonialismo interno* (González Casanova, 1969 y Stavenhagen, 1969) propuestos hace décadas, dan cuenta de este fenómeno, pero arguyen una ruptura efectiva con el colonialismo “clásico” y por ende una dinámica renovada (neo o interna) de dominación colonial que en algunos casos se visualiza como indirecta. No obstante, estamos en presencia de la reconfiguración de la matriz de dominación social, y no de su resurgimiento luego de un hipotético fin. Es claro que el colonialismo en tanto fenómeno histórico precede y origina la colonialidad en tanto matriz de poder, pero la colonialidad pervive al colonialismo.

La colonialidad, en su carácter de patrón de poder, trajo consigo profundas consecuencias para la constitución de las sociedades latinoamericanas, pues cimentó la conformación de las nuevas repúblicas modelando sus instituciones y reproduciendo en ese acto la dependencia histórico-estructural que arrastraban desde la colonización y el mestizaje. A través de la imposición de la reproducción, subsumida al capitalismo, de las demás formas de explotación del trabajo, se desarrolló un modelo de estratificación socio-racial entre “blancos” y las demás “tipologías raciales” consideradas inferiores. Aunque en cada una de las distintas sociedades eran una reducida minoría del total de la población, los sectores blancos ejercieron la dominación y la explotación de las mayorías de indígenas, afrodescendientes y mestizos que habitaban las nacientes repúblicas. Estos grupos mayoritarios no tuvieron acceso al control de los medios de producción y fueron forzados a subordinar la producción de sus subjetividades a la imitación o al remedo de los modelos culturales europeos. En otras palabras, la colonialidad del poder ha hecho históricamente imposible una democratización real en estas naciones. Por ende, la historia latinoamericana está caracterizada por la parcialidad y precariedad de los Estados-Nación, así como por la conflictividad inherente a sus sociedades.

LOS ESTUDIOS DECOLONIALES

El desarrollo de lo que hemos denominado aquí como estudios decoloniales ha seguido hasta ahora principalmente dos vías. La primera de ellas está relacionada con el crecimiento y expansión del bagaje conceptual y teórico de la decolonialidad. Tomando como referencia la categoría de la colonialidad del poder, se ha expandido la utilización del sustantivo colonialidad para ser aplicado a otras dimensiones y campos que, a pesar de su articulación con el fenómeno de poder, suelen ser tratados como áreas diferenciadas. Esto ha llevado a la proposición principalmente de dos conceptos, a saber, colonialidad del saber y colonialidad del ser. El primero ha sido tratado con cierta sistematicidad en la compilación de Edgardo Lander (2000). La colonialidad del saber estaría representada por el carácter eurocéntrico del conocimiento moderno y su articulación a las formas de dominio colonial/imperial. Esta categoría conceptual se refiere específicamente a las formas de control del conocimiento asociadas a la geopolítica global dispuesta por la colonialidad del poder. En este sentido el eurocentrismo funciona como un *locus* epistémico desde el cual se erige un modelo de conocimiento que, por un lado, universaliza la

experiencia local europea como modelo normativo a seguir y, por otra parte, designa sus dispositivos de conocimiento como los únicamente válidos.

El vínculo específico entre conocimiento y poder también descansa en la eficacia naturalizadora de la construcción discursiva de los saberes sociales modernos, legitimando así las actuales relaciones asimétricas de poder. Las siguientes operaciones cognitivas que caracterizan a dichos saberes le otorgan aquella capacidad: a) la operación de separar /partir lo “real” (dualismo); b) el ejercicio de dividir los componentes del mundo en unidades aisladas, negando sus relaciones (atomismo) e imposibilitando el abordaje en términos de totalidad histórico-social; c) el ejercicio de convertir las diferencias en jerarquías, y el ejercicio de naturalizar aquellas representaciones (Coronil 1999). Acompañan a estas operaciones cognitivas una serie de mecanismos que reproducen la colonialidad del saber, entre otros: la evaluación de la producción científica bajo el criterio meritocrático-cuantificable, es decir objetivo y universal, la jerarquización de los circuitos de distribución de los textos científicos vinculada a los *locus* de enunciación privilegiados y el carácter monolítico de las instituciones universitarias (Quintero y Petz, 2009).

La visualización de la llamada colonialidad del saber habilitó nuevas vías de investigación decolonial en torno a la formación del pensamiento eurocéntrico (Mignolo, 2003), al lugar ocupado por las ciencias sociales dentro de este pensamiento (Walsh, Schiwy y Castro-Gómez, 2002), a las alternativas cognitivas a la racionalidad moderna (Mignolo, 2003 y 2010), y a la posibilidad de construir nuevos campos de investigación y crítica, que en un primer intento se articularon con el mote de estudios culturales latinoamericanos (Walsh, 2003 y 2007). Estas han sido preocupaciones constantes dentro de la producción de los estudios decoloniales, a pesar de que en algunos autores las formaciones disciplinarias y los lugares de enunciación que estas formaciones recrean siguen siendo evidentes.

Otra conceptualización derivativa de la noción de colonialidad es la propuesta por Nelson Maldonado-Torres (2007) como colonialidad del ser, entendiendo a la modernidad como una conquista perpetua en la cual el constructo de “raza” viene a justificar la prolongación de la no-ética de la guerra, que permite el avasallamiento total sobre la humanidad del otro. Maldonado-Torres marca la relación entre la colonialidad del saber y del ser, sosteniendo que es a partir de la centralidad del conocimiento en la modernidad que se puede producir una descalificación epistémica del otro. Tal descalificación representa un intento de negación ontológica. La colonialidad del ser como categoría analítica vendría a develar el *ego conquiro* que antecede y pervive al *ego cogito* cartesiano (Dussel, 1994), pues tras el enunciado “pienso, luego soy”, se esconde la validación de un único pensamiento (los otros no piensan adecuadamente o simplemente no piensan) que da la cualidad de *ser* (si los otros no piensan adecuadamente, entonces no existen o su existencia es prescindible). De esta forma, no pensar en términos modernos, se traducirá en el no-ser, en una justificación para la dominación y la explotación.

A pesar de que estas formas son las más extendidas del uso combinatorio de la idea de colonialidad (del poder, del saber, del ser), se han producido más propuestas como la colonialidad del tiempo, la colonialidad del hacer, etc. Han tenido éstas menos impacto y suscitado menos interés en la comunidad que sigue de cerca los avances de los estudios decoloniales, tal vez porque el alcance de estas propuestas limita las intenciones originales del término colonialidad. Si se entiende ésta como un patrón global de poder y como articulador y estructurador de la modernidad, es evidente que este patrón impregna tanto las áreas básicas de la existencia social como sus resultantes principales. En algunos casos, el uso de esta multiplicidad de colonialidades que han aparecido recientemente, lejos de profundizar el modelo analítico de la colonialidad, tienden a limitarlo, o peor aún, a banalizarlo.

Dentro de los avances en la producción y expansión teórica, se encuentran también diversos intentos por recuperar y reactualizar el pensamiento crítico latinoamericano y “subalterno” en general dentro de particulares contextos y líneas críticas. A pesar de que aún no pueden encontrarse aquí obras abocadas en su totalidad a esta cuestión, sí es posible señalar una tendencia transversal en los estudios decoloniales, interesada particularmente en visitar obras del pensamiento crítico del “sur” que en su tiempo fueron olvidadas. Este esfuerzo por rastrear el archivo analítico subalterno incluye la revitalización de obras que van desde Waman Puma (Mignolo, 2007a) hasta Cornejo Polar (Palermo, 2005), pasando por un conjunto muy diverso de propuestas intelectuales. En este marco, la serie de

publicaciones de Ediciones del Signo, cuya coordinación general está a cargo de Walter Mignolo, han abordado desde su primer número publicado en 2006, estudios sobre distintas regiones y problemáticas latinoamericanas, colocando, empero, el acento en la búsqueda de pensamientos alternativos más que en la profundización o aplicación de la colonialidad como marco teórico.

Por otro lado, la expansión de los estudios decoloniales además de estar ligada al crecimiento de la producción teórica y sus derivados, ha estado caracterizada por la investigación histórica, sea ésta en el sentido de marco de procesos globales o en el estudio de casos situados local y regionalmente. Enrique Dussel (1994, 1998 y 2007) es quien probablemente ha desarrollado en un conjunto de publicaciones diversas, aunadas a su impecable producción filosófica, las características centrales de la colonialidad a través de las investigaciones históricas. Ya el modelo de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano representa una comprensión histórica de los procesos centrales del sistema-mundo, pero algunos de los trabajos mencionados de Dussel profundizan esta visión general. En una de sus obras recientes, Walter Mignolo (2007b) ahonda en la historia específica de América Latina, dentro de los procesos de constitución de la colonialidad del poder, prestando un especial énfasis a la construcción de las siempre esquivas identidades latinoamericanas.

En la línea de los estudios historiográficos específicos, Castro-Gómez ha procurado desmesurar los recorridos particulares de la colonialidad del poder en espacios locales, procurando visualizar los procesos de constitución de la colonialidad y descubrir cómo están articulados con otras fuerzas, en algunos casos de escala local. En sendas obras realiza este esfuerzo, abocándose primero a la Nueva Granada, desde mediados del siglo XVIII hasta principios del siglo XIX (Castro-Gómez, 2007a), y luego a la ciudad de Bogotá en las primeras décadas del siglo XX (Castro-Gómez, 2009). Tratando de establecer conexiones entre las ideas centrales de Quijano y el método foucaultiano (Castro-Gómez, 2007b), el filósofo colombiano encuentra en estas investigaciones una colonialidad que se ha articulado con diferentes dispositivos históricos de poder/saber. Cabe también mencionar dentro de estas tendencias el trabajo de Ramón Grosfoguel (2003), que explora la historia de la población puertorriqueña dentro del sistema mundial moderno, reconstruyendo la historia del capitalismo y la colonialidad en la isla del Caribe y acompañando la diáspora de la población boricua en Estados Unidos.

En otros estudios de casos, la dimensión histórica no es necesariamente el hilo conductor de las discusiones. Aquí cabría mencionar los crecientes trabajos sobre movimientos sociales y alternativas de vida realizados, entre otros, por Adolfo Albán Achinte (2000), Arturo Escobar (2005 y 2008), Ortiz Fernández (2004) y Catherine Walsh (2009), que recogen las trayectorias de colectivos humanos que han sido históricamente subordinados por la colonialidad. Dichos trabajos no representan exclusivamente una descripción de las características distintivas de la dominación y la explotación a la que han sido sometidas estas poblaciones, sino que además intentan recrear sus estrategias y alternativas de sobrevivencia, ya sea en procesos migratorios (Albán Achinte, 2000), bajo las tendencias más feroces de conflictos armados en América Latina (Escobar, 2008), actuando en la formación de pensamientos otros dentro de las fronteras de los imaginarios sociales y los saberes modernos (Ortiz Fernández, 2004), o bien en procesos de transformación social que, en lo fundamental, intentan subvertir los órdenes de la colonialidad (Walsh, 2009). Destacan aquí los trabajos de Arturo Escobar (1999, 2005, 2010) sobre las comunidades afrodescendientes del Pacífico colombiano, y la puesta en valor de sus concepciones alternativas de "naturaleza" y biodiversidad, apropiación y conservación, que se diferencian de las nociones oficiales del Estado, así como aquellas sostenidas por las ONG y grupos activistas, proponiendo un nuevo marco conceptual de ecología política, que se articula con la perspectiva decolonial.

Ésta es tan sólo una parte de los estudios decoloniales realizados o en curso, en los que participan tanto los autores mencionados como otros también comprometidos en la perspectiva. En algunos casos pueden visualizarse un conjunto de importantes contribuciones que a pesar de no estar explícitamente identificadas con los estudios decoloniales o que no recurran a parte de su bagaje teórico-conceptual, parten de un lugar de enunciación profundamente similar. Éste es el caso del importante libro de Arturo Escobar (1998) en donde deconstruye el discurso del desarrollo desde una crítica radical a la modernidad. Podría citarse también la célebre obra de Fernando Coronil (2002) que muy probable-

mente sea la más profunda historia contemporánea de Venezuela que se haya escrito hasta la fecha, desde una perspectiva “posoccidentalista”, como el propio Coronil reconoce en su texto.

ALCANCES Y LIMITACIONES DE LOS ESTUDIOS DECOLONIALES

Ya en su trabajo sobre el proyecto MCD, Arturo Escobar (2005) destaca un conjunto de áreas sobre las cuales el proyecto no se había ocupado para ese entonces. Escobar visualizaba centralmente tres problemáticas fundamentales en la constitución histórica de la modernidad/colonialidad que estaban prácticamente ausentes en la perspectiva. Estas problemáticas están representadas por la cuestión de “género” y la sexualidad, la ecología (política) y la economía. Como se indicó, esta triada sería no sólo un grupo de temas postergados por la perspectiva, sino además un conjunto de problemáticas de capital importancia dentro del escenario contemporáneo.

La cuestión del “género” y la sexualidad, ciertamente ha sido uno de los puntos más débiles de trabajo dentro de los estudios decoloniales actuales, a pesar de los muchos puntos de encuentro que existen entre algunos de los planteamientos centrales del MCD con la teoría feminista latinoamericana contemporánea y las tendencias poscoloniales. Esta distracción ha recibido numerosas críticas, las más célebres provienen de Curiel (2007) y Lugones (2008), particularmente a partir de las formulaciones acerca del poder hechas en uno de los textos más difundidos de Quijano (2007). Las críticas señalan centralmente una tendencia de la perspectiva decolonial a dar por naturales o no-históricas las relaciones modernas de género y sus concomitantes, al tiempo que advierten el poco tratamiento que se le ha dado a estas cuestiones dentro de los estudios decoloniales. No obstante, Quijano se había encargado de estos asuntos en un trabajo anterior (Quijano 2000b) donde en parte aborda las cuestiones que luego serán presentadas por estas críticas. Sin embargo, es patente un olvido general hacia estos asuntos de parte de los estudios decoloniales hasta la fecha. Zulma Palermo (2006) y Rita Segato (en prensa) han procurado articular parte de las propuestas decoloniales visualizando algunos aportes del feminismo y tratando de tejer conexiones y redes críticas entre ambos proyectos.

La segunda cuestión reside en la falta de un abordaje sistemático sobre la cuestión ecológica y ambiental, esto es, la consideración de la dimensión medio ambiental dentro de los patrones de conformación de la colonialidad y de sus dinámicas centrales. A pesar de que la “naturaleza” ha entrado desde muy temprano en la teorización de Quijano, el tratamiento dentro de su obra y del conjunto de producciones del MCD sigue siendo marginal y tratado en general como un asunto derivativo de las tendencias del capitalismo. Un conjunto cada vez más creciente de trabajos desde la perspectiva ha considerado este debate. El propio Arturo Escobar (2005) es el autor de una serie de propuestas interesantes al respecto. Cabe mencionar aquí los trabajos de Edgardo Lander (2002a, 2002b y 2005), quien enfocó estos temas asociando la colonización de la naturaleza a las tendencias de globalización del capital y del neoliberalismo y las condiciones actuales de la geopolítica de los saberes hegemónicos. Muy recientemente, Héctor Alimonda (2011) se ha encargado de forma individual y colectiva de dar continuidad a estas preocupaciones, intentando articular la perspectiva decolonial con la ecología política latinoamericana y la historia ambiental. Los desarrollos recientes de Alimonda han permitido entender de qué manera la naturaleza está afectada por la colonialidad, dado que ésta es vista como un espacio subalterno pasible de ser explotado o modificado según las necesidades del régimen de acumulación capitalista vigente. El proyecto moderno tiene el objetivo de ejercer el poder sobre la naturaleza: sobre los espacios físico-geográficos, el suelo y el subsuelo, los recursos naturales, flora y fauna, así como el aprovechamiento de las condiciones climáticas y también sobre los cuerpos humanos, subalternizados por la dominación. Esta propuesta aún tiene mucho por aportar a los estudios decoloniales, y puede establecer nuevos puentes con investigaciones recientes desde la geografía social.

Fuertemente relacionado con el punto anterior, está la cuestión de la dimensión “económica” de la existencia social, como otra de las problemáticas poco abordadas en los estudios decoloniales. Ciertamente, si la decolonialidad representa la subversión del patrón de poder de la colonialidad y la proposición de alternativas, las cuestiones relacionadas con el trabajo, la producción, el intercambio y el consumo son de importancia capital para estos debates y para la descolonialidad como perspectiva de futuro.

Excluyendo las clásicas investigaciones de Aníbal Quijano sobre marginalidad (1966) y dependencia histórico estructural (1990) así como sobre la economía popular en América Latina (1998), y los de Arturo Escobar sobre desarrollo (1998), los asuntos que giran en torno al trabajo como ámbito básico de existencia social han sido poco abordados por la perspectiva. Sin embargo, nuevas indagaciones comienzan a desarrollarse sobre este aspecto. Una interesante contribución es la de Vargas Soler (2009), quien intenta exponer los posibles aportes de la perspectiva decolonial para una descolonización de la economía en tanto campo de saber y ámbito social fundamental. Dentro de estos nuevos intentos de los estudios decoloniales se enmarcan los esfuerzos de Boris Marañón (2012) y del grupo de trabajo coordinado por él en CLACSO. Realizando una crítica a las tendencias más visibles dentro del diverso campo de las propuestas de economías alternativas (comúnmente denominada como economía solidaria), el trabajo coordinado por Marañón intenta el doble movimiento de recapitular las tendencias críticas de la economía moderna, a la vez que visualizar nuevos marcos analíticos y propuestas de lo que Marañón ha denominado “solidaridad económica”. Los intentos del colectivo están fuertemente asentados en la perspectiva decolonial, procurando tomarlos como puntos de referencia analíticos.

Las tres dimensiones anteriores, en las cuales los estudios decoloniales recién comienzan a adentrarse, tienen una importancia capital para la decolonialidad como proyecto epistémico y político. Además, de ellas pueden desprenderse otras cuestiones y áreas en donde el proyecto decolonial y los estudios decoloniales en general aún no han abrevado. A pesar de los intentos de algunos autores por historizar algunas de las nociones teóricas y por visualizar cómo los “diseños globales” de la colonialidad tienen consecuencias en las “historias locales”, las investigaciones históricas siguen siendo escasas. Darle continuidad a las mismas permitirá penetrar y comprender de manera cada vez más adecuada las dinámicas y las reconfiguraciones temporales de la colonialidad a lo largo de su particular historicidad.

Uno de los asuntos que se destaca en la visibilidad actual que tiene la perspectiva decolonial y los estudios decoloniales en general, es la cuantiosa producción de nociones y conceptos. Si bien éstos colaboran con la acción de re-pensar las categorías conceptuales heredadas de las ciencias sociales y por ende, le otorgan un nuevo sentido estratégico a la producción epistémica, este esfuerzo ha generado -tal vez de manera no deliberada- una gran cantidad de jerga que hace difícil su comprensión por parte del público interesado en la decolonialidad, y por consiguiente hace cuesta arriba la introducción de nuevos agentes en la perspectiva, incluyendo a los movimientos sociales. Aunado a esto existe la preocupación por la falta de estrategias metodológicas dentro de los estudios decoloniales. Reconociendo que ésta es una dimensión fundamental, ha surgido internamente la pregunta por la posibilidad de unos estudios decoloniales sin una transformación radical de la metodología de las ciencias sociales. Dado que las ciencias humanísticas modernas han sido configuradas bajo la colonialidad del saber y el método científico ha significado un distanciamiento del “objeto de estudio”, cabe preguntarse ¿cómo es posible desprenderse de “la hybris del punto cero” para crear unas ciencias sociales otras? Una potencial respuesta sería una producción en diálogo con los sujetos del cambio social y con los subalternizados. Quedan algunas preguntas abiertas: ¿Son posibles unas metodologías pluritópicas? ¿Cómo serían en su praxis?

Además de lo anterior, como suele suceder con las perspectivas críticas que tienen su origen en el campo académico, resulta frecuente la pregunta en torno a la praxis de los estudios decoloniales, y si éstos producen al mismo tiempo una incidencia en las realidades sociales. La mayoría de los referentes del MCD y de las nuevas generaciones de los estudios decoloniales participan de manera activa en movimientos sociales y tienen incidencia política de variadas formas en contextos locales. Esto no necesariamente se ha traducido en trabajos acerca de los movimientos sociales o ciertas perspectivas de cambio social, precisamente porque ha sido una de las políticas epistémicas de la perspectiva no tomar a los sectores subalternizados como objetos de estudio sino como agentes políticos y epistémicos. No obstante, sería fundamental encontrar una manera de producir conocimiento con los movimientos sociales locales, cuestión que pareciera no tener aún una repercusión general dentro de los estudios decoloniales. El dilema de cómo hablar acerca de los agentes de la transformación no debiera cerrarse por el temor a repetir los viejos esquemas del pensamiento hegemónico.

ALGUNOS APORTES RECIENTES

En los límites de este texto interesa resumir algunos de los aportes investigativos más recientes. Por supuesto, en esta sección no intentamos agotar las producciones más actuales de los estudios sobre colonialidad, sino solamente explorar algunas de ellas centrándonos en cuatro aportes que representan intentos de particularizar la perspectiva decolonial en estudios de caso emprendidos por algunos de los referentes originales de la perspectiva.

A) LA HYBRIS DEL PUNTO CERO DE SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ

El libro de Castro-Gómez⁵ es una contribución histórica que pone en acción la perspectiva decolonial dentro de la trama temporal de la América colonial, concretamente, en el escenario del Virreinato de Nueva Granada entre 1750 y 1816. El objetivo del autor es analizar la colonialidad del poder y el capitalismo (específicamente en su fase mercantil) como regímenes productores de sujetos a través de un conjunto de dispositivos de poder.

A partir de la articulación de los postulados principales de la perspectiva decolonial con los desarrollos metodológicos de Foucault, la investigación de Castro-Gómez representa un avance teórico-metodológico en el estudio del poder desde un panorama heterárquico. Ésta procura visualizar de forma paralela las dimensiones macroestructurales y micropolíticas de algunas de las dinámicas fundamentales del poder en el Virreinato de Nueva Granada, esto implica la exploración de los diferentes niveles de articulación del poder y el análisis de su accionar. Estas dimensiones se presentan, a lo largo del libro, en la indagación de los espacios de conjunción de dos imaginarios de fundamental importancia durante el siglo XVIII latinoamericano, a saber, el imaginario de la limpieza de sangre y el imaginario de la objetividad científica. En este sentido, la idea de raza y la formación de los saberes modernos estarán asentados en un punto absoluto de partida en donde el sujeto moderno, a través de la naciente ciencia ilustrada, reinventará y resignificará al mundo estableciendo tanto nuevas y excluyentes formas de saber como clasificando y taxonomizando al mundo y a las gentes.

De esta forma, el autor analiza las subjetividades y las tecnologías de gobierno que interpelan y producen por separado y en su combinatoria a la limpieza de sangre y a la objetividad científica. En el capítulo tercero, a partir de una detallada revisión de la gestión de la salud y la enfermedad, con su respectiva institucionalización que tiene como objetivo lograr sujetos productivos, deja en evidencia la transformación ocurrida a partir de las reformas borbónicas, donde el Estado y la razón científica pasan a ocupar un lugar central desplazando a la teopolítica por una biopolítica y reconfigurando los ámbitos de lo público y lo privado. A continuación, Castro-Gómez explora la relación entre “pureza de sangre” y “pureza epistemológica” como dispositivos de una misma matriz de saber/poder. Esta vez serán la lengua escrita, la sistematización de la observación, la taxonomía, etc., las que actuarán como dispositivos de la colonialidad del poder. En el quinto capítulo es la geografía, junto a la cartografía, las que sirven de medio para el control poblacional como ciencias ubicadas en el “punto cero”, tanto para el Estado como forma de mensurar sus posesiones, como para la elite criolla como manera de controlar el nomadismo de las castas y someterlas bajo su pretendida superioridad étnica.

Mediante una concienzuda revisión de las prácticas de estatalización, medicalización, subjetivación y cientifización en la Nueva Granada el filósofo colombiano va desglosando parte de la historia de la colonialidad. De este modo, la contribución de Castro-Gómez, combina la colonialidad del poder de Quijano con la microfísica del poder de Foucault para formar un marco epistémico original que puede resultar muy fecundo en la investigación historiográfica.

[5] La primera edición de la obra data de 2005. A esta le han sucedido una segunda edición corregida por el autor, publicada también en la Pontificia Universidad Javeriana en 2007, y otra edición de 2008 publicada en Caracas por la editorial El Perro y la Rana.

B) DESDE LA OTRA ORILLA DE ZULMA PALERMO

Aparecido en el 2005, el libro de Zulma Palermo se constituye como una excelente obra de crítica cultural latinoamericana. Una de las características del texto reside en la variedad de temas que aborda sin perder su hilo conductor, centrado en las perspectivas de descolonización de la cultura y los saberes en América Latina, por supuesto dentro de la situación colonial que habita. El texto conjuga a lo largo de su recorrido la utilización de las propuestas centrales de la perspectiva decolonial en relación con otras interesantes voces de la crítica literaria latinoamericana, como la de Antonio Cornejo Polar y Roberto Fernández Retamar, guiándonos a través de los temas fundamentales del libro. Por ende, el título del mismo no es una casualidad, y se debe a la pretensión de la autora por reflexionar desde otro lugar de enunciación en un sentido tanto geopolítico como epistémico.

La obra está dividida en cuatro secciones diferenciadas. La primera de ellas presenta una sucinta genealogía del pensamiento crítico latinoamericano y los devenires contemporáneos del “latinoamericanismo”, prestando una atención importante a los legados intelectuales de algunos autores olvidados y/o relegados por la academia. A partir de la sección anterior, la segunda parte del libro explora las propuestas de la perspectiva decolonial en relación con el bagaje intelectual crítico latinoamericano. En esta parte se presta especial interés a las cuestiones que tienen que ver con la transmodernidad y la epistemología fronteriza. De este modo, se aborda en la tercera parte del texto la importante cuestión de la cultura latinoamericana. Lejos de una visión que la cosifique, esta sección del escrito discute las más importantes propuestas que se han elaborado desde la crítica cultural acerca de la producción de subjetividades en América Latina. De esta forma se discuten conceptos a la moda como el multiculturalismo o la hibridación, contrastándolos con propuestas críticas, emergiendo aquí la propuesta de re-pensar la cultura latinoamericana como un ámbito necesariamente heterogéneo, imbricado por la colonialidad del poder. Con estas bases, el cuarto capítulo avanza como una propuesta de lectura e interpretación de la acuciante realidad latinoamericana que procura dar cuenta de su constitución heterogénea a partir de una estrategia metodológica asentada en la hermenéutica pluritópica y comparativista. Se proponen análisis, en esta última sección, sobre las prácticas del bilingüismo literario, la oralidad y las prácticas letradas de resistencia, los modelos hegemónicos representacionales de la argentina y su contrapartida en los movimientos sociales emergentes.

El texto de Palermo es sin duda una importante contribución que, a pesar de que no ha sido publicado por una editorial con más poder económico y de distribución, es un instrumento que avanza consecuentemente con la profundización de los estudios decoloniales. Cabe recordar que el segundo capítulo del texto es hasta la fecha una de las mejores introducciones a la perspectiva decolonial.

C) EL ESPEJISMO DEL MESTIZAJE DE JAVIER SANJINÉS

La contribución de Sanjinés reconstruye el modo en que el discurso del mestizaje se constituyó en Bolivia como una “totalidad especular” que buscó encubrir la estructura de dominación y explotación impuesta por la colonialidad del poder. Para ello el autor despliega una genealogía de la construcción visual y letrada de dicho discurso que encuentra su origen en Franz Tamayo⁶. Sanjinés propone a este autor como una contraelite que, en contraposición al enfoque predominantemente positivista, desarrolla una representación de la nación basada en la idea del mestizaje ideal a través de una metáfora corporal que asignaba nuevos roles a las distintas “razas” y funcionaba como representación discursiva de un nacionalismo trascendental que pretendía dar unidad a un cuerpo social fragmentado.

Sanjinés estudia el derrotero que el discurso del mestizaje sufre a lo largo del siglo XX. En primer lugar, analiza cómo el indigenismo estetizante de Cecilio Guzmán de Rojas se vuelve expresión pictórica del mestizaje ideal, forjando, a través de la imagen, una espiritualización de lo autóctono apartada de la realidad cotidiana. En segundo lugar, aborda al grupo de intelectuales disidentes que se alinearon con el nacionalismo revolucionario en una época signada por la Guerra del Chaco y el ocaso del

[6] Autor de *Creación de la Pedagogía Nacional* (1910).

positivismo liberal. Observa cómo la nueva propuesta cuestiona la representación ideal del mestizaje democratizando dicha noción al incluir al sector cholo y campesino a la vida política boliviana pero que, sin embargo, continúa reproduciendo el proyecto letrado iniciado por Tamayo al enunciar como base de apoyo un campesinado homogéneo prefigurado por la nueva contraelite revolucionaria. Frente al “afuera” epistemológico de Tamayo y de la *intelligentsia* revolucionaria del ‘52 es, para Sanjinés, la “exterioridad” del movimiento katarista surgido a principios de la década del ‘70 la que permite desplazar el discurso del mestizaje y poner en evidencia su naturaleza enmascaradora de las estructuras de dominación que rigen la sociedad boliviana.

Con este trabajo, Sanjinés se inserta en el campo historiográfico boliviano discutiendo, por un lado, a los autores que desde la historia social han postulado la constitución de una identidad nacional excluyente en la cual la representación del indígena a principios del siglo XX quedaba subsumida a la dicotomía civilización y barbarie y, por otro, frente a los enfoques que han retomado la noción de colonialismo interno incorporada en Bolivia por la socióloga Silvia Rivera Cusicanqui. Analizar la incidencia de las ideas raciales en el proceso de conformación de la representación de la nación boliviana desde la colonialidad del poder, permite a Sanjinés pensar las jerarquías racializadas presentes en Bolivia como parte de una estructura de dominación que es constitutiva de la modernidad y cuya subversión implica, necesariamente, pensar desde su otra cara, la cara de la colonialidad.

D) INTERCULTURALIDAD, ESTADO, SOCIEDAD DE CATHERINE WALSH

Publicado en el 2009, el más reciente libro de Catherine Walsh representa un aporte importante para la profundización tanto de la crítica decolonial, como de la prospectiva acerca de los proyectos políticos decoloniales actuales. El texto está basado en la experiencia de investigación y militancia de la autora junto a los movimientos sociales indígenas y afrodescendientes de la región andina. Por lo tanto, los escenarios donde se desarrolla esta interesante exploración son los Estados-sociedades andinos de Ecuador y Bolivia, recientemente declarados plurinacionales. El texto fue compuesto entre los años 2006 y 2008, cuando tuvieron lugar en ambos países, la conformación y los debates de las Asambleas Constituyentes dentro de los procesos más generales de transformación de los Estados-nacionales. Como anota la autora, en estos contextos de profundo debate y movilización social, se visualizaron de forma inédita las diferencias étnicas y culturales, así como las estructuras de la colonialidad y la diferencia colonial, otorgándole particulares sentidos a las disputas sociales que se gestaron en dichos procesos.

Desde esa perspectiva, la investigación de Walsh no se trata de un análisis “sociológico” tradicional, sino de una exploración decolonial de las tendencias hegemónicas de la sociedad ecuatoriana y boliviana, y de los propósitos y movilizaciones “insurgentes” que procuran transformar las dinámicas de estas sociedades. Estas últimas tendencias insurgentes son analizadas por la autora como un conjunto heterogéneo de luchas en torno a la colonialidad. Esto quiere decir, que las disputas por la continuidad o la transformación del Estado y la sociedad giran alrededor de proyectos coloniales o decoloniales encarnados en discursos y prácticas de los actores sociales. Estas disputas están a su vez entrelazadas con intereses opuestos de prolongación o subversión del capitalismo y la “occidentalización”. Por ello, además de analizar la compleja trama de disputas, el estudio está basado en la exploración de los nuevos horizontes aperturados por los movimientos indígenas y afrodescendientes. En este marco resulta fundamental el tratamiento de la interculturalidad como el hilo conductor de estas nuevas perspectivas y procesos de transformación. De esta forma, dos dimensiones cobran especial importancia dentro de los análisis del libro: el campo educativo y el del derecho. De este modo, quedan cubiertas tanto las posibilidades y los dilemas abiertos allí por los planteos de la interculturalidad, como también las distintas modalidades en que esta propuesta política ha sido utilizada por las tendencias hegemónicas del neoliberalismo y por algunos sectores estatales.

La profundidad con la que Walsh aborda el análisis de los procesos conflictivos de transformación social en Ecuador y Bolivia, la lleva a considerar la extensa complejidad de una trama de relaciones donde la colonialidad tiene un papel fundante.

BIBLIOGRAFÍA

- Albán Achinte, Adolfo. 2000. *Patianos allá y acá*. Bogotá, El Sol de los Venados.
- Alimonda, Héctor (coord.). 2011. *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires, CLACSO.
- Castro-Gómez, Santiago. 2005. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán, Universidad de Cauca.
- Castro-Gómez, Santiago. 2007a. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, Santiago. 2007b. "Michel Foucault y la colonialidad del poder". *Tabula Rasa*, No. 6. pp. 153 a 172.
- Castro-Gómez, Santiago. 2009. *Tejidos oníricos: movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
- Coronil, Fernando. 1999. "Más allá del Occidentalismo: Hacia categorías geohistóricas no imperiales". *Casa de las Américas*, No. 206, La Habana. pp. 21 a 49
- Coronil, Fernando. 2002. *El Estado Mágico: Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*. Caracas, Universidad Central de Venezuela / Editorial Nueva Sociedad.
- Curiel, Ochy. 2007. "Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista". *Nómadas*, No. 26. pp. 92 a 101.
- Dussel, Enrique. 1994. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Quito, Abya-Yala.
- Dussel, Enrique. 1998. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. México, Universidad Autónoma de Metropolitana - Editorial Trotta.
- Dussel, Enrique. 2007. *Materiales para una política de la liberación*. Madrid, Universidad Autónoma de Nuevo León - Plaza y Valdés Editores.
- Escobar, Arturo 1998. *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá, Editorial Norma.
- Dussel, Enrique. 2005. *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia - Universidad del Cauca.
- Dussel, Enrique. 2008. *Territories of difference: place, movements, life, redes*. Durham, Duke University Press.
- GESCO (2010) "Modernidad / colonialidad / decolonialidad: aclaraciones y réplicas desde un proyecto epistémico en el horizonte del bicentenario". *Pacarina del Sur*, No. 4. pp. 1 a 10.
- González Casanova, Pablo. 1969. *Sociología de la explotación*. México, Siglo XXI.
- Grosfoguel, Ramón. 2003. *Colonial subjects: puerto ricans in a global perspective*. Berkeley, University of California Press.
- Grosfoguel, Ramón. 2006. "La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global". *Tabula Rasa*, No. 4. pp. 17 a 48.
- Lander, Edgardo (comp.). 2000. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO.
- Lander, Edgardo. 2002a. "La utopía del mercado total y el poder imperial", *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. Vol. 8, No. 2. pp. 51 a 79.
- Lander, Edgardo. 2002b. "Los derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global". En: Catherine Walsh, Freya Schiwiy y Santiago Castro-Gómez (eds.): *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar - Abya-Yala. pp. 73 a 102.

- Lander, Edgardo. 2005. "La ciencia neoliberal". *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. Vol. 11, No. 2. pp. 35 a 69.
- Lugones, María. 2008. "Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial". En: Walter Mignolo (comp.): *Género y descolonialidad*. Buenos Aires, Del Signo. pp. 13 a 54.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2007. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana - Siglo del Hombre. pp. 127 a 167.
- Marañón, Boris (coord.). 2012. *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial*. Buenos Aires, CLACSO.
- Mignolo, Walter. 2003. *Historias locales / diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, Akal.
- Mignolo, Walter. 2005. "Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: lógicas de la colonialidad y poscolonialidad imperial". *Tabula Rasa*, No. 3. pp. 47 a 72.
- Mignolo, Walter. 2007a. "Desprendimiento y apertura. Un manifiesto". En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana - Siglo del Hombre. pp. 25 a 46.
- Mignolo, Walter. 2007b. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona, Gedisa.
- Mignolo, Walter. 2010. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires, Del Signo.
- Nkrumah, Kwame. 1966. *El neocolonialismo, última etapa del imperialismo*. México, Siglo XXI.
- Ortiz Fernández, Carolina. 2004. *Procesos de descolonización del imaginario y del conocimiento en América Latina*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Pachón Soto, Damián. 2007. "Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo modernidad/colonialidad". *Periferias*, No. 63. pp. 1 a 13.
- Palermo, Zulma. 2005. *Desde la otra orilla: políticas culturales y pensamiento crítico*. Córdoba, Alción.
- Palermo, Zulma. 2006. "Inscripción de la crítica de género en procesos de descolonización". En: Zulma Palermo (coord.): *Cuerpo(s) de mujer: representación simbólica y crítica cultural*. Córdoba, Universidad Nacional de Salta - Ferreyra Editor. pp. 237 a 265.
- Quijano, Aníbal. 1966. *Notas sobre el concepto de marginalidad social*. Santiago de Chile, CEPAL.
- Quijano, Aníbal. 1990. "La nueva heterogeneidad estructural de América Latina". *Hueso Húmero*, No. 26. pp. 8 a 33.
- Quijano, Aníbal. 1991. "Colonialidad y modernidad/racionalidad". *Perú Indígena*, Vol. 13, No. 29. pp. 11 a 20.
- Quijano, Aníbal. 1998. *La economía popular y sus caminos en América Latina*. Lima, Mosca Azul.
- Quijano, Aníbal. 2000a. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: Edgardo Lander (comp.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO. pp. 203 a 241.
- Quijano, Aníbal. 2000b. "¡Que tal raza!". *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. Vol. 6, No. 1. pp. 37 a 45.
- Quijano, Aníbal. 2007. "Colonialidad del poder y clasificación social". En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.): *El giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana / Siglo del Hombre. pp. 93 a 126.

- Quijano, Aníbal. 2009. "Des/colonialidad del poder: el horizonte alternativo". En: Alberto Acosta y Esperanza Martínez (comps.): *Plurinacionalidad: democracia en la diversidad*. Quito, Abya-Yala. pp. 107 a 113.
- Quintero, Pablo. 2010. "Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina". *Papeles de Trabajo*, No. 19, Rosario. pp. 3 a 18.
- Quintero, Pablo e Ivanna Petz. 2009. "Refractando la modernidad desde la colonialidad. Sobre la configuración de un locus epistémico desde la geopolítica del conocimiento y la diferencia colonial". *Gazeta de Antropología*. Vol. 25, No. 2. pp. 1 a 12.
- Said, Edward. 2002. *Orientalismo*. Madrid, Editorial Debate.
- Sanjinés, Javier. 2005. *El espejismo del mestizaje*. La Paz, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Segato, Rita. En prensa. "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial". En: Aníbal Quijano y Julio Mejía Navarrete (eds.): *La cuestión descolonial*. Lima, Universidad Ricardo Palma.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1969. *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México, Siglo XXI.
- Vargas Soler, Juan Carlos. 2009. "La perspectiva decolonial y sus posibles aportes a la construcción de otra economía". *Otra Economía*, Vol. 3, No. 4. pp. 46 a 65.
- Walsh, Catherine (ed.). 2003. *Estudios culturales latinoamericanos*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar - Abya-Yala.
- Walsh, Catherine. 2007. "¿Son posibles una ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales". *Revista Nómadas*, No. 26. pp. 102 a 113.
- Walsh, Catherine (ed.). 2009. *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar - Abya-Yala.
- Walsh, Catherine, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.). 2002. *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar - Abya-Yala.

EPISTEMES “OTRAS”: ¿EPISTEMES DISRUPTIVAS?¹

ADOLFO ALBÁN ACHINTE²

Si admitimos que la modernidad tiene su “lado oscuro que es la colonialidad” como argumenta el sociólogo peruano Aníbal Quijano, entendiendo esta colonialidad como “el control de todas las formas de control de la subjetividad/intersubjetividad, y en especial del conocimiento, de la producción de conocimiento” (Quijano 2000: 1 - 2), esto nos lleva a pensar que ha existido una colonialidad del saber en el sentido de la producción, organización y distribución de las formas en que el conocimiento se ha determinado y legitimado en el mundo occidental.

El conocimiento producido en occidente igualmente ha dado como resultado regimenes de representación que clasifican y ubican a sujetos y culturas estableciendo los lugares y la supremacía de quienes clasifican y quienes son clasificados. Por ejemplo, las concepciones de ilustrados filósofos occidentales demuestran como el pensamiento también tiene su color y ha servido para determinar una geografía planetaria en donde el sur se presenta en condiciones de inferioridad. En su trabajo sobre Kant, Emmanuel Chukwudi Eze evidencia las formas que el pensamiento occidental moderno ha levantado sus bases desde la discriminación racial, mostrando los argumentos del filósofo Alemán al afirmar que “...los Americanos, los Africanos y los Hindúes aparecen como incapaces de madurez moral porque carecen de ‘talento’, que es un “don” de la naturaleza” (Eze, 2001: 224), don reservado únicamente para la raza blanca.

Por otra parte, las distorsiones producidas por occidente en su omnipotente racionalidad se reflejan en los argumentos de notables escritores como Voltaire quien en su lucidez se refería así con respecto a

[1] Ponencia presentada en el seminario “Rupturas epistémicas: narrativas-otras para pensar las identidades negras y de género afro”, realizado por el Grupo Afrocolombiano de la Universidad del Valle-GAUV en la celebración de sus 10 años de existencia durante los días 25, 26 y 27 de octubre de 2006, en el auditorio “Germán Colmenares” de la Facultad de Humanidades de la Universidad del Valle- Santiago de Cali.

[2] Maestro en Bellas Artes de la Universidad Nacional de Colombia-Bogotá, con especialización en pintura, Magíster en Comunicación y Diseño Cultural de la Universidad del Valle-Santiago de Cali y Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador-Quito. Actualmente es docente del Departamento de Estudios Interculturales de la Universidad del Cauca-Popayán.

los africanos: “Representa un gran problema respecto de ellos saber si descienden del mono o el mono desciende de ellos. Nuestros sabios han dicho que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios: he aquí una cómica imagen del ser eterno, con una nariz aplastada y con poca o ninguna inteligencia” (Ki-Zerbo, 1980: 316), construyendo todo un sistema de representación excluyente, descalificador, hegemónico y racista.

Los pensadores occidentales del siglo XIX aún cuestionando el pensamiento desarrollado en Europa hasta entonces, no pudieron escapar a la centralidad construida desde la concepción de universales que determinaron las posturas eurocentradas, a pesar de abogar por la emancipación sin que eso necesariamente implicara pensarse la descolonización de aquellos lugares invadidos por los imperios del viejo mundo; de esta manera:

Hegel en continuidad con el racismo epistémico de los filósofos occidentales que le antecedieron, concebía el espíritu universal, la razón, moviéndose de Oriente hacia Occidente (Hegel 1999). Oriente es el pasado que quedó estancado, Occidente es el presente que desarrolló el Espíritu Universal, y la América blanca es el futuro. Si Asia forma una etapa inferior del espíritu universal, África y el mundo indígena no forman parte del mismo y las mujeres ni siquiera son mencionadas excepto para hablar del matrimonio y la familia. (Grosfoguel, 2006: 5)

Según Ramón Grosfoguel en el pensamiento emancipatorio de Marx el locus de enunciación devela las trazas eurocéntricas que lo constituyen en tanto:

Para Marx, los pueblos y sociedades no-europeas eran primitivos, atrasados, es decir, el pasado de Europa. No habían alcanzado el desarrollo de las fuerzas productivas ni los niveles de evolución social de la civilización europea. De ahí que a nombre de civilizarlos y de sacarlos del estancamiento ahistórico de los modos de producción pre-capitalistas, Marx apoyara la invasión británica de la India en el siglo 18 y la invasión estadounidense del norte de México en el siglo 19. (Grosfoguel 2006: 7)

Sin duda, esas visiones permearon a pensadores en otros lugares del planeta dando lugar a lo que Rivera Cusicanqui (1993) siguiendo a Pablo Gonzáles Casanova ha denominado como “colonialismo interno”. El pensamiento de los independentistas de la Nueva Granada en el siglo XIX, no estuvo exento de la influencia eurocentrica y de la manera como se establecieron las jerarquías sociales. Francisco José de Caldas en su visión determinista de la naturaleza y concretamente del clima sobre la condición de las personas y su inteligencia definía así al negro en su trabajo *Del influjo del clima sobre los seres organizados* al afirmar que es:

[...] simple, sin talentos, solo se ocupa con los objetos de la naturaleza conseguidos sin moderación y sin freno. Lascivo hasta la brutalidad, se entrega sin reserva al comercio de la mujer. Éstas, tal vez más licenciosas, hacen de ramerías sin rubor y sin remordimientos. Ocioso, apenas conoce las comodidades de la vida...Aquí, idólatras; allí, con una mezcla confusa de prácticas supersticiosas, paganas, del Alcoran, y algunas veces también del Evangelio, pasa sus días en el seno de la pereza y de la ignorancia (De Caldas citado por Cunin 2001:64)

De igual forma Bolívar concebía la posibilidad de la independencia a la supremacía de los blancos por sus virtudes políticas similares a los de los europeos que combatieron argumentando que “De quince a veinte millones de habitantes que se hallan esparcidos en este gran continente de naciones indígenas, africanas, españolas y razas cruzadas, la menor parte es, ciertamente, de blancos; pero también es cierto que ésta posee cualidades intelectuales que le dan una igualdad relativa (con los europeos)” (Bolívar citado por Cunin 2001:66)

Entrado el siglo XX la minorización de los negros se mantuvo vigente, es el caso de José Carlos Mariátegui quien consideraba que el negro “no está en condiciones de contribuir a la creación de cul-

tura alguna, sino de obstruirla por medio de la influencia cruda y viviente de su barbarie” (Mariátegui citado en García 2002: 80)

Evidentemente, hay una racialización y una localización geográfica que ubica a determinados grupos en lugares sociales y físicos específicos de manera poco casual construyéndose relaciones de poder que dan como resultado marginación, exclusión social y negación de las particularidades de amplios sectores poblacionales en lo relacionado a la lengua, formas organizativas, tenencia de la tierra, legislaciones propias, cosmogonías y sistemas productivos, categorizándolos como insignificantes y dejándolos por fuera de la historia o reduciéndolos al pasado.

LO ASIMÉTRICO Y LO DESIGUAL

La modernidad en su desarrollo trajo consigo dicotomías que polarizaron las visiones de mundo y que admitieron y/o rechazaron culturas, lógicas, cosmogonías y sistemas productivos siempre en relación con el patrón socio cultural del colonizador en lo que hoy llamamos América, quisiera en consecuencia rastrear al menos tres de esas asimetrías que en el trasfondo tienen que ver con la concepción y la producción de conocimientos:

Una primera asimetría o dicotomía de este proyecto de modernidad que nos ha correspondido vivir sería la de civilización y barbarie, resumida en la frase de Walter Benjamin, cuando planteaba que "una banalidad de almas bellas y de buenas conciencias, pero de mala fe: desconoce que en nuestra sociedad no hay bien que de mal no venga. Que no hay documento de civilización que no sea, simultáneamente, un documento de barbarie" (Benjamín, 1998: 4), nos lleva a pensar en la dimensión ilimitada del progreso que esta asimetría contiene con una concepción teleológica del tiempo que generó en consecuencia la no comprensión de dimensiones temporales distintas. Aprendimos a concebir el tiempo en una linealidad cuando hay grupos culturales y/o sociedades que viven, se piensan y actúan en otras vivencias del tiempo. En este sentido, la civilización impuso su régimen de representación temporal y con ello construyó una narrativa de la historia. De esta forma, el proyecto civilizatorio lo que intentará hacer es -mediante un proceso de integración- que esos bárbaros atrasados alcancen el estadio de los civilizados negando sus propios patrones culturales.

La separación entre cultura y naturaleza -segunda asimetría- de este proyecto moderno/colonial nos muestra la forma como se instaura una noción de lo culto que viene del modelo europeo como culto del espíritu mediante las artes consideradas mayores fundamentalmente la pintura, la escultura, la música y la literatura. En ese sentido esa separación hace que lo culto tenga un escenario de representación y la naturaleza otro. Una noción de cultura evidentemente ilustrada que deja por puertas cualquier otra posibilidad de entender que manifestaciones o expresiones distintas a lo letrado hagan parte del universo cultural. Lo culto se separa de lo natural en tanto y en cuanto es una producción racional encaminada a enaltecer el espíritu.

Un tercer elemento de asimetría es la diferenciación entre razón e irrazón que nos induce a pensar que si bien a habido en el proyecto occidental (y sigue habiendo) una sistematización del pensamiento, eso significa que han existido lugares específicos de producción de conocimiento donde se construyen epistemes hegemónicas que no hacen posible la emergencia de formas otras de construcción del conocimiento. En ese sentido, va a ser fundamental la educación como el mecanismo y la estrategia para validar los conocimientos que el método científico iba dando como resultado. Cabe señalar, que el mundo occidental estableció el binarismo entre conocimiento y saber, adjudicándole al primero el estatuto de científicidad y al segundo la producción de las comunidades consideradas bárbaras o no civilizadas.

Al respecto el sociólogo venezolano Edgardo Lander plantea que “a lo largo y ancho de la historia del sistema-mundo-colonial/moderno se han establecido o enfatizado diferentes criterios para sustentar la diferencia jerárquica entre el conocimiento válido de unos y el no conocimiento e ilusión de los otros. Para ello ha sido necesaria la definición de un único locus de enunciación (el de los colonizadores europeos) como la fuente del conocimiento legítimo” (Lander, 2002: 74). Con todo lo anterior, es preciso

recordar las palabras del filósofo argentino Enrique Dussel, cuando argumenta que “no negamos la razón, en otras palabras, sino la irracionalidad de la violencia generada por el mito de la modernidad” (Dussel, 2001: 69) enunciando que esa misma modernidad que emancipa, a su vez “...desarrolla un mito irracional, una justificación de la violencia genocida” (Dussel, 2001: 58), que ha recaído con mayor peso en las comunidades afros e indígenas.

Para Ana Amelia Caicedo una educadora afrocolombiana del Valle del Patía al sur del Departamento del Cauca -Colombia existe una desigualdad en la producción de conocimiento que hace que se nombren de manera diferenciada y contribuyan a la construcción de jerarquías que subalternizan unos “saberes” y exaltan unos “conocimientos”. Para esta lidereza comunitaria “El saber está, pongamos, en una pirámide, está acá el pueblo y acá está la parte científica, yo tengo que escalar todo esto para llegar a lo científico, entonces ellos han establecido una especie de categoría entre el saber y el conocimiento científico” (Albán, 2006: 14).

Estas asimetrías han dejado sus huellas, su signatura tanto en la vida individual como en la social y no son cuestiones que tienen que ver con un pasado colonial, sino que hacen referencia a un presente de colonialidad. Si como planteó Frantz Fanon (1974) al considerar la “imposibilidad ontológica” del sujeto colonizado y esa dificultad para constituir su subjetividad por la incidencia de la mediación por parte del colonizador, vale preguntarnos en este punto ¿el giro decolonial remite a la necesidad de poner en cuestión nuestros aprendizajes?

En este sentido, Abdelkebir Khatibi (2001) pensador marroquí, precisa el pensamiento otro como “el de no retorno a la inercia de los fundamentos de nuestro ser” y que se constituye en un “diálogo con las transformaciones planetarias”, de esta forma lo otro no es un agregado al proyecto hegemónico sino una interpelación o disrupción desde locus de enunciación diferentes al proyecto hegemónico. Lo otro en este caso no es un proyecto alternativo, sino una alter-activa³ frente a la modernidad.

Asumo la decolonialidad desde la perspectiva de Catherine Walsh, como aquello que “encuentra su razón en los esfuerzos de confrontar desde ‘lo propio’ y desde lógicas – otras y pensamientos – ‘otros’ a la deshumanización, el racismo y la racialización, y la negación y destrucción de los campos – otros del saber” (Walsh, 2005: 24), lo que a su vez implica la revisión de paradigmas instaurados desde una hegemonía eurocéntrica, entendido el eurocentrismo como lo que “indica como punto de partida de la ‘Modernidad’ fenómenos intra-europeos, y el desarrollo posterior no necesita más que Europa para explicar el proceso” (Dussel, 2005: 45). Estos paradigmas determinaron que era y que no era conocimiento construyendo espacios de legitimación que a su vez han servido como escenarios de marginalización y discriminación.

La decolonialidad implica “algo más que ‘de-colonialización’, algo más que dejar de ser colonizados. Apunta los sentidos de no-existencia y e inferioridad, las prácticas estructurales e institucionales de racialización, subalternización y gene ro-ización que siguen posicionando algunos sujetos (blancos, criollos y mestizos masculinos letrados) y sus conocimientos por encima de otros (indígenas, negros, femeninos) (Walsh, 2006:170). Seguramente el ejercicio decolonial precisa re-visitar y re-plantearse las condiciones de construcción de las subjetividades y cómo esos sujetos de la historia han estado en ella, puesto que “la meta no es la incorporación o la superación, tampoco simplemente la resistencia, sino la reconstrucción radical de seres, del poder y saber, es decir, la creación de condiciones radicalmente diferentes de existencia, conocimiento y del poder que podrían contribuir a la creación de sociedades justas” (Walsh 2006: 170). Una radicalidad que aboga por repensar cual es el sujeto que debemos construir y para que tipo de sociedad.

En este punto retomo las preguntas de Walsh:

[3] Propongo la alter-actividad como la dinámica que la alteridad establece como diferenciadora en el contexto de la modernidad/colonialidad, alteridad que no se deja atrapar en la otrorización y exotización que occidente construye como “otros” a aquellos que no existen bajo la lógica racional y capitalista moderna.

¿Cómo ocuparse con un pensamiento crítico no arraigado en el proyecto de la modernidad si no en lo que ha sucedido en los márgenes o fronteras, y con la necesidad de alumbrar su lado oscuro, es decir la colonialidad? ¿qué ofrecería tal perspectiva para descolonizar la producción de conocimiento? y ¿cómo, en esta producción, tomar con seriedad la contribución intelectual de los movimientos indígenas y afro? (Walsh, 2005: 14).

■ Por estos senderos Walter D. Mignolo al concebir sus epistemologías fronterizas intenta de-mostrar cómo es posible ubicar –al interior de un occidente diverso- formas “otras” de nombrar estas realidades, argumentando que el pensamiento fronterizo “trabaja por la restitución de la diferencia colonial que la traducción colonial trató de naturalizar como orden universal” (Mignolo, 2003:61).

Es claro que la construcción de universales fue y ha sido una de las empresas de mayor envergadura del proyecto moderno/colonial, dando como resultado la negación del lugar y/o de lo particular que intenta disolver a toda costa. Los universales abstractos -en la mayoría de los casos- determinaron en que lugares se producía o no conocimiento abrogándose el derecho de considerar a Europa y a occidente como los puntos privilegiados de producción de conocimiento científico, auto-centrándose y auto-referenciándose como estrategia de reafirmación colonizadora. Esta violencia epistémica se puede explicar al considerar que “si la única tradición de pensamiento con dicha capacidad de universalidad y de acceso a la verdad es la occidental, entonces no hay universalismo abstracto sin racismo epistémico. El racismo epistemológico es intrínseco al “universalismo abstracto” occidental que encubre quién habla y desde donde habla” (Grosfoguel, 2006: 8).

Las epistemologías fronterizas no se ubican en lugares distantes de nuestras cotidianidades, sino en la cercanía del pensamiento indio, afro, de mestizos empobrecidos, mujeres, gays, lesbianas, personas con capacidades diferentes y jóvenes como alteridades de la razón instrumental que cada día nos asalta desparpajadamente sin tener conciencia de ello en un occidente que continua en su proceso globalizador (Albán, 2006). Tal vez “no tendremos necesidad de inventarnos nada ‘nuevo’ sino reconocer, revitalizar y potenciar todo ese mundo que en el imaginario de muchos opera aún como ‘exotismo’, ‘saberes’ ‘haceres’ y ‘folklore’” (Albán, 2006: 71). Con todo, “en el horizonte de una mestización como discurso homogenizante y que nos empuja hacia el blanqueamiento del pensamiento, el mundo negro o afro tiene un escenario inmenso para desentrañar” (Albán, 2006: 71); como por ejemplo, la oralidad, escenario de construcciones diversas y de infinitos saberes.

No obstante, es oportuno cuidarse en “no caer en esencialismos poco visibles (indígenas, afros y mestizos pobres) que interfieren en ese dialogo que Mignolo propone, al concebir el paradigma otro⁴ como articulador entre lo vivido y lo sentido, con epistemes disruptivas de las que resultan emergiendo formas críticas de pensamiento ... en la frontera que se constituye como un lugar de pensamiento no universalizante” (Albán, 2005: 48) y penar que “esta propuesta que evidencia las geopolíticas del conocimiento seguramente tendrá que eliminar el riesgo que conllevan las condiciones desiguales en que las epistemes y sus productores entran en dialogo y en confrontación con el poder” (Albán, 2005: 48).

Así las cosas, debemos entender que la producción del conocimiento es un hecho político, cargado de intereses e intencionalidades y ubicado geográficamente. El conocimiento es localmente producido, da cuenta de procesos históricos constitutivos y de las múltiples condiciones sociales que lo producen, lo que implica reconocer tanto su concreción como su ubicación, de esta forma “la ‘historia’ del conocimiento está marcada geo-históricamente y además tiene un valor y un ‘lugar de origen’. El conocimiento no es abstracto y des-localizado” (Walsh, 2002a: 18), lo que no necesariamente significa apostarle a una suerte de localismo a ultranza auto-referenciado y desconectado de las dinámicas del mundo contemporáneo.

[4] Para este autor el “paradigma otro” significa “la diversidad (y diversalidad) de formas críticas de pensamiento analítico y de proyectos futuros asentados sobre las historias y experiencias marcadas por la colonialidad más que por aquellas, dominantes hasta ahora, asentadas sobre las historia y experiencias de la modernidad”(Mignolo, 2003: 20) y lo concibe como “diverso”; y que considerado en su dimensión utópica ha de construir una “hegemonía de la diversalidad”

Walsh afirma que “por ubicación geopolítica entiendo no solo el espacio físico, el lugar en el mapa, sino también los espacios histórico, sociales, culturales, discursivos e imaginados” (Walsh, 2002b: 175), espacios culturales que para nuestro caso implican las producciones de conocimiento en contextos específicos y particulares, como cada una de nuestras comunidades o instituciones en donde nos desempeñamos.

El lugar o lo local adquiere en este sentido una dimensión política y disruptiva que para Arturo Escobar significa en tanto cultura local “lo otro de la globalización, de manera que una discusión del lugar debería ofrecer una perspectiva importante para repensar la globalización y la cuestión de las alternativas al capitalismo y la modernidad” (Escobar 2000: 127). El autor además plantea que “en su énfasis en la defensa del ‘territorio’, por ejemplo, muchos movimientos sociales se plantean una defensa del lugar como espacio de prácticas culturales, económicas y ecológicas de alteridad...podemos ver igualmente una defensa del cuerpo, la naturaleza y la alimentación como prácticas de lugar, lejos de las prácticas normatizantes de la modernidad capitalista” (Escobar, 1999: 29). A su vez se pregunta:

¿Quién define el lugar? ¿Quién habla por el? ¿Es posible articular una defensa del lugar donde figure como punto de anclaje para la construcción de teoría y de acción política? En última instancia la pregunta puede formularse como un aspecto de la imaginación utópica para nuestro tiempo: ¿es posible redefinir y reconstruir el mundo desde la perspectiva de las múltiples prácticas culturales, ecológicas y económicas de la alteridad existentes en muchos lugares del mundo? (Escobar, 1999:30).

En otro sentido Francisco Zuluaga argumenta que:

lo local no está fuera de nosotros, fuera de una (nuestra) cultura, lo local está en nosotros siendo nosotros con y entre los otros, con los demás, sabiéndonos un caso entre otros casos y un mundo entre otros mundos. De esta manera se libera lo local (la localidad) del imperativo de definirse necesariamente por el espacio físico y se abren nuevas posibilidades (Zuluaga, 2006:14).

Por su parte, Aimé Césaire cuestionando la supremacía de occidente como universal abstracto en su concepción de totalidad, tanto histórica como geográfica en contraposición a lo local estigmatizado, negado o adjetivado, afirma:

Mi concepción de lo universal es la de un universal depositario de todo lo particular, depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares” (Césaire, 2006: 84)

La permanente tensión entre lo global y lo local que no se dirime fácilmente y está surcada por complejidades entramadas en espacios concretos, permite apuntalar la necesidad urgente de visibilizar “los contextos donde no se ocupan los espacios sino que se construyen los lugares; son miríadas de sentidos que re-significan el lugar como parte de la vida y fuente relacional con los otros” (Jaramillo y Vesga, 2006:7)

Vale preguntarnos entonces ¿cuál es el lugar epistémico y político que nos corresponde ocupar como afrocolombianos? ¿Es nuestro lugar de enunciación un “lugar otro” de pensamiento y acción que in-surge en medio de las diversidades y las diferencias mostrando lógicas disonantes al proyecto hegemónico racializador y discriminador? ¿Qué significa hoy la reafirmación del lugar como escenario de luchas de reconocimiento y posicionamiento de identidad cultural en un mundo virtualizado y debilitado por el capital financiero sin aparente territorio fijo? ¿Será esencialismo pensar que el lugar como espacio físico-social de construcción de relaciones, conocimientos y sentidos colectivos pueda ser una alternativa posible y factible en medio de tanta y supuesta desterritorialización del mundo global?

En este sentido, es preciso analizar si la “diferencia epistémico colonial” (Mignolo, 2000)⁵ que apunta a hacer relevante “al pensamiento a partir de los saberes relegados y subalternizados no ya como una búsqueda de lo auténtico y de lo antitético, sino como una manera de pensar críticamente la modernidad desde la diferencia colonial” (Mignolo 2000: 8) sea pertinente para recabar en torno a los procesos diferenciados del colonialismo y nos permita re-definir nuestras propias rutas de creación histórica de tal manera que podamos considerar que nuestras producciones culturales, artísticas, estéticas y epistémicas han tenido valor por si mismas y no solamente por la mediación y legitimación que puedan haber tenido o no por la visión eurocéntrica.

De esta forma, cabe señalar que las fisuras del proyecto moderno/colonial permite visualizar que:

Los hilos de la modernidad/colonialidad están cediendo ante la visibilización y construcción de saberes a través de una emancipación epistémica; nos encontramos reconstruyendo la ruta y el desenfreno de un conocimiento esquizoide; la obturación hegemónica de una escisión-incisión, ha dejado cicatrices imborrables en nuestro mundo; hoy nos toca descoser por vías fronterizas la ‘camisa de fuerza’ del conocimiento, aún por sus costuras reforzadas, y empezar a visibilizar el tejido-tejiendo con los hilos coloridos de nuestras culturas, re-creando así, otras formas de sentir, percibir y transformar la vida (Jaramillo y Vesga, 2006: 8)

Desde esta perspectiva la producción de conocimiento de grupos silenciados y marginalizados (afros, indígenas, campesinos empobrecidos, lesbianas y gays entre otros) puede llegarse a considerar como “una epistemología fronteriza que, desde la subalternidad epistémica, reorganiza la hegemonía epistémica de la modernidad. Esta epistemología fronteriza puede pensarse como descolonización, o si se quiere, como de-construcción desde la diferencia colonial” (Mignolo, 2000: 8)

Si la colonialidad del saber es un “proyecto encarnado”⁶ en los sujetos y sus subjetividades, eso nos conduce a considerar que la propuesta decolonial debe partir por re-visitarse a los sujetos y a las colectividades de manera crítica en sus construcciones socio-culturales; es decir, que se precisa realizar un trabajo “casa adentro” como lo propone el historiador afroesmeraldeño Juan García⁷ de tal forma que haga visible y audible lo que Santiago Arboleda (2004) denomina “experiencias silenciadas” refiriéndose al mundo afro y lo que en esas experiencias se debe superar en procura de decolonizar las mentes.

SUJETOS Y SUBJETIVIDADES: ESPACIOS PARA APRENDER DESAPRENDIENDO

Llegados a este punto por estos caminos culebreros -como dirían los mayores-, se atisba este interrogante ¿el giro decolonial implica un proceso de desaprender para aprender de manera otra? Desaprender desde la perspectiva metodológica de los procesos “casa adentro” no significa borrar lo aprendido ni negarlo, sino re-conocer lo que culturalmente es pertinente y hacer conciencia crítica de lo aprendido; por otra parte sugiere hacer evidentes “aquellos saberes des-aprendidos y descubiertos en contextos donde la intuición, el mito, la creencia y la utopía han estado presentes en nuestros modos de ser” (Jaramillo y Vesga, 2006: 7).

El giro decolonial implica reconocer la “variadas formas semióticas, paralelas y complementarias, a movimientos sociales que se mueven en los bordes y en los márgenes de las estructuras políticas

[5] Este autor precisa que “la diferencia colonial permite entender la densidad diacrónica y la constante re-articulación de la diferencia colonial aún hoy, en un mundo regido por la información y la comunicación y por un colonialismo global que no se ubica en ningún Estado-Nación en particular” (Mignolo 2000: 20).

[6] Afirmación de Luis Guillermo Jaramillo profesor de la Facultad de Ciencias Naturales, Exactas y de la Educación, Universidad del Cauca - Popayán, quien considera que la modernidad como proyecto se encarna en la corporeidad de los sujetos transformando sus subjetividades. Comunicación personal 2005

[7] Comunicación personal, Quito, 2003

(estado, partidos políticos) y económicas (explotación, acumulación, opresión) pensándose en desprendimiento de la imagen de una totalidad que, como en el mundo de *The Truman Show*, nos hace creer que no hay, literalmente, salida” (Mignolo, 2006:12). El giro decolonial sugiere virar la mirada y el pensamiento para identificar lógicas “otras” de existencia, de economía, de producción de conocimientos, de agencia política y de construcción de identidades, en medio de la diversidad que interpela al multiculturalismo liberal en su pretensión de reconocer para mantener todo igual, y así, al girar decolonialmente “desprenderse del chaleco de la fuerza de las categorías de pensamiento que ‘naturalizan’ la colonialidad del saber y del ser y las justifican en la retórica de la modernidad, el progreso y la gestión ‘democrática’ imperial” (Mignolo, 2006: 15-16).

Desde esta óptica rastrearé dos categorías tomadas del juego que nos pueden servir para pensarnos en la construcción de nuevas subjetividades afro, enmarcadas en un mundo de tensiones socio-culturales, políticas y epistémicas, un mundo cultural como “un campo de batalla” (Wallerstein, 1999b: 1) el desmarque y 2) el fuera de lugar.

El desmarque se puede entender en dos sentidos: a) colocarse en un lugar distinto o en fuera de lugar y b) como el ejercicio de re-visitarse críticamente las marcas, las huellas o las firmas dejadas por el proceso de colonialidad del saber, del ser y del poder.

Desde la perspectiva del locus de enunciación como lugar político, ético y epistémico, estar en fuera de lugar precisa un acto de interpelación de manera permanente y crítica al propio lugar de enunciación para evitar la naturalización del mismo asumiendo que todo lo dicho desde ese lugar propio tiene validez per se y asomarnos a nuestras propias marcas supone intentar desentrañar todos aquellos aprendizajes que nos atrapan y sujetan hegemónicamente al discurso que se legitima en los espacios de aprendizaje: la escuela y la universidad.

Si el discurso o las narrativas develan estructuras de poder ¿de qué manera estamos construyendo subjetividades como afros en espacios académicos? La intelectual argentina Zulma Palermo se pregunta “¿Podemos pensar en pensar de otra manera si no están dadas las condiciones para simplemente ‘pensar’?” (Palermo, 2001: 97), al hacer referencia a la imposibilidad que tenemos de desatar las amarras conceptuales que dificultan poder tener una mirada distinta de nuestras propias realidades.

Quizá el fuera de lugar académico nos incite a observar la propuesta tan incómoda en muchos espacios de abrir las ciencias sociales (Wallerstein 1999a), o tal vez indisciplinarlas, un ejercicio que no significa, como muchos lo asumen, negar las disciplinas, sino colocar el pensamiento disciplinar en fuera de lugar para asumirlo de manera otra. Así, el indisciplinamiento va más allá del relacionamiento interdisciplinar y apunta a reconocer las marcas construidas históricamente desde la parcelación del conocimiento. Es posible que sea necesario y oportuno, interculturalizar la universidad⁸ que pasa entre otras por poner en cuestión las relaciones de poder que se construyen en la producción de conocimientos. Interculturalizar la universidad como actitud decolonial requiere deponer la soberbia y la pedantería de creer que la academia es el único lugar de producción del conocimiento y se descentren las miradas para re-conocer que existen diversos lugares en donde este se produce, se re-produce, circula y se modifica.

¿Debe la academia solamente cumplir con la producción de conocimientos o también le corresponde la responsabilidad de construir subjetividades? En este punto referiré el desmarque desde la perspectiva de re-visitarse las marcas del proceso educativo con este interrogante ¿por qué pensar en los sujetos y en las subjetividades? Quizá no hacerlo hoy puede correr el riesgo de dejar el positivismo como naturalización de las realidades académicas. Cuando Fanon (1974) decía “soy un hombre, un hombre negro” aludía a una condición de particularidad que marca una diferencia.

[8] Gabriel Kaplún, comunicador y educador uruguayo plantea indisciplinar la universidad asumiendo esta categoría “en un doble sentido: académica e institucional. Se trata por una parte de sacudir/nos las ‘aulas’ de las disciplinas académicas y por otra de cuestionar/nos algunas de las lógicas institucionales universitarias. Ambos aspectos están estrechamente ligados: las disciplinas son prisioneras más firmes cuanto más institucionalizadas se encuentran.” (Kaplun, 2005:213)

Si bien se ha venido hablando de la crisis del sujeto moderno que en su racionalidad (“pienso luego existo”) se des-subjetiviza produciéndose un descentramiento de este sujeto monádico, quizá sea necesario avanzar hacia la construcción de subjetividades desmarcadas, es decir, de sujetos capaces de reconocer las improntas coloniales de negación, subestimación, minimización de formas de saber-ser-conocer no ilustradas. Pero también desmarcarse en el sentido de re-conocer los procesos de re-existencia⁹ que han determinado la permanencia en el tiempo y la construcción de sociedad y nación desde la colonia hasta nuestros días por las subjetividades afros, entendiendo esta re-existencia como la decisión conciente de construir socio-vida aún en las condiciones más críticas, saliéndole al paso a lo que Boaventura de Sousa Santos denomina “las formas de producción de no existencia”¹⁰ de la modernidad como es el proyecto monocultural.

Decolonizar el conocimiento y por ende la educación e interculturalizar los espacios en donde se reproducen las discursividades como la universidad quizá pasa por colocarse fuera de lugar de lo monocultural y desmarcarse de las huellas que esta sola manera de ver y estar en el mundo ha determinado nuestras subjetividades. Implica también re-visitar las formas como hemos venido configurando las subjetividades étnicas para desmarcarnos de la posibilidad de concebir lo étnico como una totalidad monolítica que impida reconocer las diversidades y diferencias intra-étnicas de género, generación, opciones sexuales y religiosas, y transitar por una ruta en la que el lugar político de lo étnico se repiense en procura de consolidar “identidades múltiples”.

En este sentido Stuart Hall propone nuevas dinámicas en las luchas políticas actuales que deben apuntar a superar lo meramente racial como única vía de luchas reivindicativas en lo social advirtiendo que “estamos tentados de usar ‘negro’ como si fuera suficiente por si mismo para garantizar el significado progresivo de las políticas con las que nos abanderamos...como si no tuviéramos otras políticas sobre las que discutir excepto si algo es negro o no” (Hall, cf: 7), sin que eso signifique deshacer la particularidad, pero sin que eso conlleve al enconchamiento étnico-cultural.

La interculturalidad se puede asumir como una condición de desmarque de las políticas liberales del multiculturalismo en la medida que se constituye como “un paradigma de disrupción, pensado por medio de la praxis política y hacia la construcción de un mundo más justo” (Walsh, 2004:10). Por esta vía la interculturalidad epistémica que propone esta autora, desafía el monoculturalismo del saber que minimiza al ser capturándolo en la colonialidad del poder construyendo un fuera de lugar de las posibilidades hegemónicas de la producción del conocimiento, permitiendo la irrupción de lógicas “otras” y saberes convertidos no en alternativas a la modernidad/colonialidad sino en alter-activas que interpellan las relaciones de poder, la racialización y la otrorización hegemónica.

Pensar la interculturalidad o los procesos de interculturalización hace parte del giro decolonial en tanto rebasa la pretensión de la mera negociación, el intercambio y el relacionamiento per se y convoca a prácticas que interpellan el poder y las maneras de construir las relaciones sociales ya que “Más que

[9] Con la categoría de re-existencia me refiero específicamente a la necesidad de analizar desde otra óptica los procesos de emancipación y lucha de los pueblos afro desde el mismo momento en que fueron esclavizados y traídos a América hasta nuestros días. Mi argumento es que se puede pensar que los y las esclavizados no solamente resistieron enfrentándose al sistema esclavista hacendatario y minero como formas de explotación para contener su poder, sino, que fueron configurando una forma de existir particular, con un proyecto de vida y sociedad que se puede rastrear en comunidades como la afropatiana en el Valle del Patía al sur del Departamento del Cauca. Los negros lucharon por la libertad y en esa lucha desarrollaron formas de existir, es decir, de estar en el mundo en condición de sujetos, y no solamente resistir en condición de esclavizados, libertos o cimarrones. En este sentido, hay una diferencia sustancial en la mirada para poder darle un valor diferente a las luchas y levantamientos de los negros, pero también a sus procesos de configuración de sociedades. La re-existencia implica entonces vivir en condiciones “otras”, es decir en procesos de adaptación a un medio hostil en diversos sentidos y a un poder colonial que intentaba a toda costa reducirlos y mantenerlos en su condición de “cosas” y/o mercancías. Es en la construcción de las subjetividades negras en donde construyo la categoría de re-existencia, es decir re-elaboración de la vida en condiciones adversas intentando la superación de esas condiciones para ocupar un lugar de dignidad en la sociedad lo que ubica la re-existencia también en el presente de nuestras sociedades racializadas y discriminadoras.

[10] Conferencia presentada en la Universidad Andina Simón Bolívar Quito en 2004

un hecho, una sustancia concreta, observable y de posible validación, o algo por alcanzarse en un corto tiempo (una reunión, una mesa de diálogo, un encuentro, etc.), la interculturalidad es un proceso de largo alcance. Por eso creo que es mejor hablar de un proyecto de interculturalizar en vez de la interculturalidad en sí” (Walsh, 2002:16). Un proceso que inevitablemente debe generar una actitud crítica permanente que esté “...interpelando y cuestionando la pluriculturalidad y el multiculturalismo, para que no sea solamente una sumatoria de diversidades” (Albán, 2005:53) y en este sentido cuestionar el orden establecido que se naturaliza y se asume como única condición de posibilidad de nuestra sociedad.

Así las cosas, quizá no sea posible decolonizar sin desmarcarse, sin colocarse en fuera de lugar, sin reconocer y evidenciar las violencias epistémicas constitutivas de nuestra sociedad, para plantearse una interculturalidad “como práctica contrahegemónica, enfocada en revertir la designación (promovida como parte del proyecto de la modernidad) de algunos conocimientos como legítimos y universales y la relegación de otros, especialmente aquellos relacionados con la naturaleza, el territorio, y la ancestralidad, al espacio local de saberes, folklor o del mundo de la vida” (Walsh, 2002:17).

En consecuencia, las epistemes disruptivas tienen como propósito avanzar hacia lugares otros de producción de conocimientos que como prácticas sociales configuran nuevos referentes, nuevas maneras de estar y ser en el mundo, nuevas formas de construir sujetos y subjetividades que asuman la desmarcación epistémica para producir “[...] un interculturalizar epistemológico que construye nuevos criterios de razón y verdad (epistemes) y nuevas condiciones de saber que no pueden ser catalogadas estáticamente, y cuyos impactos y efectos están empezando a extenderse más allá de la esfera política” (Walsh, 2002:19).

La producción de conocimientos y los regímenes de representación que estos construyen deben hacer parte de la agenda que aborde la interculturalidad, de tal manera que se evidencien las estructuras de poder que subyacen a la producción del conocimiento y los escenarios de validación que se organizan para refrendar estos regímenes, por lo tanto “Se trata entonces de asumir la interculturalidad con el objetivo de rastrear, develar y deconstruir la lógica de dominación presente en las formas en que interactúan los saberes y las lógicas de producción de los mismos, propiciando una relación de paridad entre sujetos y culturas, lo que se podría denominar como ‘decolonización’ del conocimiento” (Rojas, 2006: 129)

Re-aprender a ser como sujetos desde la particularidad étnica es también desmarcarse del riesgo de lo monocultural étnico y abrirse a otros territorios de disputa e incidir para que los espacios sociales, políticos, culturales y epistémicos como la Universidad -un solo verso, principio monocultural- se pinte con muchos colores y posibilite la irrupción de sentires, pensares, haceres y voces otras que nos conduzcan hacia la pluriversalidad. De ser así, se hace necesario

[...] alterar los esquemas de pensamiento que asignan a indígenas, negros y otros sectores de la sociedad, el lugar de ignorantes o ‘salvajes’ incapaces de producir conocimiento, o aquellas visiones que los ubican en el lugar de ‘buenos salvajes’ productores de conocimientos ‘locales’ o ‘tradicionales’, frente al conocimiento científico, el único capaz de ser ‘universal’. Al ocupar un lugar de exterioridad en el proyecto de modernidad dominante, los sujetos de la alteridad han sido representados como carentes de la capacidad de producir un conocimiento racional o científico, es decir un conocimiento válido (Rojas, 2006:128).

MIRÁNDONOS EN EL ESPEJO DE (IM)POSIBLES CONCLUSIONES

¿Qué podrá ser lo disruptivo de las epistemes “otras”? ¿se podrá considerar las fronteras del pensamiento occidental como el “centro” de formas otras de pensar, ser, estar, soñar y hacer en el mundo?, ¿estas formas no- occidentales de pensar serán en definitiva epistemes disruptivas?

Muchos interrogantes quedan flotando y en esta no pretensión de garantía de este escrito las respuestas se vuelven esquivas, difíciles de asir o de construir e incluso tal vez inciertas para pensárselas. Más bien asumir la posibilidad de visualizar epistemes que in-surgen, que arremeten desde sus propias existencias contra el monoculturalismo occidental sea un primer –y no único- paso en la necesidad de desmarcarnos de aprendizajes escolarizados que no nos contaron muchas cosas, que dejaron en silencio multiplicidad de experiencias de sujetos y comunidades que han estado presentes en esta modernidad occidental y accidental re-existiendo desde sus profundidades socio-culturales; de historias que no necesariamente presumen de universales pero que sin embargo, en su lugares, están llenas de significados y sentidos, como también formas de nombrar el mundo y la vida que fueron sometidas a lenguajes imperiales con los que se pretendió re-nombrar para olvidar.

¿Será preciso colocarnos en fuera de lugar, del lugar habitual de nuestras retinas, para percibir desde otro ángulo, desde la otra orilla del río mundos diversos y divergentes, no como contestación sino como afirmación de existencia?

El fuera de lugar implica desgarramiento, rompimiento de vestiduras o chalecos mentales que nos han atrapado desde siempre y que hemos cultivado en muchas ocasiones en condiciones de inconciencia. En el juego, el fuera de lugar es una ruptura de la norma establecida, de la regla pactada, epistemológicamente hablando el fuera de lugar tal vez se puede considerar como la disrupción frente a lo establecido, a lo hegemónico y a lo descalificador.

Reconocer las marcas de un proceso de aprendizaje vehiculado por instituciones que reproducen los discursos eurocentrados y mantienen las prácticas del poder que da el saber, se puede constituir en una agenda que nos remita a lugares “otros” en donde la producción del conocimiento tiene tintes y colores diferentes a los métodos tradicionales de occidente. Implica también re-visar las formas de organización disciplinar en las instituciones de educación superior y agenciar diálogos que permitan la articulación de diversos pensamientos pero también la afectación de los mismos.

Desaprender para reaprender de manera otra pasa por ubicar lugares de enunciación que no han hecho parte de nuestros procesos formativos, sugiere además reconocerse en la diferencia como sujetos afro, indígenas, mestizos, masculinos y femeninos, jóvenes y mayores, para recabar en esa pluralidad formas de concebir al otro sin que se “otrorice”, se exotice y se reduzca a la estereotipación recurrente.

Desaprender no es borrar, es reconocer escenarios que van más allá de donde nos hemos movido hasta el presente y re-considerar las premisas con las que nos hemos asomado a la ventana del mundo en la mayoría de los casos para observar a los otros, volverlos diferentes y no para mirar/nos (en)la realidad como un espejo en donde se refleja “nuestro otro” que somos en la vida cotidiana.

BIBLIOGRAFÍA

Albán Achinte, Adolfo. “Conocimiento y lugar: más allá de la razón hay un mundo de colores”, en: *Tejiendo textos y saberes. Cinco hilos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad*. Adolfo Albán Achinte (compilador), Editorial Universidad del Cauca, colección Estudios (Inter)culturales, Popayán, 2006

Albán Achinte, Adolfo. “El desencanto o la modernidad hecha trizas. Una mirada a las racionalidades en tensión”, en: *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial reflexiones latinoamericanas*. Walsh, Catherine (editora), Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya Yala, Quito, 2005

Arboleda Quiñones, Santiago. *Intelectualidades afrolatinoamericanas: pasos silenciados y senderos palpitanes*. Propuesta de postulación al Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2004, inédito.

Benjamín, Walter. “Para una crítica de la violencia y otros ensayos”, en: *Iluminaciones IV*, España, Taurus, 1998.

Cesaire, Aimé. Discurso sobre el colonialismo. Akal , Madrid, 2006

Chukwudi Eze, Emmanuel. “El color de la razón. La idea de “raza” en la antropología de Kant”, en: Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El Eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo. Walter Mignolo (compilador), Ediciones del Signo, 2001

Cunin, Elizabeth. “Formas de construcción y de gestión de la alteridad. Reflexiones sobre ‘raza’ y ‘etnicidad’”, en: Estudios afrocolombianos. Aportes para un estado del arte. Rojas Martínez, Axel Alejandro (compilador), Editorial Universidad del Cauca, colección culturas y educación, Popayán, 2001, páginas 59 - 73

Dussel, Enrique. “Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)”, en: Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El Eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo. Walter Mignolo (compilador), Ediciones del signo, Duke University, 2001

Dussel, Enrique. “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en: La colonialidad del saber. Edgardo Lander (compilador), Editorial de Ciencias Sociales, La Habana-Cuba, 2005, páginas 41 - 56

Escobar, Arturo. “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿Globalización o posdesarrollo?”, en: La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Edgardo Lander (compilador). Buenos Aires, Clacso 2000

Escobar, Arturo. El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea. Santafé de Bogotá, CEREC-Instituto Colombiano de Antropología ICAN, 1999.

Fanon, Frantz. Piel negra máscaras blancas, Buenos Aires, Shapire Editor S.R.L., 1974.

García, Jesús. “Encuentro y desencuentros de los ‘saberes’. En torno a la africana latinoamericana”, en: Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder. Daniel mato (compilador), FLACSO/Faces, Caracas, 2002

Grosfoguel, Ramón. Más allá de los uni-versalismos occidentales: pluri-versalidad y transmodernidad como proyectos decoloniales. Ponencia presentada en el “Coloquio Latinoamericano de Educación Rural: Colonialidad del Poder y Perspectivas Alternativas Latinoamericanas”, Universidad Pedagógica Nacional, Centro Regional Valle de Tenza, Sutatenza, Boyacá, Colombia, septiembre de 2006.

Hall, Stuart. ¿Qué es lo “negro” en la cultura popular negra?, en: <http://catedras.fsoc.uba.ar/rubinich/articulos.htm#Complementarios>

Jaramillo Echeverri, Luís Guillermo; Vesga Parra, Juanita Del Mar. “Más allá de la distinción hegemónica entre ciencia y pseudociencia: los hilos rotos por el trópico”, en: Cinta de Moebio, Universidad de Chile, Santiago de Chile, N° 025, marzo 2006.

Khatibi, Abdelkebir, “Maghreb plural”, en: Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo, compilado por Walter Mignolo, Buenos Aires: Signo, 2001, páginas 71-92.

Lander, Edgardo. “Los derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global”, en: Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino. Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (editores), Quito, UASB, Abya Yala, 2002, páginas 73 – 102.

Mignolo, Walter. “Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina”. En Teorías sin disciplina, Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate, Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo (compiladores). México, University of San Francisco, 1998.

Mignolo, Walter. “Diferencia colonial y razón posoccidental”, en: La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina. Santiago Castro-Gómez (Editor), Pensar, Santafé de Bogotá, 2000, páginas 3 - 28

Mignolo, Walter. Historias locales / Diseños globales. Madrid, Akal, 2003.

Mignolo, Walter. "El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial", en (des)colonialidad del ser y del saber (Vídeos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia. Cuaderno N° 1. Schiwy, Freda y Maldonado-Torres, Nelson, Ediciones del Signo, buenos Aires, 2006, páginas 11 – 23.

Palermo, Zulma. "Políticas académicas y conflictos del saber: desafíos de la periferia", en Comentario Internacional, N° 2, Tema central: Geopolíticas del conocimiento, Quito: C.E.N., UASB, 2001.

■ Quijano, Aníbal. Colonialidad del poder, globalización y democracia. Escuela de Estudios Internacionales y diplomáticos "Pedro Gual", Caracas, 2000.

Rivera Cusicanqui, Silvia. "La raíz: colonizadores y colonizados," en: Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y política. Albó y Barrios (coordinadores), CIPCA, La Paz, 1993, páginas 26-139.

Rojas, Axel y Castillo, Elizabeth. "Educación para los otros o educación intercultural: Estado, educación y grupos étnicos en Colombia", en: Identidades, modernidad y escuela. Bravo Pazmiño, Hernando; Peña Contreras, Sonia Lucía y Jiménez, David Andrés (compiladores), Universidad Pedagógica Nacional, FLAPE, Santafé de Bogotá, 2006.

Voltaire. Leerte d'Amabed, t. XXI, cit. En Ki-Zerbo 1980.

Walsh, Catherine. "Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo", en: Indisciplinar las ciencias sociales, editado por Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez, Quito: Abya Yala, UASB, 2002^a.

Walsh, Catherine. "La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento", en Indisciplinar las ciencias sociales, editado por Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez, Quito: Abya Yala, UASB, 2002b.

Walsh, Catherine. "Colonialidad, conocimiento y diáspora afro-andina. Construyendo etnoeducación e interculturalidad en la universidad", en: Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia, A. Rojas y E. Restrepo, editores, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, Colección Políticas de la Alteridad, 2004.

Walsh, Catherine. "De-colonialidad e interculturalidad: reflexiones (des)de proyectos políticos epistémicos", en. Modernidad y pensamiento descolonizador. Memorias seminario internacional. Mario Yapu (compilador), Universidad par la Investigación estratégica en Bolivia U-PIEB, La Paz, 2006, páginas 169 – 183.

Walsh, Catherine. "(De)Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador", en: Interculturalidad y Política, Norma Fuller (ed.). Lima, Red de Apoyo de las Ciencias Sociales, 2002.

Walsh, Catherine (editora). Pensamiento crítico y matriz (de)colonial reflexiones latinoamericanas. Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya Yala, Quito, 2005

Wallerstein, Immanuel. Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian., Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1999a.

Wallerstein, Immanuel. "La cultura como campo de batalla ideológica del sistema-mundo moderno", en Castro-Gómez, Guardiola-Rivera y Millán de Benavides (editores), Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial. Bogotá: Instituto Pensar/Centro Editorial Javeriana, 1999b. 163-187.

"El paraguas. Las formas de hacer historia local." En: Historia y Espacio. Revista N° 26, Departamento de Historia, Universidad del Valle, Santiago de Cali, enero – junio de 2006

FÚTBOL, HIPERMASCULINIDAD Y COLONIALIDAD DEL PODER. REFLEXIONES SOBRE EL ASESINATO DE GÉNERO PERPETRADO POR EL CAPITÁN DEL FLAMENGO¹

DANILO DE ASSIS CLÍMACO²

RESUMEN

El texto analiza las relaciones de poder implicadas en el probable asesinato de Eliza Samudio a mando de su ex-pareja, Bruno Souza, capitán del equipo Flamengo, de Brasil. Se argumenta que para la emergencia y consolidación del patrón de poder colonial/capitalista/moderno/eurocentrado/patriarcal se hizo necesaria una reapropiación del género como legado (trans)histórico a servicio de los grupos dominantes. Específicamente, se arguye cómo la masculinidad, comprendida como un condensado histórico de experiencias heterogéneas sobre lo que dice respecto al hombre, es manipulada por políticas de individualización, conflicto y empobrecimiento emocional que inciden especialmente sobre los hombres pobres y no blancos como modo de romper lazos comunitarios y las posibilidades de resistencia de mujeres y hombres a la colonialidad del poder.

PALABRAS CLAVES: Colonialidad del poder, feminismo afroestadounidense, fútbol, tráfico de mujeres, hipermasculinidad.

[1] Agradezco a Pablo Quintero la invitación para escribir aquí. También a Julio Mejía Navarrete por invitarme a presentar estas reflexiones en el II Foro Internacional-Encuentro de la Asociación Latinoamericana de Sociología, llevado a cabo en Lima en julio del 2011. Asimismo, a Daniel Lima, Ernesto Cuba, Mariana Berlanga, Víctor Sánchez Campoblanco y, nuevamente, a Pablo Quintero por las sugerencias perspicaces al texto. Aun a Ernesto Cuba por la generosa revisión de mi castellano.

[2] Doctorando del Posgrado de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México. Master en Psicología por la Universidade Federal de Santa Catarina. Licenciado en antropología por la Universidade de Brasília

ABSTRACT

This paper analyzes concerns to the power relationship on the supposed murderer of Eliza Samudio ordered by her ex-lover, Bruno Souza, the captain of the Flamengo, a Brazilian football team. In the paper it is argued that, for the emergence and consolidation of the colonial/capitalist/modern/eurocentered/patriarchal power pattern, it became necessary a gender appropriation of gender as a legacy (trans) historical legacy at the service of the dominant groups of interests. The main focus is to present how the masculinity, understood as a historical condensation of heterogeneous experiences related to males, is manipulated by policies about individualization, conflicts and emotional losses that concerns, especially in special, to the poor and nonwhite men, as a way of breaking community relationships and the possibilities of man/woman resistance of men and women to the coloniality of power.

KEYWORDS: Coloniality of power, African American Feminism, traffic in women, football, hypermasculinity.

RESUMO

O texto analisa as relações de poder implicadas no provável assassinato de Eliza Samudio a mando de seu ex-companheiro, Bruno Souza, capitão do time do Flamengo, do Brasil. Argumenta-se que, para a emergência e consolidação do padrão de poder colonial/capitalista/moderno/eurocentrado/patriarcal, fez-se necessária uma reapropriação do gênero como legado (trans)histórico a serviço dos interesses dos grupos dominantes. Especificamente, busca-se mostrar como a masculinidade, compreendida como um condensado histórico de experiências heterogêneas sobre o que diz respeito ao homem, é manipulada por políticas de individualização, conflito e empobrecimento emocional que incidem especialmente sobre os homens pobres e não brancos, como modo de quebrar os laços comunitários e as possibilidades de resistência de mulheres e homens à colonialidade do poder.

PALAVRAS-CHAVE: Colonialidade do poder, feminismo afro-estadunidense, futebol, tráfico de mulheres, hipermasculinidade.

INTRODUCCIÓN

Ante la necesidad de dar cuenta de las dimensiones más importantes de un brutal asesinato, este texto llama la atención sobre un consenso amplio dentro del feminismo pero poco conocido fuera de él: que el género no solo habla acerca de las relaciones entre hombres y mujeres, sino que, además, configura todas las relaciones humanas en todos los ámbitos de la existencia social. Lo hace porque fue mediante el parentesco que los pueblos no estatales han organizado su vida económica, de cuidado, política, afectiva o espiritual. Y el parentesco, tal como lo formalizó Gayle Rubin en su teorización del “tráfico de mujeres”, requirió (trans)históricamente una lógica heterosexual que diferenció los géneros y sometió a las mujeres a un intercambio entre los hombres de su familia o pueblo. Así, el género es una de las bases de todas las relaciones entre las personas, que de ninguna forma se limita a las que se dan entre mujeres y hombres³.

[3] El debate del siglo XIX sobre los orígenes de la existencia social humana alcanzó rápidamente un consenso sobre la centralidad del parentesco en el mismo. En el siglo XX, fueron fundamentales las intervenciones de Sigmund Freud y Claude Lévi-Strauss. Fue este último, con la teorización del intercambio de mujeres, quien alcanzó la síntesis más notable del siglo de los debates que le precedía. Sin embargo, es solo con el feminismo de la década de 1970 que la cuestión del poder alcanza un

Como ello ha ocurrido –de modo diferente pero regular– prácticamente en toda la historia humana, no es de extrañar que los diferentes pueblos conocidos compartan un legado de relaciones materiales e intersubjetivas largamente común, el cual vino a ser reconfigurado por el actual patrón colonial de poder.

Aquí se buscará mostrar, específicamente, cómo la masculinidad, comprendida como un condensado histórico de experiencias heterogéneas sobre lo que dice respecto al hombre, es manipulada por políticas de individualización, conflicto y empobrecimiento emocional que inciden sobre los hombres pobres y no blancos como modo de romper sus lazos comunitarios y las posibilidades de resistencia de mujeres y hombres a la colonialidad del poder.

El presunto asesinato de Eliza Samudio a manos de su ex-pareja, Bruno Souza, entonces capitán del equipo de mayor hinchada en el Brasil, el Flamengo, será el hilo que nos conduzca a una comprensión más detenida de este aspecto monstruoso del mundo contemporáneo.

BRUNO SOUZA⁴

Nació en 1984 en barrio marginal de la gran Belo Horizonte. Con tres días de nacido, sus padres lo dejaron al cuidado de una abuela, quien lo crió en una de las favelas de la ciudad. En los términos de las clasificaciones raciales brasileñas, es un hombre pardo, evidentemente no blanco. La extrema pobreza de su infancia queda manifiesta en el hecho de que no terminó los estudios primarios, trabajó desde los 12 años de edad y no tuvo siquiera cómo pagar el pasaje para ir a su club para entrenarse cuando era adolescente. Con la ayuda económica de este club –que le proveía dinero para transporte y que le llegó a entregar alimentos–, llegó a ser un arquero destacado y a los 17 años fue vendido al Atlético Mineiro, uno de los equipos más grandes del país. El 2006, con solo 21 años, alcanzó la titularidad del equipo.

Ya en este año los medios dan cuenta de una primera conducta violenta suya: Bruno se pelea en un bar con un hinchista rival. Desde entonces, se sucederían varios otros conflictos: peleas verbales y físicas con hinchistas y discusiones violentas con jugadores y técnicos de su mismo equipo (Faria y Peixoto, 2010). Sin embargo, ello no fue investigado y mucho menos castigado ni por el Atlético Mineiro, ni por el que sería su equipo desde el 2007: el Flamengo de Rio de Janeiro. Por el contrario, su postura arrogante conquistó el respeto de sus colegas jugadores y de la hinchada y, desde el 2009, con solo 23 años, era el capitán del mayor equipo del país. Justamente, debido su carácter conflictivo, algunos entrenadores del equipo quisieron retirarle la capitania, pero Bruno contaba con el apoyo de la misma dirección del club para mantenerla – irónicamente, la presidencia del club era ocupada por una mujer–.

Algunos de los hechos violentos en los cuales se vio envuelto merecen ser destacados. En el 2008, el Flamengo era líder del campeonato brasileño y fue a jugar en Belo Horizonte. Tras el partido, Bruno organizó una fiesta en su casa de campo en las afueras de la ciudad, para la cual contrató a ocho mujeres en situación de prostitución⁵. Al día siguiente, dos de ellas denunciaron haber sido agredidas por jugadores del Flamengo. Ello generó una crisis en el equipo, la cual terminó por influir en su rendimiento deportivo.

lugar central en el debate, tanto en la relación entre hombres y mujeres, como en las relaciones entre y dentro de los pueblos (para una recapitulación de este debate, véase Rita Segato, 2003a). De manera poco justificable, las contribuciones feministas son escasamente retomadas por los debates intelectuales y políticos contemporáneos.

[4] La narración de este subcapítulo sobre la vida de Bruno Souza se basa en Revista Veja (2010), la entrada *Bruno Fernandes de Souza de Wikipédia, a enciclopédia, y los videos Vida de Bruno marcada por abandono dos pais e infância pobre e História de vida do goleiro Bruno (Fantástico 11/07)*. Los datos específicos provenientes de otras fuentes serán especificados a lo largo del texto.

[5] Para una discusión al respecto del término “mujeres en situación de prostitución”, revisar los debates en Ciudadanía Sexual, 2004.

El Flamengo del 2009 mantuvo una fama de equipo juerguista, pero lograría ganar el campeonato nacional. Sin embargo, en el 2010, viviría una temporada de bajo nivel deportivo, cuyo primer síntoma fue una gran fiesta en una favela. Los hechos son confusos. La versión reconocida por los directamente envueltos dice que Joana, la enamorada del delantero Adriano, enojada porque él no regresaba a casa, llegó a las afueras de la fiesta y empezó a romper los coches de los jugadores. Bruno la insultó por lo que le hizo a su coche, Adriano empezó a discutir con ella y “se golpearon”. Otra versión, rotundamente rechazada por quienes serían sus protagonistas, dice que Adriano pidió que narcotraficantes amarraran Joana en un árbol hasta el fin de la fiesta (Soares, 2010).

Al día siguiente, Bruno salió en los medios para defender a Adriano declarando “¿Quién nunca llegó a las manos con una mujer?”. La frase, criticada severamente por organizaciones feministas y por los medios, no acarrió ningún castigo para Bruno. Bastó que fuera a la oficina de la presidenta, besara su mano y pidiera disculpas.

Además, fue justo en ese mes de febrero que nació su hijo con la modelo Eliza Samudio, un hecho fundamental en la trama que, al parecer, llevó al asesinato de ella. Procederé a narrar la relación entre ambos y el posible crimen, luego de delinear el *ethos* masculinizado de los jugadores brasileños en la actualidad.

EL ETHOS FUTBOLÍSTICO BRASILEÑO DEL NUEVO MILENIO

El fútbol es un ámbito ocupado y marcado por hombres, de modo que siempre han estado presentes rasgos muy generalizados de la masculinidad, asociados a la búsqueda competitiva de reconocimiento, en los cuales la sexualidad y el papel intermediario de las mujeres son centrales. Sin embargo, dos conjuntos de factores, íntimamente asociados a la creciente intrusión de la colonialidad del poder sobre las vidas comunitaria, institucional y personal de las personas, han modificado de modo tal estos rasgos masculinos que el *ethos* de los futbolistas brasileños -aunque también el de los del resto del mundo- ha entrado en una nueva época, que sorprende a futbolistas de hace tan solo una generación.

El primer conjunto de factores responde a la llamada “profesionalización” de la gestión de los clubes de fútbol, o sea, la adopción de un modelo empresarial que se inició en los años ochenta y se generalizó durante el cambio de siglo, y que coincide y se nutre de la expansión de la economía de Brasil en ese período (Vieira Santos, 2002). Un resultado directo de ello fue un aumento gigantesco en las ganancias relacionadas a ingresos por publicidad y televisión, traspaso de jugadores y ventas de productos con la imagen de los clubes. Uno de los resultados de todo ello fue un extraordinario aumento del sueldo de los futbolistas. Los más importantes jugadores de los principales equipos en los años noventa recibían un sueldo que, raras veces, superaba los diez mil dólares mensuales. Pero los de hoy reciben varias decenas de miles, en algunos casos centenas, a los que se añaden ingresos por publicidad (Mará, 2011). Bruno, específicamente, tenía un sueldo que rondaba los 100 mil dólares mensuales.

El segundo conjunto de factores, ya extensamente tratado en la literatura de la colonialidad del poder y en la feminista, está relacionado a la individualización progresiva que se impone sobre todas las personas del mundo, lo que se agrava en el caso de las figuras públicas, cuyas vidas son invadidas permanentemente por los viejos y antiguos medios de comunicación.

Todo ello ha supuesto un cambio cualitativo en la cultura futbolística del país, sobre todo, entre los jugadores pobres y no blancos⁶. Jóvenes como Bruno, en pocos meses, pasan de ser trabajadores ex-

[6] Estos mismos conjuntos de factores han actuado, aunque de manera desigual, en todo el globo. En Brasil ello fue más abrupto y fuerte probablemente debido al hecho de que la adopción del modelo empresarial coincidió con el fortalecimiento económico del país. En otros países, sobre todo en los latinoamericanos, los cambios fueron menos radicales, pero ocurrieron en un mismo sentido. En el Perú, por ejemplo, en el 2007 todo un grupo de jugadores del seleccionado fue suspendido por participar en una gran fiesta cuando se encontraban concentrados para un partido oficial (ver Colaboradores de Wikipedia, ‘Santiago Acasiete’, 2012).

plotados a ser estrellas cuyo dinero, literalmente, sobra. Sus gastos materiales inmediatos, así como el de sus parientes más próximos, son cubiertos muy rápidamente: en pocos meses, compran coches lujosos y casas⁷. Un entorno aprovechador semi-profesional se les impone: gerentes de casas nocturnas, de mujeres en situación de prostitución o de modelos crean fiestas “exclusivas” que giran alrededor de los jugadores, muchas veces, con la presencia de actores de televisión y toda una serie de personas que, deslumbradas por el entorno, buscan perpetuarse en él o hacer de él un trampolín a la fama. A las mujeres que se encuentran en estas fiestas, el machismo rápidamente las bautizó como *Maria Chuteira* (María Chimpunes) y les atribuyó la costumbre de buscar un hombre a quién engatusar para afamarse o ser mantenidas.

Todo ello es muy diferente a los ambientes vividos por los mejores jugadores de Brasil hasta entrada la década de 1990, cuando, salvo pequeñas excepciones, los sueldos de los futbolistas les permitían la manutención de sí mismos y de sus familias dentro del nivel de clase media.

Hoy día el dinero sobra, el lujo se impone y las mujeres abundan. De esta forma, la competitividad entre hombres entra a un nuevo nivel, puesto que lo que uno tiene, en gran medida, todos los demás lo pueden tener. La distinción en la búsqueda de reconocimiento entre los pares debe dar lugar a posiciones extremas. La vulgarización de la sexualidad puede ser parte de ello. La participación en orgías con mujeres en situación de prostitución es un hecho reconocido, como lo es el uso de violencia contra ellas. De la participación de jugadores en fiestas con narcotraficantes portando armas de gran calibre, hay registros fotográficos⁸.

No son reconocidos, pero hay rumores y testimonios de otros hechos, como el grado extremo de alcoholización al que llegan los jugadores en algunas fiestas y el uso de drogas ilícitas. También se tiene noticia de la presencia de orgías con animales y con personas muy ajenas al modelo de belleza dominante, como personas enanas⁹.

Ante la igualdad fáctica, la competición por reconocimiento se dirige al terreno de la transgresión: el régimen de estatus pasa a regirse por la capacidad de los jugadores de traspasar los límites de lo permitido, siendo obviamente preferidos como vehículos de expresión de potencia los ámbitos que suponen mayor poder simbólico para la masculinidad: la sexualidad y la violencia.

LA RELACIÓN ENTRE BRUNO SOUZA Y ELIZA SAMUDIO Y SU PROBABLE ASESINATO¹⁰

Eliza Samudio y Bruno se conocieron en el 2008 en una cena en casa de un amigo común. Desde entonces, mantuvieron una relación afectivo-sexual semi-oculta, puesto que Bruno era casado. Él le alquilaba un departamento en donde se encontraban. La relación se rompió en mayo del 2009, cuando ella le dijo que está embarazada. Él le exigió que aborte y, ante su negativa, la amenazó. Eliza hizo una primera denuncia a los medios y, con miedo, se fugó al sur del país.

Ella regresó a Río de Janeiro en setiembre del mismo año, ya con seis meses de embarazo. Bruno, junto a dos amigos de Minas Gerais, Macarrão y Russo, la secuestraron durante una noche: la golpea-

[7] Así, en sus pocos años como profesional, Bruno ya había logrado comprar una mansión en Rio de Janeiro, la casa de campo en Minas, carros importados, una casa para su abuela en un barrio de clases medias en Belo Horizonte, mantener un club de fútbol en su barrio de infancia y entregarle regalos lujosos a sus amigos más próximos (Ver video “História de vida do goleiro Bruno (Fantástico 11/07)”).

[8] Ver Redação, 2010.

[9] Ver video “FANTÁSTICO: Festas e orgias dos jogadores de futebol (11/07/10)”

[10] La narración de este subcapítulo se basa, principalmente, en la entrada “Caso Eliza Samudio”, de *Wikipédia, a enciclopédia livre*. Los datos específicos provenientes de otras fuentes serán especificados a lo largo del texto. La versión de Wikipedia es considerada probable también por la policía y por los medios de comunicación y dista mucho de la de Bruno (ver Gaspard et al, 2010), la cual busca caracterizar Eliza como “prostituta”, ya que con ella habría tenido únicamente contactos sexuales.

ron, la apuntaron con un revólver a la cabeza, la obligaron a tomar medicamentos abortivos y le robaron todos sus documentos. Al día siguiente, Eliza procedió a denunciarlo en la policía y a declarar ante los medios lo ocurrido¹¹. La delegada de policía que atendió a Eliza solicitó que le fueran garantizadas medidas de protección establecidas por la ley de violencia doméstica y familiar, las cuales, sin embargo, fueron rechazadas por la jueza que asumió el cargo, quien consideró que Eliza buscaba “punir al agresor” tergiversando los contenidos de la ley¹².

El bebé nació a inicios del 2010 y recibió el nombre de Bruno. Eliza estuvo viviendo con una amiga hasta el cuatro de junio, cuando Bruno le dijo que reconocería al hijo si ella fuera a Belo Horizonte a cuidarlo, junto a la familia de él. Ella viajó a esta ciudad y el 8 de junio llamó a una amiga para decir que todo estaba bien. Después de esto, no se tuvo más noticias de ella. Ante el silencio de Eliza, a mitad de junio, sus amigas denunciaron su desaparición a los medios de comunicación. En seguida, la policía recibió una denuncia anónima de que Eliza estaba retenida en la casa de campo de Bruno en la zona metropolitana de Belo Horizonte, la misma de la fiesta del 2008.

La policía registró la casa de campo y no la encontró, aunque descubrió ropa de mujer y de bebé. Paralelamente, por casualidad, una camioneta de Bruno fue detenida y en ella se encontró sangre que, posteriormente, fue reconocida como de Eliza. Algunos días después, un joven menor de edad –cuyo nombre es protegido por ley– atestiguó que participó en el asesinato de Eliza junto a Macarrão y otras personas. Declaró que la sangre en la camioneta pertenece a Eliza –producto de un golpe que recibió en la cabeza por parte de él mismo.

Lo que sigue en la declaración del joven es aterrador. Aunque él no presenció el momento de la muerte –que habría sido ejecutada mediante estrangulamiento por el ex-policía Bola– ni el momento en que el cuerpo fue desmembrado, sí vio como Bola entregaba una de las manos de Eliza para que la comieran sus cerca de veinte perros de la raza *rottweiler*. Según lo que declaró haber escuchado, a partir de entonces, Bola se hizo cargo de desaparecer el cuerpo. Así, los huesos serían mezclados con cemento en un canil de su casa. Sin embargo, los exámenes de la policía en las paredes de la casa no pudieron encontrar vestigios de restos.

Hoy día, casi dos años después de la muerte de Eliza, no hay vestigios de su cuerpo. Los sospechosos de cometer el crimen, Bola, Macarrão y Bruno, entre otras personas, niegan rotundamente las declaraciones del joven y, en líneas generales, defienden el infame e hipermachista guión, probablemente preparado antes del asesinato, de que Eliza era una mujer impúdica que buscó engañar a Bruno para conseguir fama y fortuna, y que abandonó a su hijo para seguir su vida desordenada. Aceptan que Eliza estuvo en la casa de campo, pero afirman que, a pedido suyo, Macarrão la dejó en un paradero de taxi, sin saber cuál fue el destino que tomó luego. El propio joven testigo se retractó de su declaración y hoy hace coro de este guión.

Sin embargo, hay pequeñas contradicciones entre las versiones de cada uno de los acusados. La única línea de investigación es la que fue señalada por el joven menor de edad, versión que se apoya en la presencia de sangre de Eliza en la camioneta de Bruno y en la denuncia anónima de su cautiverio en la casa de campo.

La parte demandante cree haber elementos suficientes para incriminar a Bruno y sus amigos. Sin embargo, teme posibles estrategias de confusión, especialmente que, poco antes o durante el juicio,

[11] Ver el video *Eliza Samudio em entrevista para o jornal extra em 2009 se diz ameaçada por Bruno do Flamengo*.

[12] Los motivos por los cuales la jueza negó el pedido de protección son de sorprendente patriarcales, totalmente contrarios al espíritu y al cuerpo de la ley de violencia doméstica y familiar. Según la jueza, tal ley “exige que a mulher tenha uma relação íntima de afeto duradoura” (apud Oliveira, 2010) con el agresor para que pueda ser aplicada, lo cual es falso. Igualmente, la jueza considera que el objetivo de la ley es la protección de la familia y no de la mujer. La Secretaria de Políticas para Mulheres emitió un comunicado afirmando que la jueza del caso Eliza Samudio se había equivocado gravemente (2010).

Macarrão admita haber asesinado a Eliza por una decisión personal¹³, contraria a las intenciones de Bruno, con lo cual el guardameta quedaría libre de responsabilidad y pena.

VIOLENCIA DE GÉNERO

El término “violencia de género” se presta a muchísimas interpretaciones. La que adopto aquí es la propuesta por Rita Segato en su estudio sobre hombres condenados por violación cruenta (2003b). Según Segato, la violencia debe ser leída como un acto comunicativo con diferentes remitentes, que podrían ser ubicados en dos ejes. Uno vertical: se castiga a una persona previamente ubicada en una posición inferior. Otro horizontal: el plano principal de comunicación: en el cual el enunciante busca expresar su potencia a un grupo de personas cuyo nivel de poder es parejo al suyo.

En nuestro caso, las mujeres en general (especialmente, las *Maria chuteiras* y, específicamente, Eliza Samudio) son las destinatarias ubicadas en el punto más bajo del eje vertical. Las sucesivas amenazas –que deben ser leídas como violencias psicológicas– a las que Bruno sometió a Eliza, su cautiverio, los golpes y la ingestión obligada de medicamentos cuando estaba embarazada, así como su posterior asesinato expresan un significado a todas las otras mujeres y a ella. Este significado es el que se manifiesta en la descripción de Eliza por parte de los acusados del crimen: una mujer no puede tener una vida desreglada o aprovecharse de los hombres.

Los destinatarios del eje horizontal son la comunidad de hombres, especialmente la de los jugadores y la del círculo de amistad que habría asesinado a Eliza. A ellos, Bruno, el capitán, expresó la reafirmación de su potencia luego de haber sufrido un peligroso ataque por parte de una mujer. Aquella que se valió de artimañas para ver su vida financiera satisfecha ha sido castigada, y el orden jerárquico entre hombres y mujeres se ha restablecido.

COLONIALIDAD DEL PODER E HIPERMASCULINIDAD

La necesidad de denunciar la extrema violencia y de abogar por el castigo de Bruno se sobrepone a la de dar cuenta de la asociación entre esta violencia y la sufrida por Bruno como persona pobre y no blanca. Los datos biográficos que serían relevantes para el caso son escasos. Pero el debate sobre la condición de las personas negras y pobres –que hoy día en Brasil es realizado a nivel comunitario, político, mediático y académico¹⁴– ha acumulado evidencias de que el racismo es omnipresente, alcanzando a todas las personas negras de modo tal que las obvias diferencias no rompen con la homogeneidad. En ese sentido, muy poco o nada nos equivocamos al afirmar que, desde niño, Bruno estudió en una escuela sin recursos, en la cual, las y los profesores escasamente habrían tomado parte de debates sobre la

[13] Este paso ha sido dado: tras haber finalizado la escritura de este texto, la defensa divulgó que Macarrão asumía haber cometido el asesinato (Silva, 2012).

[14] Aunque es temario el esfuerzo de síntesis, es necesario exponer brevemente la historia del debate brasileño al respecto de la cuestión racial. De manera similar a como ocurrió en los demás países de Latinoamérica, tras el racismo declarado que perduró hasta inicios del s. XX, en el segundo cuarto de este siglo se asentó en Brasil un acrítico discurso sobre el carácter armonioso del mestizaje nacional, que sirvió como mecanismo represor de las reivindicaciones antirracistas. Pero el movimiento negro se fortalece a lo largo del siglo, hasta que en la década de 1990 impulsa eventos que cambian el panorama del debate racial en todos los ámbitos de la sociedad. Por un lado, el movimiento negro apadrina a los(as) jóvenes del hip-hop, que emerge como un movimiento político-cultural que impulsa millones de jóvenes en el país a reconocer, debatir y enfrentar el racismo (Assis-Clímaco, 2004). Por otro lado, una mayor organización de los movimientos negros a partir de la preparación para la Conferencia Mundial contra el Racismo, Durban-2001, unida a la adopción progresiva de políticas de cuotas raciales para universidades y cargos públicos, dentro del gobierno de Lula, generó una fuerte reacción de los sectores conservadores que, al poner los medios de comunicación a servicio de una reedición del elogio al mestizaje, terminaron por divulgar y fortalecer los argumentos de los movimientos negros sobre la amplitud y gravedad del racismo en el país. Reflexiones importantes sobre este debate se encuentran en Segato, 2006.

situación de exclusión a la que sus estudiantes estaban sometidos(as); en donde las y los estudiantes menos blancos eran relegados por estos docentes a favor de las y los más blancos; que tanto dentro como fuera de su ambiente comunitario y familiar fue criticado, a menudo, por su fenotipo; que, con frecuencia, dentro o alrededor de tiendas le hicieron saber que estaba siendo vigilado para no robar; que, diversas veces, fue interpelado por policías; y que, al menos, fue agredido verbalmente por ellos. Igualmente, no es nada arriesgado afirmar que ello ha provocado sobre él un sentimiento de tristeza, angustia, frustración o cólera, sobre los cuales ha tenido poco o ningún estímulo para reflexionar¹⁵. De la misma forma, muy probablemente, las identificaciones positivas que tuvo vendrían de un modelo de masculinidad negra racista y eurocéntrico, cuya forma final fue alcanzada entre los siglos XIX y XX en Estados Unidos, y que asigna a los hombres negros valores que se asocian a lo corporal y a lo animal: la fuerza física y el vigor sexual (Davis, 2005).

Y ello no podría ser casual, pues, incluso cuando el patrón colonial de poder no puede trazar el modo concreto en que las relaciones sociales ocurren, las controla en amplia medida, imponiéndoles un rumbo muy coincidente al de sus intereses (Quijano, 2000a). En el proceso de racialización de la población mundial que este autor ha develado (1992, 2000b, entre otros), la cuestión del género estuvo presente desde el inicio de múltiples formas, articuladas por la oposición entre los colonizadores ibéricos –posteriormente blancos– y los pueblos originarios de las que serían América y África –posteriormente indígenas y negros–. Mientras las mujeres ibéricas venidas a América, tanto bajo la Corona portuguesa como bajo la española, fueron pocas y estuvieron muy vigiladas, las de los pueblos no ibéricos eran sexualizadas y violentadas. Es decir, la diferenciación entre pueblos conquistadores y conquistados se afirmaba también como una oposición entre los hombres que podían mantener el control de la sexualidad de las mujeres de su pueblo y aquellos que no podían. Debido a la centralidad de la sexualidad de las mujeres en el imaginario patriarcal, derivado del “tráfico de mujeres” y compartido por los pueblos amerindios, africanos e ibéricos, este no era un tema de segundo orden; más bien, era esencial para la demarcación de la jerarquía entre los pueblos que entonces se racializaban, marcando de modo profundo la intersubjetividad entre vencedores y vencidos.

De esta manera, el proceso de nuclearización familiar por el que pasaron los pueblos blancos en América y Europa, iniciado en el siglo XV y consolidado en el siglo XIX con la configuración del imaginario moderno del hombre padre de familia y la mujer madre y ama de casa¹⁶, no solo fue paralelo, sino también, necesariamente interrelacionado al proceso de violenta sexualización de las mujeres no-blancas¹⁷. Así, entre las personas blancas, la generalización de la mano de obra asalariada suponía la idea de un sueldo familiar al hombre obrero y su constitución como jefe de hogar, lo que aseguraba un determinado equilibrio subjetivo a quienes eran obligados a vender su mano de obra (Sedgwick, 1985). La misma idea de ciudadanía, un imaginario social de igualdad basado en una parcial distribución del poder (Quijano, 1980, 1997), se hizo mediante la nuclearización familiar. En cambio, entre las personas no blancas de América y el resto del mundo, esto no podría ocurrir, puesto que no hubo hacia ellas la construcción de políticas públicas que garantizaran sueldos familiares a los hombres, lo que supuso la permanencia de lazos familiares extensos en los cuales las mujeres suelen mantener una importante esfera de poder, a la par que más expuestas a ser explotadas en su trabajo y en su sexualidad por el patrón de poder. Sin embargo, la concepción de una familia nuclear, basada en la sumisión de las mujeres al hombre jefe de familia, en rígidos y diferenciados patrones de géneros que ataen a toda la personalidad y actividades de hombres y mujeres y a la homofobia, comprendida como la prohibición de toda manifestación afectivo-sexual no heterosexual, fue impuesta al imaginario de todas las personas del mundo, no solo de las blancas. La homogenización global de esta idea de

[15] Para una expresión de la subjetividad negra, ver Beatriz Nascimento, 2007.

[16] Para la nuclearización en América, véase Segato, 2003c (Brasil), Angela Davis, 2005 (Estados Unidos) y José Olavarría, 2001 (Chile). Para Europa, sobre Inglaterra véase Sedgwick, 1985 y Joan Scott, 1993; y sobre Francia: Philippe Ariès, 1987 y Elizabeth Badinter, 1985.

[17] Estos hechos fueron desvelados por innumerables trabajos feministas en todo el mundo. Entre otras, Angela Davis; 2005, bell hooks, 2004 sobre los pueblos negros en EEUU, Gloria Anzaldúa sobre los pueblos chicanos, 2007; Rita Segato para el caso de las mujeres negras, 2003c, e indígenas, 2010; y en Brasil, Arlette Gautier para una visión general de la colonización de África, Asia y Caribe.

familia y de este patrón de género es lo que denomino aquí “tradicionalización” familiar. Sus efectos en las vidas de las personas según su “raza”, su condición económica y sus especificidades culturales e históricas tienen matices muy diferentes, pero incluso los pueblos que han logrado mantener una gran autonomía en sus formas de parentesco y comunitarias, no pueden dejar de ser influenciados de alguna forma por la “tradicionalización”.

Asimismo, si entre las personas blancas dotadas de ciudadanía hubo la posibilidad de aproximarse al ideal “tradicional” de familia, entre las personas no blancas la imposibilidad de alcanzarlo implicó frustraciones constantes (Hooks, 2004) y un aumento de la jerarquía de los hombres sobre las mujeres que debilitó enormemente los lazos comunitarios y de resistencia (Davis, 2005; Segato, 2010).

En la subjetividad de los hombres no blancos, se imprimió una herida de difícil cicatrización. La casi imposibilidad de acceder a lo que se considera como propio de los hombres bajo el patrón actual de poder, unido a la violencia racista cotidiana, conforma una subjetividad anti-narcisista (Guerreiro Ramos, 1995) que termina por acatar los rasgos masculinos que el patrón colonial de poder empobreció hasta animalizar: las potencias de orden sexual y corporal. Las feministas negras estadounidenses, en un minucioso trabajo sobre los Estados Unidos, pero que puede ser trasladado a grandes rasgos a otros países, muestran cómo una serie de políticas gubernamentales, de orden político, económico y cultural, buscó masculinizar los hombres negros como modo de romper lazos comunitarios y familiares de solidaridad y así mantener bajo sobreexplotación a todas las personas negras¹⁸.

Por otra parte, la “tradicionalización” familiar ha sido fuertemente contestada en los últimos 150 años por mujeres y personas no heterosexuales y se ha logrado cambios limitados pero muy importantes tanto a nivel cotidiano, legal y de imaginario. Sin embargo, estas conquistas están bastante menos solidificadas entre las personas no blancas. Curiosamente, con este cambio, hubo una inversión de perspectiva a nivel global. Si, como atestiguan Davis (2005) y Gautier (2005), por lo menos hasta la década de 1950, la idea “tradicional” de familia fue asociada, sobre todo, a lo europeo. Esta cita de un inglés que fue administrador en Birmania entre 1887 y 1891, recogida por la autora francesa, es un ejemplo claro de ello:

[...] los hombres y las mujeres no son todavía suficientemente diferentes en Birmania. Es la marca de una raza joven, como han demostrado los antropólogos [...]. Las mujeres deben perder su libertad en interés de todos (apud Gautier, 2005: 691).

Es a partir de la segunda mitad del siglo pasado que, de modo progresivo, lo “tradicional” –con lo que ello implica: diferenciación y jerarquización de género acentuadas, y homofobia– pasa a designar principalmente a las formas familiares no europeas. Ahora bien, asociar lo “tradicional” a lo europeo o a lo no europeo son equívocos equivalentes, cada cual conveniente a un determinado momento del patrón colonial de poder. Hace 500 años, en lo que hoy conocemos como Europa, América y África, las relaciones de género eran menos jerárquicas y homofóbicas de lo que vendrían a ser a mediados del siglo XIX. Lo tradicional concebido como tal en la idea de familia contemporánea es un artilugio ideológico sin asidero histórico, pero de importancia fundamental para el patrón de poder.

Así, si entre las gentes blancas, las mujeres y las personas no heterosexuales alcanzan en los últimos años un estatus de ciudadanas de un modo más general que las no blancas, ello tiene que ver con el hecho de que se encuentran en un ámbito en donde la ciudadanía había sido previamente arraigada y no con la mayor o menor tradicionalidad de los diferentes pueblos. Las mujeres no blancas tienen que enfrentarse a la sobreexplotación, a una gran carencia de recursos de sobrevivencia, a una ausencia de democratización cotidiana impuesta por el patrón de poder y a la masculinidad ofendida de los hombres de sus pueblos, quienes encuentran en la noción de “tradicición” un modo de hacer pasar como interés comunitario lo que es un interés suyo en lo inmediato y del patrón colonial de poder en términos amplios. Así, investigaciones feministas en todo el mundo describen el modo en que la hipermasculinidad se convierte en un engranaje esencial de la pobreza de hombres y mujeres no blancas. Estudios en los barrios urbanos marginales de Lima y Piura (Olivera, 2004), en los barrios africanos

[18] Además del trabajo ya citado de Angela Davis, véase Robyn Wiegman, 1988; Michele Wallace, 1999; y bell hooks, 2004.

de Toulouse (Welzer-Lang, 2004) o en los de los Estados Unidos (Hooks, 2004) muestran una realidad sorprendentemente homogénea: exacerbada la masculinidad de los hombres –sobre todo, jóvenes–, ellos entran en conflicto con las limitadas oportunidades educativas que tienen y no alcanzan una calificación adecuada a puestos de trabajo dignos, lo que, a su vez, contribuye a la frustración que alimenta la hipermasculinidad. Las mismas investigaciones muestran como las mujeres aumentan progresivamente su nivel educativo, pero su progresión profesional se ve dificultada por la “tradicionalizada” autoridad patriarcal y por sus numerosas obligaciones en el trabajo doméstico.

Así, tenemos que la posición hipermasculinizada de los hombres los empuja a aceptar trabajos sobreexplotados, ir al ejército o a los mercados ilegales de trabajo –debido a los cuales, sobre todo en los Estados Unidos, pasan a ocupar cárceles, donde se transforman en mano de obra esclava (Davis, 2009)–. Las mujeres, a su vez, obtienen mejores empleos, pero la fuerte demanda de trabajo doméstico que reciben, así como la necesidad que tienen de invertir sus sueldos en sus familias, supone que tengan muchas dificultades para alcanzar mejores niveles de vida.

De esta forma, el patrón colonial de poder, reactivando y empobreciendo el legado imaginario (trans)histórico del género, impone a jóvenes, mujeres y hombres no blancos, enormes dificultades en su búsqueda por una vida libre y condena a una gran parte de ellos a estar expuestos a la sobreexplotación.

Así, si la clasificación racial de la población emerge como justificación de la diferenciada explotación del trabajo (Quijano, 2000a, 2000b), la abolición formal de la esclavitud no ha supuesto el fin de la división racial del trabajo: la sobreexplotación de las personas no blancas se mantiene como condición intrínseca del patrón de poder capitalista/colonial. Y si, como han señalado los feminismos críticos al eurocentrismo, hay una íntima relación entre la clasificación racial de las gentes y la radicalización de la jerarquía entre hombres y mujeres, no puede haber descolonialidad sin despatriarcalización. Como tampoco lo contrario. La unión de las luchas es la más urgente tarea de la política contemporánea.

DE REGRESO AL FÚTBOL

La hipermasculinidad en el fútbol y el asesinato de Eliza Samudio son dos ejemplos claros de la idea principal que quise comunicar en esta exposición: la hipermasculinidad –como una respuesta inducida por el patrón colonial de poder– es un producto de la manipulación del legado simbólico y material del género que mantiene dominados y sobreexplotados a mujeres y hombres pobres y no blancos.

Pero el fútbol no es solo un ejemplo o reflejo. Es parte de la existencia social que ha alcanzado inmensa importancia en la vida de miles de millones de personas, la gran mayoría hombres, pero también mujeres. Por ser un ambiente principalmente masculino, carga con valores asociados a la competitividad y a la violencia, los cuales vienen exacerbándose en los últimos años por la expansión mediática y las ganancias que a su alrededor se generan. Sin embargo, el fútbol no puede dejar de ser producto del sentido estético, de la lógica cooperativa y comunitaria, y de dimensiones afectivas y placenteras de todas las personas que lo practicamos, lo asistimos o lo pensamos. Por lo tanto, es un campo de reactualización de nuestras vidas en su sentido más amplio, abierto así a conflictos y a nuevos horizontes de sentido.

De esta forma, el fútbol es un campo de importancia para la lucha contra el patrón de poder capitalista/colonial/patriarcal/moderno/eurocentrado. Aunque el debate no haya tomado proporciones ampliadas, hay muchas personas movilizadas en torno a diversos temas cruciales en Brasil y en el resto del mundo. Por mencionar algunas iniciativas, se pueden recordar trabajos de formación de jugadores (y jugadoras) con perspectivas no competitivas y anti-patriarcales, grupos de aficionados(as) que fiscalizan la gestión y denuncian la corrupción de clubes y federaciones, clubes de fútbol que promueven una gestión democrática y una competitividad no violenta, grupos que trabajan temáticas cruciales como el machismo, el racismo o la violencia en el deporte o quienes buscan resistir a los avances estratégicos y físicos del deporte a favor de la creatividad de las y los futbolistas.

De esa forma, se trata de articular y sistematizar reflexiones que ya están en curso y que permitirán a las personas luchar por este fútbol que es suyo y que se mueve gracias a ellas, pero del cual han perdido gran parte del control. Cualquier semejanza con las luchas culturales o con cualquier otra no es ninguna coincidencia.

BIBLIOGRAFÍA

ANZALDÚA, Gloria. 2005. "La conciencia de la mestiza / rumo a uma nova consciencia". *Estudios Feministas*. Vol. 13(3) Florianópolis. Sept./Dec. 2005. Disponible en http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2005000300015&lng=en&nrm=iso (12 de agosto de 2007)

ARIÈS, Philippe. 1987 *El niño y la vida familiar en el antiguo régimen*. Madrid. Taurus Ediciones.

ASSIS-CLÍMACO, Danilo. 2004. "Ídolos negros porque negros. Ritmo y Poesía contra el racismo y la miseria social de Brasil". *Revista Dedo Crítico*. Año X, N° 10. Lima. Dedo Crítico Ediciones. Disponible en: http://www.inventandopolvora.org/hip-hop_en_Brasil/rap.doc (12 de diciembre de 2010)

BADINTER, Elizabeth. 1985. *Um amor conquistado: o mito do amor materno*. Rio de Janeiro. Nova Fronteira.

CIUDADANÍA SEXUAL. 2004. Boletín. Electrónico del Proyecto Sexualidades, Salud y Derechos Humanos en América Latina. Año 2, n°11, 2004. . Disponible en Consulta: 28 de abril, 2012: <http://www.ciudadaniasexual.org/boletin/b11/articulos.htm>. (28 de abril de 2012)

COLABORADORES DE WIKIPEDIA. "Bruno Fernandes de Souza". *Wikipédia, a enciclopédia livre*, Disponible en: http://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Bruno_Fernandes_de_Souza&oldid=29362418 (22 de abril de 2012).

COLABORADORES DE WIKIPEDIA. "Caso Eliza Samudio", *Wikipédia, a enciclopédia livre*. Disponible en: http://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Caso_Eliza_Samudio&oldid=29725224 (30 de abril de 2012)

COLABORADORES DE WIKIPEDIA. "Santiago Acasiete", *Wikipedia, La enciclopedia libre*. Disponible en: http://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Santiago_Acasiete&oldid=55572309 (1 de mayo de 2012)

DAVIS, Angela. 2005. *Mujeres, raza y clase*. Madrid. Akal.

DAVIS, Angela. 2009. *A democracia da abolição: para além do império das prisões e da tortura*. Rio de Janeiro. DIFEL.

ECHEVERRÍA, Bolívar. 2001. *Definición de la cultura*. México. Ítaca.

FARIA, Eric y Eduardo PEIXOTO. 15 de abril de 2010. Derrota do Fla teve briga no vestiário: capitão Bruno agride o meia Petkovic. *Globo Esporte*, 15 de abril de 2010. Disponible en <http://globoesporte.globo.com/Esportes/Noticias/Times/Flamengo/0,,MUL1571165-9865,00-DERROTA+DO+FLA+TEVE+BRIGA+NO+VESTIARIO+CAPITAO+BRUNO+AGRIDE+O+MEIA+PETKOVIC.html> (20 de marzo de 2012)

GASPAR, Malu et al. 2010. "O suspeito número 1". *Revista Veja*.

GAUTIER, Arlette. 2005. "Mujeres y colonialismo". En: Ferro, Marc (dir.) *El libro negro del colonialismo. Siglos XVI al XXI: Del exterminio al arrepentimiento*. Madrid. La esfera de los libros.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. 1995. "Patologia social do branco brasileiro" [1953]. En: Guerreiro Ramos, A. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro. Editora UFRJ. pp. 215-240.

HOOKS, Bell. 2004. *We Real Cool: Black Men and Masculinity*. Routledge. New York.

MARÁ, Márcio. 14 de enero de 2011. *Romário e Ronaldinho: operações ousadas com cifras bem diferentes*. *Globo Esporte*. Disponible en: <http://globoesporte.globo.com/futebol/times/flamengo/noti->

cia/2011/01/romario-e-ronaldinho-operacoes-ousadas-com-cifras-bem-diferentes.htm (13 de febrero de 2012)

NASCIMENTO, Beatriz. 2007. "Por uma história do homem negro". En Ratts, Alex. *Eu sou atlântica. Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paul.: Instituto Kuanza, Imprensa Oficial.

OLAVARRÍA, José. 2001. *Y todos querían ser (buenos) padres. Varones de Santiago de Chile en Conflicto*. Santiago de Chile. FLACSO-Chile.

OLIVEIRA, Mariana. 23 de julio de 2010. "Juízes divergem sobre Lei Maria da Penha e defendem mudança no texto". G1. Disponible em: <http://g1.globo.com/brasil/noticia/2010/07/juizes-divergem-sobre-lei-maria-da-penha-e-defendem-mudanca-no-texto.html> (21 de febrero de 2012)

OLIVERA, Inés. *Diferencias entre hombres y mujeres en relación a la organización familiar y las oportunidades educativas en la familia campesina de Chaquira: el caso de un caserío de la costa piurana*. Lima: Tesis de Licenciatura PUCP, 2005.

QUIJANO, Aníbal. "Los usos de la democracia burguesa". *Sociedad y Política*, No. 10, Lima, 1980.

QUIJANO, Aníbal. 1992. "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad". *Perú indígena*, Vol.13, No. 29. Lima. pp. 11-20

QUIJANO, Aníbal. 1997. "Estado-Nación, Ciudadanía y Democracia en cuestión". En Helena Gonzáles y Heidulf Schmidt (comps). *Democracia Para Una Nueva Sociedad*. Caracas. Nueva Sociedad.

QUIJANO, Aníbal. 2000a. "Colonialidad del poder y clasificación social". *Journal of world-systems research. Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein*. Partee I., vi, 2, summer/fall.

QUIJANO, Aníbal. 2000b. "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina". En: Lander Edgardo (comp.) *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. CLACSOUNESCO. Disponible en: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Anibal%20Quijano.pdf> (10 de diciembre de 2008)

Redação. 31 de mayo de 2010. Jornal publica foto do jogador Adriano com metralhadora. Correio da Bahita, Disponible en: <http://www.correio24horas.com.br/noticias/detalhes/detalhes-1/artigo/jornal-publica-foto-de-adriano-com-metralhadora/> (28 de abril de 2012)

RUBIN, Gayle. 1993. "Tráfico de mujeres. Notas sobre la 'economía política' del sexo". *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*. Nº. 30.

SCOTT, Joan. 1993. "La mujer trabajadora en el siglo XIX". En: DUBY, Georges y Michelle Perrot. *Historia de las mujeres. Vol. 4. El siglo XIX*. Bogotá. Santillana.

SECRETARIA DE POLÍTICA PARA AS MULHERES. 14 de julio de 2010. *Nota à imprensa: caso Eliza Samudio*, Disponible en: http://www.sepm.gov.br/noticias/ultimas_noticias/2010/07/nota-a-imprensa-caso-eliza-samudio/?searchterm=aborto (11 de enero de 2012)

SEDGWICK, Eve. 1985. *Between men: English literature and male homosocial desire*. New York. Columbia University Press.

SEGATO, Rita. 2003a. "El género en la antropología y más allá de ella". En: Segato, R. *Las Estructuras Elementales de la Violencia*. Buenos Aires. Universidad Nacional de Quilmes / Prometeo 3010.

SEGATO, Rita. 2003.b. "La estructura de género y el mandato de violación". En Segato, R. *Las Estructuras Elementales de la Violencia*. Buenos Aires. Universidad Nacional de Quilmes / Prometeo 3010.

SEGATO, Rita. 2003.c. "La invención de la naturaleza: familia, sexo y género en la tradición religiosa afrobrasileña". En: Segato, R. *Las Estructuras Elementales de la Violencia*. Buenos Aires. Universidad Nacional de Quilmes / Prometeo 3010.

SEGATO, Rita. 2006. Cotas: por que reagimos? *Brasil Revista Da USP*, vol.1 número 68. Disponible en: <http://www.usp.br/revistausp/68/07-rita-laura.pdf> (28 de abril de 2012)

SEGATO, Rita. 2010. "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial". En Quijano, Aníbal y Mejía Navarrete, Julio. *La Cuestión Descolonial*. Lima. Universidad Ricardo Palma - Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder.

SILVA, Andréa. 12 de marzo de 2012. “Para acusação, confissão de Macarrão não livra o goleiro Bruno”. *Revista Veja*. Disponible en: <http://veja.abril.com.br/noticia/brasil/para-acusacao-confissao-de-macarrao-nao-livra-o-goleiro-bruno> (28 de abril de 2012).

SOARES, Ronaldo. *O barraco armado pelo Imperador*. Revista Veja. Edição 2156, 17 de marzo de 2010.

VIEIRA SANTOS, Luis Marcelo Videro. 2002. *A evolução da gestão no futebol brasileiro*. São Paulo: Dissertação apresentada ao Curso de Pós-graduação em administração Pública e Governo da FGB/EAESP.

WALLACE, Michelle. 1999. *Black macho and the myth of the superwoman*. New York. Verso.

WELZER-LANG, Daniel. 2004. *Les hommes aussi changent*. Paris. Payot.

WIEGMAN, Robyn. 1998. *Negotiating the masculine: Configurations of race and gender in American culture*. Washington. University of Washington. Proquest Dissertations And Theses.

Vídeos:

Eliza Samudio em entrevista para o jornal extra em 2009 se diz ameaçada por Bruno do Flamengo. Disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=RLUQ-tfNCzY> (17 de febrero de 2012)

FANTÁSTICO: Festas e orgias dos jogadores de futebol (11/07/10). Disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=Fs4d8vW5UiI> (17 de febrero de 2012)

História de vida do goleiro Bruno (Fantástico 11/07). Disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=ekKz8GD9wW8&feature=related> (17 de febrero de 2012)

Vida de Bruno marcada por abandono dos pais e infância pobre. Disponible en: http://www.youtube.com/watch?v=rVPc_tIXTPk&feature=related (17 de febrero de 2012)

LA PROHIBICIÓN DE LAS DROGAS: UN CASO DE COLONIALIDAD DEL PODER

FERNANDO M. LYNCH ¹

RESUMEN

Este artículo propone una lectura antropológica de la prohibición legal de las drogas en términos de la noción de “colonialidad del poder”. Según la formulación de Quijano, se trata de un elemento constitutivo del patrón de poder capitalista basado en la imposición de una clasificación étnica de la población mundial. En primer lugar, se observa que el surgimiento histórico de la política de drogas ha sido solidario con una descalificación etnocéntrica de sustancias y conductas de procedencia extranjera a la sociedad occidental. En segundo lugar, se hace notar que, patrocinada e impulsada desde los EE.UU. al resto de los países del mundo, la vigencia de dicha política a lo largo de casi un siglo expresa una situación de corte neocolonialista. Se plantea en suma que, en tanto la política de drogas conjuga tanto una valoración eurocéntrica como una modalidad de dominación colonial, constituye un caso singular de la colonialidad del poder.

PALABRAS CLAVE: drogas, política, etnicidad, colonialidad, poder

[1] Licenciado en Ciencias Antropológicas. Sección de Etnología, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Correo: fernlync@yahoo.com.ar

Fecha de recepción: febrero 2012. Fecha de aceptación: abril 2012.

ABSTRACT

This paper proposes an anthropological reading of the legal prohibition of drugs using the notion of “coloniality of power”. According to Quijano’s formulation, it is a constituent element of the capitalist pattern of power, based on the imposition of an ethnic classification of the world population. In the first place, we observe that the historical apparition of drug policy has been supportive with an ethnocentric disqualification of substances and behaviours of foreign origin to Western society. In second place, we remark that, as it is sponsored and promoted from the US to the rest of the world, the validity of such a policy throughout nearly a century expresses a neo-colonialist situation. We argue in sum that, insofar as the drug policy combines both an Eurocentric appraisal and a method of colonial domination, it constitutes a particular case of coloniality of power.

KEY WORDS: drugs, politics, ethnicity, colonialism, power

Las drogas forman parte ahora de nuestra cultura. *De la misma manera que hay buena y mala música, hay buenas y malas drogas y, por lo tanto, así como no podemos decir que estamos ‘en contra’ de la música, no podemos decir que estamos ‘en contra’ de las drogas.*

Michael Foucault

El tema debe ser debatido, porque mientras Latinoamérica pone los muertos, Estados Unidos impone sus estrategias.

Otto Pérez Molina

INTRODUCCIÓN

Inmersos ya en el tercer milenio, si bien no dejan de sucederse innumerables cambios de manera incesante, determinadas problemáticas parecerían estar de algún modo suspendidas en el tiempo. No por supuesto porque puedan ser consideradas ahistóricas –salvo desde el punto de vista de su eventual “naturalización”, forma moderna de esencializar ciertas prácticas sociales-, sino porque en más de una ocasión el tratamiento dirigido hacia dichas cuestiones se ha mantenido anclado en nociones ciertamente perimidas –decimonónicas algunas-, las que han demostrado cabalmente su falta de adecuación y en consecuencia de eficacia en cuanto a las soluciones concretas promovidas al respecto. De allí la imperiosidad de buscar replantear la discusión sobre tales problemáticas recurriendo a nuevas perspectivas y a nuevos conceptos que, a través de una definida articulación de las instancias en juego –políticas, económicas, jurídicas, éticas, etcétera-, de lugar a nuevas intelecciones –y posibles nuevas aproximaciones- respecto a una eventual mejor comprensión de las mismas. Nos referimos en este caso específico a la en principio desconcertante problemática de las drogas, la cual, en lo que hace tanto a la emergencia de la prohibición como a su difusión internacional –no menos que a su mantenimiento efectivo pese a la creciente evidencia de generar más problemas que soluciones-, intentaremos abordar en esta ocasión en la perspectiva del cruce de sus implicancias étnicas y coloniales.

Consignemos en principio que desde hace prácticamente un siglo se viene implementando en todo el mundo una política de drogas que, en lo que hace a sus objetivos declarados –erradicación completa de la producción, tráfico y consumo de sustancias psicoactivas–, como lo reconocen abiertamente muchos de los partidarios de esta virtual “cruzada”, se ha revelado un notorio *fracaso*. Por otro lado tampoco quedan dudas acerca de las consecuencias sociales negativas que la política de drogas ha conllevado desde su implantación: surgimiento de la nueva e inaudita modalidad de crimen organizado, desobediencia de la ley por una significativa proporción de la sociedad, superpoblación carcelaria, discriminación social de los detenidos, abusos de los representantes de las fuerzas del orden –cuando no participación en dicho crimen–, falta de aplicación de la ley por gran parte de los magistrados, tratamientos terapéuticos de carácter obligatorio con escasos resultados positivos; en fin, propagación de una suerte de “epidemia” que amenaza a toda la población –lo que ha justificado nada menos que una absurda “guerra contra las drogas”, sobre cuyo desenlace crecientes voces concedoras del tema expresan la imposibilidad práctica de alcanzar algún tipo de “victoria”–.²

El interrogante en cuestión es, ¿por qué ante la evidencia del mentado fracaso de la política de drogas, más allá de innumerables discusiones sobre eventuales reformas aquí y allá que no afectan la cuestión de fondo, las autoridades respectivas no consideran la posibilidad de solucionar el problema de raíz? Solución que, de acuerdo a los principios de igualdad y libertad inherentes a nuestro régimen democrático, como es cada vez más señalado por diversos estudiosos del tema, consistiría en la lisa y llana legalización de las drogas. Pues bien, pensamos que existe un conjunto de motivos que conspiran en contra de semejante decisión, los cuales, sustentados en una singular concepción antropológica de lo que se considera un ser humano “normal” –normalidad netamente eurocéntrica–, conjugan determinadas apreciaciones de raigambre distintivamente étnica con específicos intereses políticos y económicos instituidos históricamente en función de la dominación colonial –cuyas tendencias netamente discriminatorias, tanto etnocidas como colonizantes, se proyectan al dominio específicamente social. De allí que, en torno a lo que hace a nuestro objeto, la vigencia de la política de drogas, entendemos que la misma se sostiene merced a la alianza tejida a nivel mundial entre la dominación política a nivel estatal –intranacional– y la explotación económica a nivel capitalista –internacional, o quizás mejor transnacional–.

CLASIFICACIÓN ÉTNICA Y DOMINACIÓN SOCIAL: LA COLONIALIDAD DEL PODER

Un concepto que permite precisamente articular las dimensiones política y económica que atraviesan la problemática de las drogas es el de *colonialidad del poder* propuesto por Quijano (1997, 2000a, 2000b). Argumenta este autor que ha sido sobre la base de la conquista de América que se fue gestando un nuevo patrón de poder mundial consustancial al capitalismo emergente; el cual, conformado a través de las relaciones coloniales que desde entonces se fueron consolidando, se ha constituido sobre *la clasificación social de la población mundial en términos raciales* –o quizá mejor *étnicos* según su elaboración antropológica–. Advierte Quijano (2000b: 201) que si bien esta construcción mental etnocéntrica expresa la experiencia básica de la dominación colonial –cuya racionalidad específica es por lo tanto netamente eurocéntrica–, su vigencia ha logrado trascender la matriz colonialista de la que ha surgido, por lo que propone considerarla un elemento de colonialidad. Se trata de *un elemento constitutivo del pa-*

[2] Formulaciones expresas de este fracaso pueden verse en De Rementería 2009 y en Tenorio Tagle 2010. Discusiones críticas de la política vigente pueden verse en Roncoroni 2001, Barriuso 2003, Henman 2003 y AA.VV. 2003. En el mismo sentido se han pronunciado al respecto autores tan dispares como Noam Chomski, Thomas Szasz, Gabriel García Márquez, Fernando Savater, entre muchos otros. Por otra parte, el tema de la legalización de las drogas ha dejado de ser una cuestión puramente académica y de activismo, puesto que ha llegado también a ser objeto de discusión en los más altos foros internacionales, como lo ilustra la última Cumbre de las Américas celebrada a principios de abril de 2012 en Barranquilla de Indias, Colombia. En consonancia con lo expresado el año pasado por el presidente anfitrión, Juan Manuel Santos, acerca de la eventualidad de la legalización de la marihuana, el presidente de Guatemala, Otto Pérez Molina, ha propuesto concretamente despenalizar y regularizar el mercado de drogas. Nuestro país, sin ir tan lejos, si bien alentaría el debate para salirse de la actual estrategia de total prohibicionismo encabezada por EE.UU., se limitaría a la despenalización de la tenencia de drogas para el consumo personal.

trón de poder capitalista, cuya principal característica consiste en estar sustentado en una clasificación racial/étnica de la población mundial, la que viene a ser la piedra angular de dicho patrón de poder –el cual opera pues sobre los diversos ámbitos, tanto materiales como subjetivos, de la existencia social cotidiana–.

De acuerdo a Quijano (2000a: 367) es preciso dejar de lado la eurocéntrica teoría de las clases sociales y reemplazarla por una teoría histórica de la clasificación social, teoría que de cuenta de los procesos de largo plazo en los cuales las personas disputan por el control de los ámbitos de la existencia. Para lo cual es menester estar atentos a los patrones de distribución del poder centrado en relaciones de explotación/dominación/conflicto. Esta clasificación social se refiere a los lugares y a los roles de las gentes por el control de su trabajo, de sus recursos y productos, así como de *su subjetividad y sus recursos* (ante todo el imaginario y su conocimiento). Sostiene este autor que a lo largo de este proceso de dominación comenzado hace varios siglos se han reprimido tanto como se pudieron las formas de producción de conocimiento de los colonizados, sus patrones de elaboración de sentidos y de expresión de subjetividad; en suma, su universo simbólico. Lo cual ha llevado a una *colonización de las perspectivas cognitivas*, es decir, de los modos de dar sentido a los resultados de las experiencias materiales e imaginarias, así como del entramado de las relaciones intersubjetivas (Quijano 2000b: 209-210).

Subraya Quijano que las relaciones intersubjetivas correspondientes, en las que se han ido fundiendo las experiencias del colonialismo y la colonialidad con los imperativos del capitalismo, han sido configuradas bajo los términos de una hegemonía eurocentrada. Según este análisis, la categoría de “raza” –que no es según este autor otra cosa que una elaboración de las relaciones de dominación–, es a su vez el *fundamento de nuevas identidades* geo-culturales y de sus relaciones de poder en el mundo. En tal sentido ha llegado a ser “el trasfondo de la producción de las nuevas relaciones intersubjetivas de dominación y de una perspectiva de conocimiento mundialmente impuesta como la única racional” (Quijano 2000a: 374). Así pues, la “racialización” de las relaciones de poder entre las nuevas identidades sociales ha sido el sustento y la referencia legitimante básica del carácter eurocentrado del patrón de poder, en cuanto a sus efectos materiales como subjetivos.

Destacando el lugar central de la “corporeidad” en el que se juegan en última instancia las relaciones de poder, señala Quijano que las luchas contra la explotación y la dominación implican actualmente la lucha por la destrucción de la colonialidad en tanto eje articulador del patrón de poder capitalista. Lo cual lleva a pensar, a repensar incluso, formas específicas para la liberación de la “corporeidad”, esto es, para la liberación de las gentes, individual y socialmente, de todo poder. Fin cuyo medio no puede ser otro que la “socialización radical del poder”; lo que significa, según sus palabras, “devolver a las gentes mismas, de modo directo e inmediato, el control de las instancias básicas de su existencia social” (Quijano 2000a: 380). Precisamente en tal sentido se expresa Romaní en su formulación crítica del “problema de la droga”, donde propone que una mejor política al respecto consistiría en posibilitar al máximo la asunción de los conflictos vinculados a las drogas por los propios interesados, cosa que sólo se puede hacer si los mismos no se plantean como algo externo, algo por completo ajeno que sólo puede ser abordado adecuadamente por los “expertos” del caso (Romaní 1999: 132).³

Quijano nos advierte que cuando miramos a nuestro espejo eurocéntrico la imagen que vemos es parcial y está distorsionada. Ello se debe a que todos, de manera advertida o no, hemos sido conducidos a aceptar semejante imagen como propia. Y en consecuencia “seguimos siendo lo que no somos”, por lo que “no podemos identificar nuestros verdaderos problemas, mucho menos resolverlos, a no ser de una manera parcial y distorsionada” (Quijano 2000b: 225-226). Pensamos que ello es particularmente aplicable a nuestro objeto de estudio, constituyendo la cuestión de las drogas uno de nuestros verdaderos problemas que, en lo que hace a la mayor parte de las autoridades –políticas, académicas e intelectuales en general–, estimamos que no ha sido hasta el momento identificado como tal. Problema cuya solución, de acuerdo a la formulación de Quijano, no consiste sino en la devolución a las mismas personas del (auto) control sobre una instancia tan básica de su existencia social como lo es lo

[3] Reconociendo su propio punto de vista del “no-especialista” en el tema de la droga, Derrida (1997: 33) llama la atención acerca del carácter problemático de los mismos criterios de competencia profesional al respecto (llegando incluso a considerar la toxicomanía como “algo distinto de un dominio delimitable”).

concerniente a la afectación de su propio cuerpo y su propia mente por medio del consumo de drogas psicoactivas.

LA ANIQUILACIÓN DE LO EXTRAÑO: ETNOCIDIO

De acuerdo al contexto histórico de su constitución a principios del siglo XX en Norteamérica, se ha observado que los fundamentos filosófico-antropológicos de la política de drogas son solidarios de una actitud valorativa netamente *etnocéntrica*. En efecto, según los lineamientos de una concepción evolucionista clásica, se presupone que la indudable superioridad de la sociedad occidental ha justificado imponer determinados códigos de conducta a otras poblaciones, descalificando como viciosos ciertos hábitos de las mismas que no se condecirían con la celebrada eficiencia -ni con la pretendida “decencia”- de una forma de vida propiamente civilizada.⁴

La notable obra dedicada a la historia de las drogas desplegada por Escohotado (1994a, 1994b, 1997a) ha puesto de relieve cómo la política prohibicionista, propulsada por predicadores protestantes puritanos que condenaban todas aquellas prácticas foráneas consideradas nocivas, se impulsó discriminando el opio asociado a los chinos -con su efecto contrario a la productividad-, la marihuana a los latinos -con su tendencia a la relajación, que no a la trasgresión- y la cocaína a los negros -con su impacto en el desenfreno sexual.⁵ Anteriormente, tal como ha dado en documentar a su vez Ott (1995), en consonancia con los dictámenes del Santo Oficio, los hongos, cactus, semillas, lianas y otros vegetales consumidos por los shamanes de los pueblos aborígenes habían sido perseguidos por ser considerados productos diabólicos.

En lo que considera la configuración del “problema de la droga”, Romaní (1999) advierte que un hito fundamental lo ha constituido la Guerra del Opio del siglo XIX.⁶ A partir de allí el prohibicionismo se habría instituido a través de la conjunción de factores económicos y políticos asociados con la propagación de ideales puritanos, ideales que llegaron a tener una gran influencia en las autoridades gubernamentales. Se inicia entonces la “lucha contra la droga”, concretada en la Conferencia de Shanghai (1909) y en los Tratados de la Haya (1912, 1914), base de los de Versalles (1919) y Ginebra (1920). De modo paralelo, afirma Romaní, se orienta la construcción del ideal de una “gran nación americana”, como lo ilustra el modelo del WASP (blanco, anglosajón, protestante), donde las drogas vinieron a ocupar el lugar de un chivo expiatorio (Romaní 1999: 46-47).⁷ El cual, según observara Escohotado, fue asociado con minorías extranjeras -como lo fue el alcohol con los irlandeses-. Destaca Romaní que los “empresarios morales” que propulsaron esta política, en tanto se consideraban los portavoces del progreso civilizatorio, que debía extenderse a toda la humanidad -por su propio bien, incluso por su misma salvación-, tenían como principal objetivo ‘liberar al individuo de su esclavitud’, no permitir que tuviera el mínimo contacto con la droga (Romaní 1999: 48) . Ello habría llevado a que, tal como indicaran Gamella y Martín:

Entre los norteamericanos venció la convicción de que un santo horror a la ‘droga’ protegía mejor a la colectividad, siendo por lo tanto conveniente para la salud pública promoverlo, aunque tal horror se fundamentase en verdades a medias, en la ignorancia de

[4] Hemos desarrollado este punto en los términos de un “sustrato étnico de la política de drogas” en Lynch 2008. En aras a la claridad de la presente exposición en lo que sigue retomaremos algunas de las formulaciones allí vertidas.

[5] En su obra dedicada a los orígenes de la prohibición de las drogas, Musto (1987) también la vincula a su uso por parte de ciertas minorías poblacionales.

[6] En su estudio sobre el monopolio español del comercio de opio en Filipinas (1844-1898), Gamella y Martín (1992) analizan, en el contexto del desarrollo de la economía colonial del siglo XIX, los cambios que fue imponiendo la administración norteamericana sobre el uso de opiáceos.

[7] Hemos formulado una consideración expresa de la prohibición de las drogas en el contexto ritual que ofrece el mecanismo de la víctima propiciatoria en Lynch 2002.

hechos notorios, en la ritualización del error y, en el caso de los chinos y el opio [así como de aborígenes, latinos, negros y otros] de una opinión pública dominada por el etnocentrismo y el racismo (Gamella y Martín, 1992: 53).

Si bien paulatinamente los discursos que declaman la lucha contra la droga van adquiriendo mayor apoyatura científica de base sanitarista, observa sin embargo Romaní que se trata de una científicidad positivista que no produce ninguna ruptura epistemológica con el sentido común dominante sobre el tema en cuestión –ni se plantea ningún problema metodológico por trabajar con poblaciones cautivas o temas estigmatizados-.⁸ Se trata de un discurso pretendidamente “objetivo” que se limita a enunciar su incuestionable “verdad” sobre el tema de la “droga”. En tanto responde a un modelo de transmisión de moralidad, este discurso entiende el consumo de droga como una transgresión radical, un pecado contaminante que amenaza al tejido social en lo más íntimo.

Por su parte, en base a su investigación –desarrollada en varios lugares del mundo– acerca de los argumentos que las autoridades respectivas esgrimen sobre las razones que sustentan la prohibición de ciertas drogas, Sorman (1993) concluye que el problema de la drogadicción es inseparable del de la inmigración: se trata de la cuestión de la malignidad extranjera. Más allá de las efectivas distinciones políticas de los regímenes observados, ubicados tanto a la derecha como a la izquierda del espectro ideológico, el motivo fundamental de discriminación es el mismo: la droga es maligna porque viene de afuera, encarna la diferencia étnica que, según el común temor a los otros, es potencialmente peligrosa. Advierte este autor incluso que la prohibición de las drogas se ha constituido de hecho en una problemática que ha ayudado a reintegrar a los países de la ex Unión Soviética y la propia China al concierto internacional. En última instancia, señala Sorman, lo que subyace a esta cruzada etnofarmacológica es un intento de *recolonización* de parte de los países centrales, el que es sintetizable en términos de un enfrentamiento entre el Norte y el Sur, entre la vida ya por completo civilizada y aquella que aun mantiene ciertos resabios de barbarie, siendo precisamente allí en determinados centros de poder del Norte donde se dictamina lo que está permitido o no en todo el mundo (Sorman, 1993: 309-310).

Podemos afirmar entonces que la política de drogas viene a poner de manifiesto una inclinación antropológica universal como lo es el etnocentrismo –en este caso propiamente occidental, o bien eurocentrista-. Su singularidad reside en el temor –en gran medida irracional– que sentimos ante lo extranjero, lo extraño, que se materializa aquí en una singular modalidad de discriminación social, y, en lo que a intromisión individual se refiere, ante una experiencia de extrañamiento personal. La experiencia de alteridad psíquica/exótica es así objeto de una descalificación social paralela al prejuicio etnocéntrico que nos lleva a pensar que lo propio es por principio superior a lo ajeno. En última instancia, pues, nos encontramos en este caso con un tipo extraordinario de “guerra”, cuyas consecuencias efectivas, sustentadas en las premisas de raigambre cultural/colonial referidas (en la medida en que tienden a la eliminación absoluta de prácticas propias de gran cantidad de personas y grupos sociales que, supuestamente, no se corresponden con el modelo oficial de vida occidental y cristiano, al menos en lo concerniente a los orígenes de la política de rigor), conllevan en consonancia una sobrecarga propiamente *etnocida*.

El etnocidio es una modalidad singular de violencia simbólica donde el daño no se produce sobre los cuerpos –al menos no directamente–, sino sobre la *espíritu*: se aniquila la cultura. Advierte Clastres que el etnocidio comparte con el genocidio una visión *negativa* del Otro, concebido pues como una diferencia perniciosa. Pero mientras la actitud genocida del Otro es de absoluta negación, por cuanto no cabe más que su exterminio, el etnocida admite la relatividad del mal en la diferencia: si bien los otros son malos, cabe *mejorarlos*, obligándolos a transformarse hasta hacerse *idénticos* –si es posible– al modelo que les propone –o bien impone–. Genocidio y etnocidio son en ese sentido las formas perversas del pesimismo y el optimismo (Clastres, 1981: 57). Observa Clastres que los practicantes por antonomasia del etnocidio son los misioneros –atacantes del alma de los pueblos–. Se trata pues de la expresión religiosa de la jerarquía cultural presidida por la civilización occidental. En su intrínseca “bondad”, esta negación es en el fondo positiva, puesto que quiere suprimir lo inferior en cuanto tal para elevarlo a

[8] Es pertinente al respecto el trabajo de Peset (1983) sobre las relaciones entre ciencia y marginación inherentes a las clasificaciones supuestamente objetivas de la otredad, en especial la de los negros, los locos y los criminales.

un nivel superior. Que en cuanto se trata del nivel de la propia sociedad, no manifiesta otra cosa que la tendencia a medir las diferencias con la vara de la propia cultura, esto es, de etnocentrismo.

Clastres señala que si bien todas las sociedades son etnocéntricas, sólo las que se han constituido en términos de formaciones estatales son etnocidas –ejerciendo pues la voluntad de reducir la diferencia y la alteridad al sentido de lo idéntico y de lo unitario- (Clastres, 1981: 59-60). Empero, constatando que no es posible poner en el mismo plano los Estados bárbaros (Incas, Egipto, despotismos orientales) y los Estados civilizados, se interroga este autor sobre la cualidad de la sociedad occidental que la hace enormemente más etnocida que cualquier otra forma de sociedad, y sostiene que no es otro que su régimen de producción económico, “justamente espacio de lo ilimitado, espacio sin lugares en cuanto que es negación constante de los límites, espacio infinito de una permanente huida hacia delante” (Clastres, 1981: 63). De allí que todo, sean sociedades, individuos, mares, bosques, subsuelo, todo es útil y debe ser utilizado, debe ser productivo. En este sentido, en cuanto asimilación de las diferencias significativas -uniformización de los valores-, *el etnocidio es una consecuencia inevitable de la economía capitalista*. De ahí a su vez la intolerancia frente aquellas sociedades cuya falta de explotación de determinados recursos es vista como un derroche –así como frente a la producción, circulación y consumo de ciertos bienes que se supone incidirían negativamente en la capacidad productiva de los sujetos-.

En su documentada obra –elaborada desde el ámbito jurídico- sobre la relación entre la política de drogas y la definición de enfermedad, Hügel ha puesto de manifiesto tanto esta mentada tendencia etnocida, como las nocivas consecuencias sociales que dicha política trae aparejadas. De acuerdo al contexto histórico-social de pluralización cultural y destradicionalización propio del Siglo XX, Hügel pone de relieve el hecho antropológico del surgimiento de una notable diferenciación de estilos de vida, una gran variedad de subculturas. Interpreta al respecto que así como las prohibiciones de mate, té o café del Siglo XVII conformaban una estrategia defensiva del feudalismo contra la dinámica emergente de la burguesía, la prohibición de ciertas sustancias puede verse como la *estrategia defensiva de la racionalidad y la autodisciplina burguesas*. De allí que, ante los imperativos del orden legal general, la situación de los consumidores pase a un segundo plano, justificándose su represión y castigo (Hügel, 1997: 6-10).

Argumenta Hügel que, más allá del eventual progreso dado en el pasaje de la criminalización a la medicalización del problema drogas, con esta última aumenta el control social, el que además se expande a otras instituciones con margen de influencia para la profesión médica.⁹ De allí que, aunque esta forma de control social pueda parecer más humana que la obtenida mediante el modelo de la criminalización, también es a su vez más insidiosa e incisiva, puesto que con la patologización del consumo de drogas se reduce notablemente la visión sobre estilos de vida e inclinaciones individuales, negándose los desarrollos que pueden llevar a un consumo controlado, situaciones por ende mal interpretadas y estigmatizadas. Se infantiliza a los consumidores, basándose los esfuerzos terapéuticos en estrategias de capacitación. Se usan los conceptos de refamiliarización y resocialización, dando a entender que el sujeto tiene que empezar de nuevo para ser socialmente aceptable. No se requiere que su conducta sea autónoma, sino sólo que se abstenga de la droga. Así pues, definido como enfermo, se lo trata como tal; de ahí que esta última medida no es en verdad una sustitución de la otra, sino el *doble castigo* por el mismo hecho (Hügel, 1997: 63-65).¹⁰

Una ilustración etnográfica de estas consecuencias negativas nos lo ofrece el trabajo de Henman sobre la política del estado brasilero respecto a la adopción de la marihuana por parte de la población aborigen Tenetehara de la región del Maraón. En función de su propia experiencia con estos indígenas, y en paralelo a la denuncia del empleo de tortura por parte de las fuerzas del orden involucradas, Henman pone de relieve el oscurantismo que caracteriza el discurso oficial desarrollado con el fin de combatir el problema de la droga, así como sus efectos desorientadores e incluso contraproducentes.

[9] En el mismo sentido se ha expresado Romani (1999: 39), al afirmar que el proceso de medicalización, respondiendo a un devenir histórico de larga duración, tiende a considerar cada vez más ámbitos de la vida personal y social en tanto objeto de preocupación, estudio, orientación y en definitiva control por parte de la corporación médica.

[10] Por nuestra parte hemos examinado el diagnóstico de “enfermedad” atribuido al mero consumo de sustancias psociactivas en Lynch 2007.

En tal sentido, por intermedio de la ridiculización e infantilización de los consumidores, no sólo se distorsiona la realidad de los efectos de alteración perceptiva de las drogas psicoactivas –de lo que no parece saberse gran cosa-, sino que, en lo que hace a su adopción por parte de los aborígenes, no dejan de proyectarse prejuicios etnocentristas, paternalistas y moralistas que ponen en evidencia su notable ignorancia sobre el hecho de que el consumo de estas sustancias está en última instancia sujeto a controles de orden cultural (Henman, 1986: 92)

Observa Henman (1986: 95) que las referencias a un empleo “ritual” y hasta “místico” de la *maconha*, según es predicado por parte de los funcionarios del caso, no hacen otra cosa que reafirmar los estereotipos arraigados en la población de un “indio inocente”, “cuasi infantil” –en contraposición a los violentos “viciosos” de las grandes urbes-; en efecto, si bien aparentarían cierta “tolerancia” al respecto, no muestra ningún respeto hacia el considerable entendimiento propio de los nativos de las propiedades de la marihuana. Los tenetehara declaran que para lo que más suelen recurrir a ella es para las tareas que requieren el uso de la fuerza, ya que fumarla les brinda mayor ánimo para trabajar. Destaca Henman (1986: 102-103) que esta planta no es usada ni en el shamanismo ni en los principales ritos de iniciación o pasaje propios de esta sociedad. Sí refiere su empleo en rondas nocturnas, advirtiendo que de “ceremonial” sólo tienen ciertas pautas de circulación de la sustancia.¹¹

A fin de alertar a la opinión pública, Henman (1986: 92) pone de manifiesto los “efectos frecuentemente infelices de las campañas contra el uso de drogas”, apuntando así a “demostrar que tales campañas –lejos de ser moralmente incuestionables- se inspiran en una clara voluntad etnocida de parte de nuestra civilización, que busca denigrar y suprimir aspectos considerados ‘indeseables’ en la cultura de los indígenas supervivientes del Brasil” –ahora justificada con el concurso cómplice de la “guerra a las drogas”-. Por supuesto advierte que no sólo los aborígenes sufren este tipo de interferencia, ya que un proceso similar es observable a propósito de las campañas contra el uso de drogas en muchos otros segmentos de la sociedad, especialmente en aquellos cuya apariencia y comportamiento difiere significativamente del que se considera aceptable para la mayoría de la población. En suma, al desarrollar semejante política discriminatoria, el estado brasilero no hace otra cosa que poner en evidencia el hecho de que, en el fondo, según postula Henman, la guerra a las drogas es una guerra etnocida.

LA DOMINACIÓN DE LO EXTRANJERO: COLONIALISMO

A esta altura de la historia de la humanidad el problema de las drogas es de alcance global. Pero ha sido sólo desde hace escasas décadas –a lo sumo un siglo si se consideran los orígenes de la prohibición- que la presencia de fármacos psicoactivos se ha constituido en un problema importante en el mundo entero. Estando inmersos en el proceso de globalización, sus implicancias son correlativas a la virtual imposición de un determinado ordenamiento internacional.¹² En tal sentido, si bien dentro de cada nación impera un cierto orden social –que responde a las normas pautadas en las constituciones respectivas-, en lo que hace al plano mundial reina básicamente la anarquía. En consecuencia no se trata de relaciones equitativas, puesto que, de acuerdo a los divergentes grados de poderío nacional, se entablan relaciones bilaterales y multilaterales que se atienen a las respectivas capacidades de influir sobre los demás estados. Para lograr que el interés propio prevalezca sobre el ajeno se realizan ciertas formas de presión, de índole sobre todo político-económicas. De allí que se hable de una “diplomacia disciplinaria” y de la “condicionalidad” de las relaciones internacionales.

[11] Otro uso distintivamente tenetehara de la marihuana –no compartido según Henman (1986: 105) por otros grupos aborígenes- es para favorecer la caza, puesto que se considera que el poder mágico de fumarla puede aprovecharse para “llamar” o “encantar” animales –en particular pájaros y roedores ávidos consumidores de sus semillas-. Asimismo otros animales son considerados presas más fáciles para quien haya fumado maconha, ya que la sensibilidad resultante le permite al cazador aproximarse a una menor distancia sin espantar al animal.

[12] Una consideración específica de las relaciones entre globalización, antiglobalización y las políticas de drogas de reducción de daños y riesgos, así como una propuesta sobre la normalización del cannabis desde una perspectiva global, pueden verse en Romaní 2005a y 2005b.

Respecto a lo acontecido a nivel internacional sobre la problemática de las drogas, Hulsman (1987) ha puesto de manifiesto cómo un grupo muy reducido de países (principalmente Estados Unidos y la ex Alemania Occidental) han fomentado y desarrollado, mediante convenios internacionales celebrados bajo sus influencias, un programa político múltiple cobijando al sistema prohibicionista como un vehículo de colonización.

Una ilustración, en este caso sociológica, de la tesis propuesta por Hulsman nos la ofrece el estudio desarrollado por Tokatlián (2000) sobre la relación entre narcotráfico y violencia en Colombia.¹³ Allí ha puesto en evidencia cómo los Estados Unidos vienen “influenciando” al resto de los países mediante instrumentos jurídicos –tanto internos como internacionales- y reuniones grupales y bilaterales que articulan su política –la de quien manda-. Con tales influencias sostiene este autor que han concretamente reformulado el colonialismo, en particular respecto de los países de la órbita latinoamericana. En tal sentido es paradigmático el instrumento de certificación, según el cual se evalúa el grado de colaboración de las diversas naciones a la política hegemónica estadounidense. Al respecto afirma Tokatlián:

Washington pretende, a través de la imposición internacional de su legislación antinarcóticos, disciplinar a los países productores/procesadores/traficantes de narcóticos. Independientemente del amplio abanico de opciones económicas y militares de sanción y retaliación que posee, EEUU dispone en su legislación antinarcóticos de un vasto instrumental para apremiar, chantajear y estrangular a los países que forman parte de la red del narcotráfico (Tokatlián, 2000: 229).

Esto a su vez se vincula con el cambio acaecido en cuanto al concepto de soberanía nacional. Mientras se definía antaño en términos absolutos de autonomía, dependencia, autarquía, en la actualidad se lo concibe en el sentido relativo de heteronomía, interdependencia, jerarquía. Lo cual también responde a un cambio en la política internacional respecto a la posibilidad de intervención, de injerencia arbitraria en asuntos ajenos, ya sea que afecten a intereses generales de humanidad o bien a intereses particulares (Tokatlián 2000: 272-74). Washington sostiene que, en tanto afectan a los intereses norteamericanos, las drogas son un problema de “seguridad nacional”; y en cuanto especialmente las drogas procedentes de Colombia producen un gran mal a la población estadounidense, propagando un vicio peligroso, no hay mejor solución que cortar de raíz: la erradicación de los cultivos –los colombianos, no los norteamericanos-. Correlativamente existe un grave déficit económico producto de la circulación monetaria ilegal y el lavado de dinero.

Consecuente con la declaración de guerra, se ha propuesto una solución militarista, que, en cuanto a resultados prácticos, no ha sido en realidad muy efectiva. No al menos en cuanto a los propósitos expresos de reducir la violencia social. Sí, argumenta Tokatlián, en cuanto a promover en suma medida el crimen organizado. De allí la situación dramática que vive la sociedad colombiana estos últimos tiempos (“tiempos violentos”, como los que actualmente vive la sociedad mexicana y gran parte de América Central). Si bien hace algunos años se llegó a propiciar un debate en torno a la legalización de las drogas, las presiones de Washington nunca permitieron que el mismo prosperara más allá de cierto punto. Sostiene al respecto Tokatlián, que es obvio que mientras existan bienes demandados por el público y que sin embargo estén prohibidos, existirán sin duda oportunidades y condiciones para que prosperen modalidades de criminalidad organizada. De donde infiere que:

[...] mientras se mantenga y refuerce el prohibicionismo de las drogas psicoactivas, se preservará e incrementará el poder del crimen organizado ligado a este producto. El prohibicionismo, por tanto, está en la raíz del fenómeno criminal y este hecho no puede pasar inadvertido ni ser tergiversado. De lo contrario se implantarán retóricas, se construirán imágenes y se diseñarán políticas que en nada aportarán a resolver de manera seria, responsable y decisiva el problema originario (Tokatlián, 2000: 58-59).

[13] Otros importantes estudios dedicados al paradigmático caso colombiano puede verse en Vargas Meza 1995 y 1999.

Que, en tanto se mantiene justificado el prohibicionismo, es de hecho lo que está sucediendo, puesto que toda política que se implementa, en tanto responde a las consignas dominantes de la solución final abstencionista, no deja de obedecer a los dictámenes puritanos hegemónicos. En otro orden de cosas, Tokatlián sostiene que si bien los placeres -o acaso mejor vicios- vinculados a diversos productos psicoactivos llegan a generar “enormes dificultades emocionales, psicológicas, morales y de salud en la ciudadanía, y por ello deberían ser objeto de atención fundamental de las políticas públicas”, no constituyen un problema de seguridad social o comunitaria, ni menos de “seguridad nacional” (Tokatlián, 2000: 76). Por el contrario, advierte que:

[...] es el prohibicionismo de una sustancia y no la sustancia misma el que motiva el escalamiento que la identifica como un asunto que exige un tratamiento más decisivo y contundente. Inicialmente, y antes de su prohibición expresa, las drogas psicoactivas -su consumo, procesamiento, tráfico y cultivo o producción-, no constituyen per se e ipso facto una cuestión de seguridad nacional” (Tokatlián, 2000: 76).

Sin embargo, en una apreciación realista final, reconoce este autor que ante el contexto internacional impuesto por la presión de Washington, a Colombia le resulta impracticable trasladar el problema de las drogas ilícitas del terreno de la seguridad al campo de lo social.

Por su parte, en su estudio promotor de una efectiva legalización de las drogas desde el ámbito jurídico, Neuman (1991) subraya que la visión latinoamericana no puede soslayar la abrumadora dependencia -amenaza de las soberanías e incluso estabilidad- de los países a manos de la política unilateral ejercida por los Estados Unidos con sus constantes presiones (sanciones comerciales, arancelarias, crediticias, financieras, hasta insinuaciones de posibles intervenciones policiales y militares). Observa al respecto que es menester aceptar en tal sentido que las drogas han pasado a ser hoy una mercancía que abre nuevas brechas entre el centro y la periferia del capital mundial. No obstante, más allá de lo enormemente pernicioso que resulta la situación actual, confía Neuman que es posible que la legalización de las drogas se convierta en un futuro en un elemento de liberación nacional y permita a los países involucrados depender de sus propias convenciones jurídicas y éticas sobre este problema y otras cuestiones conexas, y brindar las estrategias libremente mancomunadas para su prevención y el cabal respeto a la libertad humana (Neuman, 1991: 158-60).

LA COLONIALIDAD DE LA POLÍTICA DE DROGAS: ETNOCIDIO, COLONIALISMO Y CAPITALISMO

En lo que hace a la puesta en práctica de la política de drogas, constatamos entonces que se ha producido una singular modalidad de violencia simbólica encarnada en la descalificación oficial de determinadas sustancias -y sus consumidores- que arraiga en prejuicios de naturaleza étnica acerca de lo que se considera “normal” o patológico -“virtud” o “vicio” según su impronta moral-. Esta descalificación es ejercida sobre la base de una virtual duplicidad disciplinaria, producto de la alianza institucional establecida entre el discurso médico que diagnostica el consumo en tanto enfermedad, y el dictamen jurídico que dictamina no sólo la ilegalidad sino la penalización estricta de dicha conducta. Tal como ha sido muchas veces señalado -a través de la repetida expresión acerca de que la misma prohibición genera mayores daños que los que pretende evitar-, cabe advertir que sus consecuencias no dejan producir, paradójicamente, una distorsión de la percepción de la realidad -pero de la realidad social más que de la individual, según se predica del efecto de las drogas equívocamente llamadas “alucinógenas”-. A la luz de semejantes efectos contraproducentes de la implementación de esta política, a lo largo ya de más de un siglo, viene al caso plantear un interrogante crítico acerca de la racionalidad de las motivaciones de su mantenimiento, tanto por parte del discurso médico como del marco jurídico que fundamentan la decisión del caso.

Según hemos visto, de acuerdo a las condiciones específicamente interculturales del origen histórico de la moderna formulación de la política de drogas, consideramos que su efectiva implementación ha promovido en consecuencia una singular modalidad de discriminación social que, en tanto suerte

de reflejo de los fundamentos etnocéntricos que la animan, conlleva en los hechos una práctica netamente etnocida. A su vez, no caben dudas acerca de que, en la medida que la política de drogas se ha impuesto desde EE.UU. al resto de los países del mundo, estamos frente a un manifiesto caso de neocolonialismo. Incluso puede afirmarse que, en tanto esta prédica prohibicionista se ha consolidado en las esferas dirigentes de la totalidad de las naciones del mundo –más allá de matices del grado de su puesta en práctica, según lo pone en evidencia nuestro país con el debate sobre la eventual “despenalización” del delito de tenencia para el consumo personal-, la política internacional de corte neocolonialista habría devenido en una particular expresión de lo que ha sido designado como “colonialismo interno”.

Atendiendo a las limitaciones de esta última noción, Quijano la ha reelaborado en términos de lo que ha designado colonialidad, noción entendida según hemos visto como uno de los elementos constitutivos específicos del patrón de poder capitalista fundado en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población mundial. En este sentido es pensable que las efectivas consecuencias sociales discriminantes que ha promovido la política de drogas, consideradas desde la perspectiva del concepto de colonialidad, descansan en última instancia en una determinada clasificación étnico-social de la realidad. En efecto, en la medida que esta política se fundamenta en criterios netamente etnocéntricos –de raigambre colonialista, vigentes en nuestras sociedades “postcoloniales”-, así como conlleva una inequívoca tendencia etnocida, se desprende que la misma definición de la propia “naturaleza” del objeto sujeto a prohibición, la “droga”, ha sido concebida sobre la base de una clasificación racial/étnica impuesta por el discurso oficial (médico/jurídico).

En suma, si la política de drogas es en verdad etnocida, y a su vez el etnocidio es, según afirmara Clastres, funcional a la expansión del sistema capitalista, se desprende entonces que, en tanto expresión de colonialidad, la política de drogas constituye un elemento específico del patrón de poder característico de este sistema económico. Una de sus cualidades reside en invertir la apreciación positiva del valor de la diversidad cultural en el desenvolvimiento de las relaciones humanas, apreciación que respecto a diversas problemáticas tiende a promover cierto grado de flexibilidad del ordenamiento jurídico correspondiente, o al menos a fomentar una legislación que se orienta a revertir injusticias cometidas precisamente sobre la base de apreciaciones culturales de corte discriminante, como lo ha sido en general lo relativo a la situación de los pueblos aborígenes.

Por el contrario, según hemos considerado, es sobre la base etnocéntrica de discriminación de los hábitos diferentes de otras culturas que se ha fundamentado la prohibición legal de las drogas psicoactivas. Una inevitable consecuencia lo ha constituido la emergencia del tenebroso mercado negro –así como de los temibles narcotraficantes- en cuyos canales estas sustancias son llevadas a circular –con la increíble escalada de violencia que trae aparejada la implementación más firme de su pretendida liquidación, como lamentablemente lo ejemplifican los casos de Colombia, México, Brasil y América Central en los últimos tiempos-. Menos visible, pero no por ello menos grave, otra consecuencia de esta inversión valorativa de la apreciación de la diversidad cultural lo constituye la tendencia etnocida hacia la homogeneización de las prácticas de consumo que resulta tan funcional al desarrollo y expansión del sistema capitalista. Se trata de un singular caso de colonización de las perspectivas cognitivas, según la expresión de Quijano, el que se corresponde a su vez con la configuración de relaciones intersubjetivas en las que se han fundido la dominación de la colonialidad con los imperativos del capitalismo.¹⁴

[14] Un notable trabajo sobre la vinculación entre drogas y subjetividad puede verse en García Salgado 2005. Se destacan allí los esfuerzos culturales para imponer la sobriedad y la racionalidad ante el entusiasmo y la ebriedad en el desarrollo de la humanidad, proceso que se habría iniciado en la filosofía antigua griega mediante las admoniciones platónicas que sustentan la cultura de la abstención, y que culminaría con la actual actitud prohibitiva-preventiva-persecutoria de la lucha contra las drogas –así como con las consecuencias en la salud y en la moral aducida por los expertos del caso-. Ilustración de lo cual, justamente en base a la asunción platónica de la malignidad inherente al placer –de raigambre corporal-, así como retomando determinadas formulaciones cristianas y psicoanalíticas, lo ofrece la propuesta de una “filosofía de la droga” elaborada por Giulia Sissa (2000).

CONCLUSIONES

En lo que hace a su dimensión global, proyectada pues hacia la sociedad en general –según atraviesa prácticamente todas las distinciones nacionales, se inclinen hacia uno u otro espectro ideológico en lo político-, en tanto expresión de colonialidad, la discriminación farmacológica se ha proyectado desde lo específicamente étnico a lo distintivamente social. La cuestionable complicidad médico-jurídica así instaurada revela la naturaleza de su duplicidad en la falta de consideración de la sabia advertencia de Frazer: lo que la misma naturaleza castiga no es necesario que sea sancionado por la ley (citado en Freud, 1985: 162). Como observara Hügel, se produce en consecuencia un doble castigo, expresión a su vez de una actitud de doble represión: en lo general represión tanto de la otredad cultural originaria –dimensión étnica de la extranjería-, como de la alteridad psíquica perseguida –dimensión psicológica relativa a los estados alternos de conciencia-; en lo particular, de modo correlativo, tanto castigo “social” a cargo de las autoridades pertinentes, como castigo “natural” producido por la “enfermedad” del caso.

Se supone, en consecuencia, que quienes se drogan además de ser objetivamente criminales son, en su subjetividad, más o menos enfermos. En cuanto a lo primero, además del hecho de ser su acceso ilegal, las drogas tendrían efectos que potencian la realización de otros crímenes –como el promocionado caso de salir a robar para comprar droga, o acaso envalentonado bajo los efectos de alguna sustancia-. En cuanto a lo segundo, por su sobrecarga adictiva llevarían a la escalada de siempre querer consumir más droga; en paralelo se subraya la cualidad sin duda “estupefaciente” o “narcótica” de las drogas psicoactivas; en tal sentido, más allá de sus efectos estimulantes iniciales, su consumo habitual indefectiblemente llevaría a un estado de tipo letárgico –como del célebre síndrome amotivacional predicado de la, en más de un sentido, enigmática marihuana-.¹⁵

En este último sentido es donde se reconocería abiertamente desde la óptica hegemónica su cualidad netamente opuesta a los imperativos del capitalismo: en la medida en que el consumo de estas drogas llevaría a una inevitable baja productividad, hasta el punto de la concreta ineficiencia llegado el caso extremo, atentaría contra el ritmo del trabajo disciplinado que es esencial a la dinámica económica propia de este sistema económico.¹⁶ No obstante, según el testimonio tenetehara –como tantos otros, tal como han documentado Grispoon y Bakalar (1998) y Albano (2007)-, si se quiere suerte de contrapartida del ejemplo *hippy* –por poner un ejemplo que resulta una suerte de paradigma en cuanto a la falta de fundamentos de su ilegalidad- es no sólo perfectamente compatible sino incluso estimulante para desarrollar un trabajo, sea este físico como el referido, o incluso intelectual.

Cabe además señalar que, en lo que hace a la racionalidad del capitalismo en su sentido legítimo –es decir, dejando de lado lo puesto de manifiesto sobre la creación y mantenimiento de un nivel inaudito de crimen organizado-, donde afloran los reales beneficios de la prohibición es en lo atinente a ciertos sectores de la corporación médica. En primer lugar están las ganancias que, en suerte de contrapartida de la política prohibicionista, obtienen los laboratorios farmacológicos. En efecto, ellos son los primeros interesados en la interdicción legal de cualquier recurso terapéutico que pueda llegar a suplir –o acaso meramente complementar- la necesidad de medicamentos autorizados por los expertos en sa-

[15] No negamos por supuesto la existencia real de dichos casos, los de los auténticamente drogadictos –y problemáticos-, pero cabe advertir que no se trata precisamente de los más representativos de los consumidores de drogas en general. El problema está en que, como advierte Husak (2001), el discurso oficial suele generalizar –de forma indebida en sentido lógico- a partir de los peores escenarios (como lo hace notablemente Sissa (2000), quien considera paradigmas del consumo de drogas a William Burroughs y a Thomas de Quincey, casos sin duda excepcionales); así como, paralelamente, según observa Hügel, (1997) se ignoran los consumos controlados de dichas sustancias –a nivel personal, interpersonal, social o incluso cultural como asevera Henman (1986) de los tenetehara-.

[16] No obstante su cuestionamiento de la posibilidad de delimitar objetivamente lo que cabe considerar droga –concepto instituido a partir de evaluaciones morales o políticas-, así como su señalamiento del carácter naturalista que subyace a la definición oficial de toxicomanía, es la cuestión de la improductividad la razón esgrimida en última instancia por Derrida para justificar su preferencia por la tendencia represiva de la política de drogas vigente cuya brutalidad, reconoce a su pesar, “en general tiene los rasgos de la derecha” (Derrida 1999: 44).

lud¹⁷. Si hay algo que se desaconseja terminantemente desde la ciencia de la salud es la automedicación. En el caso de la marihuana, por ejemplo, la principal discusión a nivel de las políticas públicas es sobre la aprobación de su empleo terapéutico –sea para aliviar el glaucoma, la quimioterapia del cáncer, la epilepsia, la depresión, etcétera-, por supuesto siempre debidamente controlado por los profesionales del caso; mas poco y nada se habla de la posible licitud de su consumo meramente recreativo.¹⁸

Destacando que el discurso de “la droga” es consecuente con políticas de marginalización de determinadas poblaciones, Romaní (1998: 132) considera que, en lo que hace a las bases elementales del garantismo democrático, el cambio de estas leyes urgen no sólo desde el punto de vista de la salud pública, sino incluso de la capacidad de sobrevivencia más o menos saludable de nuestra sociedad democrática. En lo que hace pues a sus implicaciones políticas, esto es a la consolidación y ampliación del carácter democrático de nuestras sociedades contemporáneas, Romaní considera imprescindible la superación del “metalenguaje de la droga”, de modo tal que se promueva la asunción de la gestión y el disfrute de los distintos aspectos de la vida social por parte de todos los ciudadanos en condiciones de igualdad. Es preciso asumir que, desde el punto de vista de sus fines proclamados, el prohibicionismo no sólo ha fracasado, sino que ha creado todo un sistema de control basado en la sospecha, la arbitrariedad, la corrupción, etc.; por cuanto, señala Romaní, desde una perspectiva en verdad democrática es preciso reconocer y denunciar las disfunciones de la política vigente. Según este autor, pues, se impone “redimensionar” los temas relacionados con drogas en términos que permitan su manejo por los miembros de los sectores sociales implicados. Se trata de identificar los problemas sociales de manera tal que sea posible discriminar las distintas variables en juego, y así estar en condiciones de actuar de un modo responsable y eficaz en cuanto a las soluciones que se propongan al respecto (Romaní 1999: 193).

Por su parte, a través de un estudio de los proyectos, leyes y medidas que se desarrollaron en relación al comercio del opio en Filipinas, donde se enfrentaron los intereses colonialistas españoles y norteamericanos, tratando de eludir planteamientos fanáticos y racistas, así como intereses políticos y económicos de diverso tenor, Gamella y Martín (1992) concluyen que la mejor política al respecto sería la que se fundamentase en la costumbre y el control social informal, propuesta a su entender válida para cualquier sociedad en que se planteen problemas de la misma índole.

No obstante, viene al caso advertir en fin que, según observara Bateson (1986) aludiendo a la Ley Seca, las nuevas ocupaciones que ha generado la prohibición serán con seguridad refractarias a un cambio que conllevaría la pérdida de sus beneficios –sean los del comercio efectivo o los del trabajo en cualquier repartición, pública o privada, dedicada a algún aspecto de la lucha contra la droga-. De hecho es lo que actualmente se observa en lo concerniente a los debates públicos sobre la política de drogas, puesto que se realizan innumerables encuentros de discusión en torno a la misma que, si bien evidencian un tono creciente y predominantemente crítico respecto a sus consecuencias sociales negativas, no por ello se llega en general al punto crítico de cuestionar la validez de los postulados que la sustentan. Creemos que, en parte al menos, ello es debido justamente a la falta de advertencia de la carga de segregación étnica/social que la misma conlleva, o dicho en otros términos, de la condición de colonialidad que expresa dicha política. En tal sentido nos preguntamos hasta qué punto la mentada racionalidad que debería ser consubstancial a la justificación del mantenimiento de esta política sani-

[17] Cuyo prototipo es por supuesto el cannabis, como lo muestra notablemente la obra de Grinspoon y Bakalar (1998), *Marihuana: la medicina prohibida*. Lo cual ha sido a su vez validado por numerosas investigaciones específicas desarrolladas durante estos últimos años sobre las cualidades terapéuticas de esta planta. Véase al respecto Albano 2007 y en particular el Boletín de la IACM (Asociación Internacional de Medicamentos Cannabinoides), disponible en “IACM, www.cannabis-med.org”. Referencias insoslayables sobre esta singular planta son la obra que le dedicara Escotado (1997) y la referida a “la conspiración de la marihuana” elaborada por Herer (1992).

[18] Tal como destaca por su parte Husack (2001), quien enfatiza que las leyes contra las drogas atentan contra los derechos morales que corresponderían a un consumo que no se funde en alguna utilidad manifiesta –o acaso en una “necesidad” religiosa, como esgrimen quienes recurren a la ingesta ritual de determinadas sustancias psicoactivas, las propiamente visionarias, designadas pues en tal contexto “enteogénicas”; en referencia especial al continente americano, donde destacan las iglesias del peyote y la ayahuasca, hemos considerado este aspecto de nuestra problemática en Lynch 2009-. Una discusión política acerca del consumo meramente recreativo de drogas puede verse en Aureano 2004.

taria ha sido sustituida por racionalizaciones –en sentido psicoanalítico- que, en aras a pretendidos valores universales de salud pública, tienden a distorsionar significativamente una percepción objetiva del problema de fondo que la aqueja.

En suma, así como Bonfil Batalla (1972) ha sostenido que la noción de “indio” en América es una categoría de la situación colonial, puede afirmarse análogamente que la noción de “droga” es a su vez una categoría de la situación de colonialidad. Ambas modalidades de clasificación social comparten la característica de englobar de manera sumamente arbitraria en un mismo término una gran diversidad de expresiones –sean propias de parcialidades étnicas o de sustancias psicoactivas- de modo tal que conllevan cierta simplificación y esquematización –cuando no distorsión- de dichas expresiones para su mejor control y dominio. Así como la categoría de indio es explicativa de la específica situación de desigualdad social inherente al régimen de dominación colonial –funcional a su vez a la expansión del sistema capitalista-, la categoría de droga es a su modo ilustrativa de otra situación de desigualdad social que expresa tanto la vigencia de la colonialidad del poder –en lo que hace a la política prohibicionista formulada y divulgada desde EE.UU.-, como de la colonialidad del saber –manifestada en los discursos oficiales, médicos y jurídicos en primer lugar, los cuales, lejos de estar versados en una genuina fundamentación científica en sentido estricto, sostienen arbitrariamente –cuando no hipócritamente- la política en cuestión-.¹⁹

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV. 2003. *Las drogas, entre el fracaso y los daños de la prohibición*. Inchaurreaga, S. (comp.), CEADS-UNR / ARDA.

ALBANO, Sergio. 2007. *Cultura Cannabis, ¿delito o derecho?*, Quadrata, Bs. As.

AUREANO, Gastón R. 2004. “Uso recreativo de drogas ilícitas. Una visión política”. En *La salud como derecho ciudadano: perspectivas y propuestas desde América Latina*. M. Cueto Caballero & C. Cáceres (Eds), Lima, pp. 45-58.

BARRIUSO Alonso, Martín. 2003. “La prohibición de drogas, del tabú moral a la desobediencia civil”. Disponible en: [Http://Www.Mamacoca.Org/Fsmt_Sept_2003/](http://www.mamacoca.org/fsmt_sept_2003/)

BATESON, Gregory. 1986. *Pasos hacia una Ecología de la Mente*. Marcos Lohlé, Bs. As.

BONFIL BATALLA, Guillermo. 1972. “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”. *Anales de Antropología*, UNAM, 9: 105-124.

CLASTRES, Pierre. 1986. *Investigaciones en Antropología Política*. Gedisa, Barcelona

DE REMENTERÍA, Iban. 2009. “La guerra de las drogas: cien años de crueldad y fracasos sanitarios”. Nueva Sociedad, N° 222, Bs. As.

DERRIDA, J. 1997. “Retóricas de la droga”. *Revista Colombiana de Psicología*. Universidad Nacional de Colombia.

ESCOHOTADO, Antonio. 1994a. *Historia de la Drogas, Vol. 1*, Alianza, Madrid. Segunda edición.

ESCOHOTADO, Antonio. 1994b. *Las drogas. De los orígenes a la prohibición*. Alianza, Madrid.

ESCOHOTADO, Antonio. 1995. *Aprendiendo de las drogas. Usos y abusos, prejuicios y desafíos*. Anagrama, Barcelona. Cuarta edición.

ESCOHOTADO, Antonio. 1997a. *Historia de la Drogas, Vol. 2*, Alianza, Madrid.

ESCOHOTADO, Antonio. 1997b. *La cuestión del cáñamo*. Anagrama, Madrid.

FOUCAULT, Michael. 1988. “El sujeto y el poder”, en Dreyfus y Rabinow: *Michel Foucault, Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. UNAM, México

[19] Hemos discutido la variable de la desigualdad social implicada en la política de drogas en Lynch 2010.

FREUD, Sigmund. 1985. *Tótem y Tabú*. Alianza, Madrid.

GAMELLA, Juan y MARTÍN, Eloísa. 1992. "Las rentas de Anfión. El monopolio español del opio en filipinas (1844-1898) y su rechazo por la administración norteamericana". En *Revista de Indias*, Vol. 52, Nº 194, PP. 61-106.

GARCÍA SALGADO, Roberto. 2007. "Drogas y subjetividad (Del entusiasmo y la racionalidad)". *Separata Aquelarre*, Universidad de Tolima.

GRINSPOON, Lester y B. BAKALAR, James. 1997. *Marihuana. La medicina prohibida*. Paidós, Barcelona.

HENMAN, Anthony. 1986. "A guerra as drogas é uma guerra etnocida". En: *Diamba Sarabamba*. Henman & Pessoa (Orgs.), Ground, Sao Paulo.

HENMAN, Anthony. 2003. "¿Guerra a la coca o paz con la coca?". En: *Foro Social Temático*. Cartagena de Indias. Disponible en: http://www.mamacoca.org/fsmt_sept_2003/

HERER, Jack. 1992. *The Emperor Wears No Clothes*. Van Nuys, CA, Hemp Publishing.

HÜGEL, Carlos Rodolfo. 1997. *La Política de drogas y el paradigma de enfermedad*. Depalma, Bs. As.

HULSMAN, Luck. 1987. "La política de las drogas: fuente de problemas y vehículo de colonización y represión". *Nuevo Foro Penal*, Nº 35, Enero/Marzo, Ed. Temis, Bogotá.

HUSAK, Douglas. 2001. *Drogas y derechos*. Fondo de Cultura Económica, México.

LYNCH, Fernando. 2002. "La desviación farmacológica del sacrificio ritual". *Coloquio Internacional "El ritual: Tópicos de la Antropología y la Fenomenología de la Religión"*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Bs. As.

LYNCH, Fernando. 2007. "Ponderación antropológica de las concepciones de salud y enfermedad en relación al consumo de drogas". *VII Jornadas de Debate Interdisciplinario en Salud y Población*, Instituto Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 8/10 de Agosto, Bs. As.

LYNCH, Fernando. 2008. "El sustrato étnico de la política de drogas. Fundamentos interculturales y consecuencias sociales de una discriminación médico/jurídica". *Runa. Archivo de las Ciencias del Hombre*. Nº 28, pp. 141-168.

LYNCH, Fernando. 2009. "El 'nuevo mundo' de lo sagrado. Una consideración antropológica sobre la religiosidad enteogénica americana actual". *Revista de Estudios Sociales Comparativos*, Vol. 2, no. 2, pp. 208-237, Universidad de Cauca.

LYNCH, Fernando. 2010. "El 'estado de excepción' de la política de drogas. Un caso de desigualdad social por la suspensión del derecho". *Perspectivas Metodológicas*, Año 10, Nº 10, pp. 91-106, Universidad Nacional de Lanús.

MUSTO, David. 1987. *The American Disease: Origins of Narcotic Control*. Oxford University Press, New York.

NEUMAN, Elías. 1991. *La legalización de las drogas*. Depalma, Bs. As.

OTT, Johnatan. 1995. *La Inquisición Farmacrática*. Los libros de la liebre de Marzo, Barcelona.

PESET, José Luis. 1983. *Ciencia y marginación. Sobre negros, locos y criminales*. Crítica, Barcelona.

QUIJANO, Aníbal. 1991. "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad". *Perú Indígena*, vol. 13, Nº 29, pp. 11-29, Lima.

QUIJANO, Aníbal. 2000a. "Colonialidad del poder y clasificación social". *Journal of World-Systems Research*, VI, 2, Summer/Fall, 342-386 Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I.

QUIJANO, Aníbal. 2000b. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En Edgardo Lander (comp.), *Colonialidad del saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*, CLACSO-UNESCO.

ROMANÍ, Oriol. 1999. *Las drogas. Sueños y razones*. Ariel, Barcelona

- ROMANÍ, Oriol. 2005a. "Globalización, anti-globalización y políticas de reducción de daños y riesgos". *Cuaderno del Instituto Vasco de Criminología San Sebastián*, N° 19.
- ROMANÍ, Oriol. 2005b. "La normalización del cannabis desde una perspectiva global. Percepciones sociales y políticas públicas". *Cuaderno del Instituto Vasco de Criminología San Sebastián*, N° 19.
- RONCORONI, Aquiles. 2001. "¿Guerra a las drogas o a los consumidores?". *Encrucijadas. Drogas ilegales: hipocresía y consumo*. Año 1, N° 8, Bs. As.
- SISSA, Giulia. 2000. *El placer y el mal. Filosofía de la droga*. Península, Barcelona.
- SORMAN, Guy. 1993. *Esperando a los bárbaros. Sobre inmigrantes y drogadictos*. Emecé, Bs. As.
- TENORIO TAGLE, Fernando. 2010. "Las políticas en torno a las drogas: una guerra inútil". *Alegato*, N°76, pp. 13-28, México.
- TOKATLIÁN, Juan Gabriel. 2000. *Globalización, narcotráfico y violencia*. Norma, Bs. As.
- VARGAS MEZA, Ricardo (comp.) 1995. *Drogas, poder y región en Colombia*. CINEP, Bogotá.
- VARGAS MEZA, Ricardo. 1999. *Drogas, máscaras y juegos: Narcotráfico y conflicto armado en Colombia*. Santafé de Bogotá: TNI/Acción Andina/Tercer Mundo Editores.

VISIONES DEL PODER Y POTENCIAL UTÓPICO DECOLONIAL. HACIA EL ANÁLISIS DE UNA NUEVA TOTALIDAD HETEROGÉNEA.

JOSÉ GUADALUPE GANDARILLA SALGADO¹

ERNESTO FIERRO²

RESUMEN

La situación actual del mundo confirma, en muchos aspectos, la perspectiva de conocimiento que ha desarrollado la red Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad (en adelante MCD). Dentro de dicho grupo se encuentra el pensamiento de Aníbal Quijano y su concepto central, la Colonialidad del poder. Este escrito tiene los siguientes objetivos: a) Demostrar que existe un paradigma distinto que busca partir de realidades alternativas para forjar elementos de análisis diferentes y críticos al/los paradigma(s) establecido(s); b) Precisar una propuesta que es, a nuestro entender, un relevo de sentido en el pensamiento latinoamericano, dadas las diversas perspectivas expuestas en nuestra región del mundo; c) Distinguir perspectivas que logren hacer del concepto de totalidad, algo que exprese de

[1] Doctor en Filosofía Política. Investigador titular del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México. Su más reciente libro es "Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial", Barcelona, Anthropos - CEIICH - UNAM, 2012, 354 pp., y es coordinador del proyecto "El programa de investigación modernidad/colonialidad como herencia del pensar latinoamericano y relevo de sentido en la Teoría Crítica"

[2] Egresado de la Licenciatura en Sociología de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, integrante del proyecto "El programa de investigación modernidad/colonialidad como herencia del pensar latinoamericano y relevo de sentido en la Teoría Crítica".

Fecha de recepción: diciembre 2011. Fecha de aceptación: abril 2012.

manera más cercana la complejidad que existe en la realidad social que nos compete analizar; y d) Por último, ensanchar la gama de conocimientos que se tienen del nuevo paradigma, tratando también de contribuir en la historia de su formación a través del tiempo real y del tiempo conceptual de las proposiciones hechas en el marco de trabajo del GMCD, por lo que trataremos de retomar sus reflexiones de manera crítica y propositiva.

PALABRAS CLAVE: Colonialidad del poder, modernidad, heterogeneidad estructural, poder-hacer.

ABSTRACT

The current world situation confirms, in many aspects, the perspective of knowledge developed by the Modernity/ Coloniality/ Decoloniality (MDC). We can find, inside this group, the thoughts of Anibal Quijano and his central concept, coloniality of power. This paper has the following objectives: a) to prove the existence of a different paradigm that tries to start from alternative realities to forge elements of analysis that are different and critical to those of the established paradigm(s); to specify a proposal that is, to our knowledge, a survey of sense in Latinamerican thought, given the diverse perspectives in our region of the world; c) to distinguish perspectives that can make the concept of totality, something that expresses in a closer way the complexity that exists in the social reality that we are incumbent to analyze; and d) finally, to expand the range of knowledge that we have of the new paradigm, trying to contribute in the history of its formation, through the real and conceptual time of the propositions developed in the framework of the GMCD, so we will try to take their reflections in an assertive and critical way.

KEY WORDS: Coloniality of power, modernity, structural heterogeneity, power-doing

La identidad latinoamericana, que no puede ser definida en términos ontológicos, es una compleja historia de producción de nuevos sentidos históricos que parten de legítimas y múltiples herencias de racionalidad. Es, pues, una utopía de asociación nueva entre razón y liberación.

Anibal Quijano.

COMPRENSIÓN E HISTORIA³

De manera general, para realizar un aporte sobre cualquier tipo de herramental de pensamiento en función de la comprensión de la realidad que se designa de manera rigurosa, es necesario plantear y conocer la problemática histórica que la cadena significativa de cada concepto lleva implícita. Por esta razón, se presenta como algo necesario desarrollar algunos tópicos que fortalezcan tanto histórica como teóricamente dichas nociones, con el fin de aportar legitimidad y coherencia a una perspectiva de conocimiento. A este respecto está dedicado nuestro escrito.

[3] Este trabajo es producto del apoyo de la DGAPA a través del Proyecto PAPIIT IN40111. "El programa de investigación modernidad/colonialidad como herencia del pensar latinoamericano y relevo de sentido en la Teoría Crítica".

La perspectiva de conocimiento a la cual deseamos aportar es la desarrollada por el Grupo MCD.⁴ Dicha perspectiva está fincada en la invención, utilización y desarrollo del concepto de *colonialidad del poder*. Para adquirir una mayor comprensión de dicho concepto, creemos necesario indagar históricamente tanto en su génesis como en sus transformaciones, trabajo que va de la mano con su continua reinención heurística y la reformulación de la cadena significativa, que se traslada al mismo tiempo que la perspectiva de conocimiento alternativa que representa la colonialidad del poder.

En este sentido, creemos necesario recalcar la importancia que tiene el concepto de *heterogeneidad estructural* en la invención, utilización y desarrollo de la perspectiva de conocimiento que está fijada en la noción de colonialidad del poder. Es necesario realizar dicho ejercicio con el fin de fortalecer y legitimar aún más la perspectiva de conocimiento a la que aludimos y con la que nos adherimos, en incesante trabajo crítico y común con muchas otras personas.

Por tanto, emprendemos el viaje en unitaria perspectiva: la comprensión de la historia del pensamiento social latinoamericano, pensando las condiciones y movimientos de la realidad social. La pequeña parte que proponemos revisar es entendida como una gota de lluvia, alimento del río que desemboca en el mar, hastiado por el momento, de tempestad y de continuos re-descubrimientos de prosperidad y/o canibalismo. ¿Cuál es cuál? Así cuestiona cantando el saber popular la pregunta académica que toma forma en nuestro escrito.

PRIMERA PARTE: HETEROGENEIDAD ESTRUCTURAL E HISTORIA

El concepto de heterogeneidad estructural es y ha sido importante a lo largo de la historia del pensamiento latinoamericano. No cabe duda de que existe una ligazón entre la idea de heterogeneidad estructural y algunas otras que, por lo demás, han tratado de encargarse de la explicación de hechos importantes, sobre todo de la particularidad de fenómenos económicos, sociales, culturales y políticos acaecidos en América Latina. Sin embargo, a nuestro entender, la heterogeneidad estructural nace para designar una situación particular en el pensamiento y la realidad latinoamericanos: la senda que recorre una permanente situación de *diferencias* que ocultan algunos hechos históricos de importancia en la mezcla originaria entre Europa y lo que hoy día llamamos América, perpetradas allá en el “largo Siglo XVI”, si seguimos un esquema temporal desarrollado en Wallerstein (aunque ya existente desde Marx) y comúnmente aceptado como punto de partida, siendo el ocultamiento principal el *patrón de poder* que subyace en la realidad social.

Así, y de manera más específica, la heterogeneidad estructural fue una herramienta teórica, entre otras, “para dar cuenta del modo característico de constitución de nuestra sociedad, una combinación y contraposición de patrones estructurales cuyos orígenes y naturaleza eran muy diversos entre sí.”(Quijano, 1989:29). El mismo Aníbal Quijano propone que su invención se remonta a escritos de finales de los sesentas y principios de los setentas (Quijano, 1989:29), ya en medio de la densidad teórica de la génesis del momento dependentista en el pensamiento de América Latina.⁵ Sin lugar a dudas ha sido retomado en diversos ambientes, incluso sin reconocerlo u obviándolo. Algunos ejemplos

[4] Modernidad/Colonialidad/Descolonialidad. La abreviatura la debemos al trabajo de Pablo Quintero, “Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina”. *Papeles de trabajo. - Cent. Estud. Interdiscip. Etnolingüíst. Antropol. Sociocult.*, Rosario, n. 19, jun. 2010.

[5] Quijano menciona que él también fue parte de la creación del concepto, sin embargo, debemos atribuirle la enunciación de la idea a Pinto ya que Quijano, a pesar de hacer un examen del proceso de urbanización en América Latina muy similar a las exigencias que el concepto de heterogeneidad estructural establece, no menciona dicho concepto. Por otro lado, el pensamiento de Quijano merece una mención especial dado el análisis ya mencionado y sumándole a este, la lectura que propone de los movimientos sociales en América Latina, siendo el caso también de los trabajos realizados sobre el tema de “lo cholo”, con lo que el pensamiento de Quijano termina siendo fuente fundamental para la elaboración futura muy cercana del concepto.

de importancia pueden encontrarse en la obra de Cornejo Polar,⁶ en la actualidad merece la pena la mención de los trabajos sobre hibridez de Néstor García Canclini, así como la misma noción de *dependencia* en autores de gran talla como Agustín Cueva o Ruy Mauro Marini; todos ellos tuvieron presente el concepto de heterogeneidad estructural propuesto por Pinto y Quijano.

Sin embargo, el relativo éxito analítico de la categoría no significó lo mismo en el ámbito de la política. La situación de las ciencias sociales latinoamericanas y de las ideologías políticas contenidas en ellas, llevó a que la categoría de heterogeneidad estructural fuera casi olvidada de manera definitiva y a postergar muchos de los elementos creativos que dicha idea potencialmente podía explicar. Tanto la Teoría de la modernización en sus distintas facetas, como lo que se denominó materialismo histórico, hegemonizaron los campos de análisis, además de los distintos tópicos en los que pudiera internarse el pensamiento social latinoamericano. (Quijano, 1989)

Nuestro estudio se dedicará a algunos trabajos de Aníbal Quijano que retoman la categoría de heterogeneidad estructural a finales de los años ochenta y principios de los noventa. Creemos que es en ese período cuando Quijano logra explotar de manera definitiva la potencialidad de la categoría y, de esta forma, intentará exitosamente crear un puente analítico que le permite pensar lo oculto de la modernidad, la colonialidad del poder. Es también una forma de rescatar trabajo que hasta el momento no ha sido estudiado con suficiente profundidad, lo que a nuestro entender impedirá a la larga, retomar aspectos clave y desarrollar funciones importantes en el proyecto del MCD. Los problemas que se plantearán son, a nuestro entender, de la mayor importancia. No proponemos su solución, sin embargo proponemos que se retomen con el fin de ahondar en su desarrollo y así, poder salvarlos posteriormente.

HETEROGENEIDAD ESTRUCTURAL, HISTORIA Y MODERNIDAD.

Con el fin de encontrar respuestas en un debate que introdujo posiciones emergentes en torno al tema de la modernidad y sus límites, datado en el final de los años ochenta y encumbrado en la virtual y, posteriormente, real caída del régimen soviético, Quijano ingresó en la disputa conjuntamente con propuestas como la del “antimodernismo” (mayoritariamente norteamericana) y la del “posmodernismo” (muy ligada a los postulados posestructuralistas franceses) que se batían precisamente, con la posición predominante (la moderna) del contexto, signada por la puesta en crisis de la racionalidad moderna. En el mismo tenor temporal, el autor tocó el fondo de otro debate referente a la explicación de las crisis cíclicas del sistema y también, a la caída de la URSS, dicho debate enfrentaba las visiones de lo público y de lo privado, en torno al tema de la importancia del Estado en la sociedad.

Con referencia al problema de lo público y lo privado que, tenía como alusión fundamental la batalla entre las dos superpotencias surgidas de la Segunda Guerra Mundial y sus modelos económico-organizativos, podemos identificar la posición de Quijano con la de muchos autores que examinaron el problema. En ese sentido Franz Hinkelammert expresó su postura de la siguiente manera:

Lo que enfrentamos no es solamente una crisis del capitalismo, sino una crisis del concepto fundante de la modernidad. Se trata del concepto de la armonía inerte entre el progreso técnico y el progreso de la humanidad, mediatizada por un marco institucional como el mercado o el plan central. La crisis del capitalismo se ha transformado en una crisis de la civilización occidental misma. En consecuencia, en sus términos tradicionales, se desvanece la polarización entre el capitalismo y el socialismo (...) en lugar de la polarización capitalismo/socialismo surge otra, que es capitalismo/vida, capitalismo/sobrevivencia de la humanidad. Sólo que capitalismo tiene ahora un sentido más amplio que el que tenía en la crítica de Marx al capitalismo. Implica la civilización occidental, la modernidad y la aspiración a sistemas institucionales de *homogeneización* universal de todas las relaciones humanas. Por lo tanto,

[6] Dicho sea de paso, Cornejo Polar pudo haber tenido como uno de sus principales interlocutores a Aníbal Quijano, dadas las semejanzas de sus planteamientos y el trabajo sobre la literatura peruana en particular.

implica también al mismo socialismo, tal como éste surgiera con las sociedades socialistas en la tradición soviética. (Hinkelammert, 1993:25. *Cursivas nuestras*)

El debate sobre lo público y lo privado iba a expresar en el pensamiento de Quijano la necesidad de encontrar otros conceptos, alternativas reales viables. Quijano encontrará las expresiones de *privado social* y *público no estatal* para resolver el dilema. Para ello ubicará su análisis en el ejemplo histórico de las comunidades andinas y de sus instituciones y culminará su examen con la siguiente sentencia:

La propuesta del ámbito privado social y de sus instituciones de articulación en el ámbito de lo público no estatal, es una alternativa al callejón sin salida al que nos han llevado los estatistas y los privatistas del capital y de su poder. Se trata de una propuesta latinoamericana ubicada en la perspectiva de que América Latina es, como ningún otro ámbito histórico actual, el más antiguo y permanente surtidor de una racionalidad histórica constituida por la confluencia de las conquistas racionales de todas las culturas. (Quijano, 1988:110-111)

Para entender de manera precisa el debate anterior tenemos que acudir a una justa que se lleva a cabo al mismo tiempo y que ya ha sido mencionada más arriba: el problema de la modernidad. Justo en el momento de entrar en esta contienda que se presentaba a los ojos de la teoría social latinoamericana como algo irresoluble, además de provocar una sensación de interminable carácter polémico de la cuestión, se gesta la culminación conceptual de un proceso de pensamiento que se tornará centrado en la colonialidad del poder en sus desarrollos ulteriores. La clave reside en el concepto que Quijano va a generar sobre la modernidad.

Dicho concepto de modernidad está hecho particularmente, es decir, desde la lógica de un ordenamiento heterogéneo global, y aquí es donde radica uno de los grandes aportes a la ciencia social latinoamericana del pensamiento de Quijano. La modernidad será entendida como la transformación que la experiencia, la vida en América, provocará en la manera de entender el mundo de los europeos, en la manera de racionalizar el mundo. En este sentido es que el concepto de modernidad de Quijano reconoce las condiciones de génesis de la modernidad tanto en Europa como en América Latina. Es importante mencionar que la modernidad es concebida como un producto del cambio en la manera de pensar, de la nueva racionalidad que comienza a observar su realidad en un espacio más grande y con nuevas racionalidades descubiertas. Sin embargo no se quedará en las ideas ya que, el capitalismo en ciernes surgirá y se fortalecerá con la riqueza tanto racional como material de los pueblos latinoamericanos:

Para Europa, la conquista de América fue un descubrimiento. No sólo y no tanto, quizás, en el mero sentido geográfico del término, sino ante todo como el descubrimiento de experiencias y de sentidos históricos originales y diferentes. En ellos se revelaban al asombro europeo, más allá del exotismo, ciertas cristalizaciones históricas de algunas viejas aspiraciones sociales que hasta entonces no tenían existencia sino como mitos atribuidos a un ignoto pasado. Y no importa que esa visión europea de la experiencia americana correspondiera mucho más al producto de una imaginación cuyas fronteras se disolvían por el asombro del descubrimiento. No importa, porque esa dilatación de las fronteras del imaginario europeo era, precisamente, consecuencia de América. (Quijano, 1988:102)

La dilatación, la ampliación mencionada arriba es lo que Quijano denomina modernidad. Sin el concepto de heterogeneidad estructural actuando subrepticamente en el pensamiento de Quijano, no podría haber generado esa visión de la modernidad. Sin embargo la situación se complica: si la modernidad nació conjuntamente en América y en Europa, es decir, si la modernidad es también americana, ¿Cómo entender la negación de las racionalidades nuevas para el imaginario europeo? La asociación con el poder material, o sea, con la capacidad económica, política, sociocultural y bélica de las naciones europeas tiene mucho que ver en la respuesta. Incluso las condiciones anteriormente mencionadas obligan a pensar en términos paradójales la cuestión de la modernidad en tanto geo-localización política de las distintas racionalidades. Aquí un ejemplo de la comparación entre la situación de la modernidad a nivel intercontinental:

Mientras en Europa el mercantilismo va mutándose en capitalismo industrial, en América Latina colonial, y en particular desde el último tercio del siglo XVIII, va estagnándose debido a la política económica de la metrópoli colonial y al desplazamiento de las relaciones de poder a favor de Inglaterra. Así, mientras la modernidad en Europa termina formando parte de una radical mutación de la sociedad, alimentándose de los cambios que aparejaba la emergencia del capitalismo, en América Latina, desde fines del siglo XVIII en adelante, la modernidad se ve envuelta en un contexto social adverso, porque el estancamiento económico y la desintegración del poder que el mercantilismo articulaba, permiten que los sectores sociales más adversos a la modernidad ocupen el primer plano del poder. (Quijano, 1991:31)

Teniendo en cuenta lo anterior, habrá que traer a colación algunos recursos que nos permitan aclarar el argumento. La modernidad no se desarrolla sola en el andar del mundo. La modernidad siempre se encontrará estrechamente ligada a la racionalidad de sus pueblos, de los sujetos que actúan y piensan el mundo de modos particulares, distintos. Nos topamos de lleno con el *complejo de la modernidad-racionalidad* en la historia del mundo. (Quijano, 1992:437 y ss.)

La desacralización de la autoridad en la producción y comunicación de la experiencia y el conocimiento fue legitimada y consolidada con el encuentro entre Europa y América. En adelante, todo conocimiento deberá su producción y su legitimidad al empleo de las propias actitudes humanas de hacer experiencias comunes a todos. Es decir, de comunicar sus descubrimientos, de aprehender y de usar los mismos elementos cognitivos. Esta nueva necesidad cultural y los recursos y procedimientos destinados a su satisfacción, tomarán en la Europa de ese tiempo el nombre de razón o racionalidad. Y la nueva intersubjetividad, así como las prácticas sociales constituidas sobre esos fundamentos, el nombre de modernidad. (Quijano, 1991:28)

Por lo anterior, Quijano expresa, contrastando la situación heterogénea global de la modernidad, que en Europa “la modernidad se consolidó de una cierta forma como parte de la experiencia cotidiana, al mismo tiempo como práctica social y como su ideología legitimadora.” (Quijano, 1988:104) Por otro lado, América Latina no logrará relacionar sus racionalidades con el proyecto de la modernidad ya que “la modernidad se fue convirtiendo en una ideología cuyas prácticas sociales fueron reprimidas por el poder vigente, o admitidas solamente como formas legitimadoras de otras prácticas de sentido abiertamente contrario.” (*Ibid.*) El problema de América Latina va a residir, entonces, en la abierta contradicción entre las racionalidades existentes y el proyecto de modernidad triunfante.

En Europa la modernidad se difundió y floreció abonada por el desarrollo del capitalismo, con todo lo que eso implica para la producción de bienes materiales y para las relaciones entre las gentes. En América Latina, especialmente desde el último tercio del siglo XVIII, se fue estableciendo una distancia ostensible entre, de un lado, las necesidades ideológicas y sociales de la modernidad, y del otro, el estancamiento y desarticulación de la economía mercantil, e incluso su retroceso en ciertas zonas, como las andinas. (Quijano, 1988:103)

¿Por qué la racionalidad y la modernidad no se llevan a cabo en América Latina como elementos coetáneos? ¿Acaso las condiciones de génesis de la modernidad no son suficientes para que existan prácticas, ideologías, imaginarios modernos? La modernización como racionalidad latinoamericana es la limitación de las racionalidades forjadas en las tierras “descubiertas” en 1492. La imitación de un modelo para sustentar una manera determinada de vivir, esto es, para sustentar el capitalismo, obligaría a la región a negar sus racionalidades y sus formas de organización. Limitar la racionalidad del pueblo latinoamericano a la imitación de lo que es pensado en Europa es igual a no reconocer la condición heterogénea de la realidad social de América Latina, por lo tanto, a permitir la homogeneización de la modernidad-racionalidad instrumentalizada, eurocentrada, a vivir de manera orgánica la modernidad y su vínculo con la colonialidad.

La modernidad a partir de su creación entra en un camino de cambios, es decir, se comienza a particularizar, comienza a ser más heterogénea. Así pues, se empiezan a desarrollar en Europa dos sentidos contrapuestos de la modernidad, siendo los sentidos de racionalidad que América Latina imitará, siempre de manera diferencial y con tendencia a hegemonizar el sentido de la vida sobre todo de una

de sus versiones; nótese que cada uno tiene su forma de pensar predominante, su racionalidad. Para el siglo XVIII dichas maneras de pensar el mundo se encuentran desarrolladas y contrapuestas. Una es la racionalidad instrumental, la razón instrumental en términos de Horkheimer. Dicha razón florece principalmente en los países sajones, una tesis muy *ad hoc* al desarrollo de la “ética protestante” en Europa, su presupuesto básico es “una relación entre fines y medios. Lo racional es lo útil, y la utilidad adquiere su sentido desde la perspectiva dominante. Es decir, la del poder.” (Quijano, 1988:104). La otra es la racionalidad histórica, surgida en los países del sur de Europa y teniendo como su mayor expresión la Revolución Francesa. Dicha racionalidad consistiría en la vinculación originaria a la definición de los fines, “se constituye contra el poder existente. La modernidad, de ese modo, se concibe como la promesa de una existencia social racional, en tanto que promesa de libertad, de equidad, de solidaridad social y de mejoramiento continuo de las condiciones materiales de esa existencia, *no de cualquier otra*.” (Quijano, 1988:104 cursivas nuestras). La vinculación de las modernidades referidas anteriormente con un poder (entendido como imposición de prácticas, ideologías, experiencias e imaginarios, así como de dominio del capital o control del trabajo) que parte desde Europa hacia América, logran encubrir las racionalidades del subcontinente. Recordemos, por último, que el dominio o

[...] la hegemonía de la ‘razón instrumental’, es decir, de la asociación entre razón y dominación, contra la ‘razón histórica’, o asociación entre razón y liberación, no solamente se consolidó y tomó carácter mundial con la predominancia de Estados Unidos en el imperialismo capitalista y con la imposición de la Pax Americana después de la Segunda Guerra Mundial, sino también alcanzó una vigencia exacerbada. (Quijano, 1991, 32)

Así, la modernidad está siendo pensada por Quijano como un constructo heterogéneo histórico-estructural global de origen (ampliación del imaginario europeo, modernidad americana) que, al ir desarrollándose en el tiempo, sufre modificaciones gracias al poder, principalmente europeo en el siglo XVIII (Inglaterra), convirtiéndose en un modelo que se encuentra estable y hegemonizado en torno del poder euronorteamericano posteriormente a la Segunda Guerra Mundial (fase del imperialismo moderno) que tiende a crear procesos de homogeneización (lo que no impide que en realidad produzca heterogeneidad) en el amplio ámbito de lo social, es decir, a encausar orgánicamente la modernidad y la colonialidad, a impedir la visualización de las racionalidades históricas producidas en respuesta al complejo de modernidad-racionalidad imperante y a la imposición de su racionalidad instrumental inherente ya en el actual patrón de poder. Es pues, esto último lo que se encuentra haciendo crisis en el debate revisado.

No deja de ser paradójico y muy interesante, que el proceso de pensamiento de Quijano esté determinado por la misma lógica que descubrió. En primera instancia crea, conjuntamente con Pinto, el concepto de heterogeneidad estructural para dar cuenta del particular aspecto de la realidad social latinoamericana; posteriormente las corrientes homogeneizantes de la teoría del desarrollo y el materialismo histórico⁷, expresando la modernidad como racionalidad instrumental, van a encubrir dicha heterogeneidad y la teoría de la dependencia no logrará superar los escollos creados por la falta de creatividad teórica (Quijano participa con la elaboración del concepto de marginalidad). En última instancia desarrollará una crítica a ambas corrientes para poder superar el eurocentrismo implícito en la lógica de análisis hegemónica y volverá a retomar la categoría de heterogeneidad estructural. Sin duda, todo un proceso de pensamiento que busca siempre la transformación de la realidad.

Sin embargo, no podemos dejar pasar que la modernidad americana, al abrir el pensamiento europeo a nuevos horizontes de sentido, está generando continuamente historias nuevas, la modernidad es también utopía, continua relocalización de las expresiones diversas de racionalidad histórica en el presente. En este momento revisaremos los elementos que Quijano descubre en su proceso de pensamiento, tras lograr una síntesis de los debates ya revisados. De la misma manera estaremos concluyendo con el proceso de visualización de la racionalidad histórica, que se traducirá en el concepto conflictual de colonialidad del poder de la mano de la recuperación de la *heterogeneidad histórico-estructural*.

[7] En este sentido no deja de llamar la atención el texto de César Germaná, que ubica de una forma muy pertinente la contienda entre las “visiones dualistas y eurocéntricas” y la de Quijano (Germaná, 2010:213). Ramón Pajuelo también hace mención de la autonomía del pensamiento de Quijano en contraposición e las mismas visiones. (Pajuelo, 2002:228)

HACIA LAS NUEVAS UTOPIÁS: LA HETEROGENEIDAD HISTÓRICO-ESTRUCTURAL COMO ASOCIACIÓN ENTRE RAZÓN Y LIBERACIÓN

Con la revisión del concepto de modernidad que propone Quijano nos encontramos listos para iniciar el proceso de imaginar “un modo para dejar de ser lo que nunca hemos sido.” (Quijano, 1991:28) En este sentido, es pertinente mencionar el doble sentido que adquiere la categoría de heterogeneidad histórico-estructural en el pensamiento de Quijano: por un lado, se presenta como una condición estructural de las sociedades latinoamericanas que hace imposible la incorporación de éstas a la modernidad; por el otro, es la potencia diversa que impulsa a la región a asociar la razón con la liberación, a propugnar por la recuperación múltiple, variada de las experiencias liberadoras de las distintas racionalidades existentes, fundada en la falta de desarrollo, en la falta de homogeneidad, en la falta de organicidad entre modernidad y colonialidad. Se hace visible, de esta forma, el carácter eminentemente diverso, heterogéneo que la liberación requiere en la actualidad para superar el patrón de poder existente. Entonces las utopías se convierten en materia de los otros, en un embudo que canaliza al revés, que va del estrecho-instrumental al apaisado-liberador, en una gama de patrones de insubordinación, de liberación. El haz de luz que se combina y forma una multiplicidad de colores, hermosura vuelta liberación, estética de cambios proyectados.

¿Cuáles son las condiciones histórico-estructurales que permiten el tránsito de la categoría de heterogeneidad histórico-estructural? En un principio podemos mencionar la condición de tensión o dualidad en el pensamiento latinoamericano. Quijano se refiere a una nota de dualidad que “debe aludir a la rica, variada, densa condición de los elementos que nutre esta cultura, pero cuyas contraposiciones abiertas no han terminado de fundirse del todo en nuevos sentidos y consistencias, que puedan articularse autónomamente en una nueva y diferente estructura de relaciones intersubjetivas.” (Quijano, 1991:36). Conceptos latinoamericanos como el de “sociedad abigarrada” de Zavaleta Mercado, transmodernidad de Enrique Dussel, o bien prácticas concretas como la teología de la liberación o las guerrillas zapatistas en México durante los noventa, expresan bien la tensión a la que se refiere Quijano. Mariátegui es el ejemplo paradigmático ya que siendo considerado “como el más grande de los marxistas latinoamericanos, Mariátegui no era marxista. Creía en Dios, explícitamente. Proclamaba que no es posible vivir sin una concepción metafísica de la existencia y no dejaba de sentirse cerca de Nietzsche.” (*Ibid.*)

Lo anterior se encadena con la condición de simultaneidad de tiempos y secuencias históricas existente en América Latina, que bien puede ser expresada en aquel debate de los años setenta en donde se buscaba decidir si la situación latinoamericana pasaba por el feudalismo o el capitalismo, si era dependiente o no, si había desigualdad en los términos de intercambio o no. Escritos como los de Agustín Cueva (1977), Enrique Semo (1973), Ruy Mauro Marini (1973), Ángel Palerm (1976), Franz Hinkelammert (1970), entre otros, decidieron que la temporalidad de América Latina se situaba en el capitalismo, pero ninguno de ellos dejó de mencionar resabios de esclavismo o feudalismo, ninguno de ellos dejó de caracterizar particularmente el tiempo y la historia de América Latina. Es por esto que Quijano concluye que “la relación entre historia y tiempo es aquí por completo diferente a como aparece en Europa o Estados Unidos. En América Latina lo que en esas otras historias es secuencia, es una simultaneidad. No deja de ser también una secuencia. Pero es, en primer término, una simultaneidad.” (Quijano, 1991:37).

El tiempo en América Latina, así como su historia, se retratan bien en la obra que a García Márquez le vale el Nobel. Bien puede expresarse nuestra relación de forma diferente, que a su vez, ya fue retomada por uno de los autores de este artículo en un trabajo anterior: “*la contemporaneidad de lo no coetáneo*”, expresión acuñada por el economista brasileño Ignacio Rangel (Gandarilla, 2005:41). Con dicha expresión se busca retomar en la larga duración, “esa permanente tensión entre tiempos sociales con disímiles características.” (Gandarilla, 2005:42). A su vez se integra un nuevo elemento al análisis, esto es, la noción de totalidad se transforma en América Latina para tratar de expresar con elementos novedosos la realidad social, la “contrametamorfosis” de la modernidad en América Latina:

[8] Según Quintero, “La idea de totalidad tal como la expresa Quijano, no representa la teorización de una estructura homogénea, cerrada o sistémica-orgánica de corte estructural-funcionalista. Muy por el contrario, la noción de totalidad repre-

Esa relación entre historia y tiempo, en América Latina se ejerce aun en otras dimensiones. El pasado atraviesa el presente, de un modo diferente a como estaba instalado en el imaginario europeo anterior a la modernidad. Es decir, no como la nostalgia de una edad dorada, por ser o haber sido el continente de la inocencia. Entre nosotros el pasado es o puede ser una vivencia del presente, no su nostalgia. No es la inocencia perdida, sino la sabiduría integrada, la unidad del árbol del conocimiento en el árbol de la vida, lo que el pasado defiende en nosotros, contra el racionalismo instrumental, como sede de una propuesta alternativa de racionalidad. La realidad es vista, se hace ver, de ese modo como totalidad, con toda su magia. La racionalidad, aquí, no es un desencantamiento del mundo, sino la inteligibilidad de su totalidad. Lo real no es racional, sino en tanto no excluya su magia. (Quijano, 1991:37-38)

Finalmente el sentido último del vínculo entre el reconocimiento de la heterogeneidad histórico-estructural que traslada continuamente a América Latina entre la modernidad y el pasado potencialmente subversivo, termina por trastocar el sentido de orden en la limitada visión eurocentrada del mundo, modifica el concepto de totalidad para pasar del orden totalizador o la multiplicidad de órdenes particulares componentes todos de algo que podríamos denominar totalidad heterogénea o ampliada (en un sentido gramsciano). La ampliación del margen de análisis es, de esta forma, el ensanchamiento del volumen de posibilidades que desintegran el patrón de poder establecido como orden existente. La renovación del concepto de totalidad implicando la categoría de heterogeneidad histórico-estructural, es la clave que permite ver la colonialidad del poder y su posible desintegración en múltiples situaciones de descolonialidad. La nueva totalidad es la utopía que busca descolonizar el mundo a través de la reformulación de nuestros mitos, de la recuperación y la creación de las identidades, de la reconfiguración del imaginario, en resumen, del gran abanico de posibilidades que se abren al pensar en términos heterogéneos al poder, ese poder que no es único y que se puede crear si se opta por desacralizar el ordenamiento establecido de manera instrumental, un poder pues, con características de liberación. En ese sentido es que Quijano va a buscar la nueva totalidad heterogénea decolonial:

La idea de totalidad social en particular no solamente no niega sino que se apoya en la heterogeneidad histórica de la sociedad, de toda sociedad. En otros términos, no solamente no niega sino que requiere la idea del "otro", diverso, diferente. Y esa diferencia no implica necesariamente ni la naturaleza desigual del otro y por eso la exterioridad absoluta de las relaciones, ni la desigualdad jerárquica o la inferioridad social del otro. Las diferencias no son necesariamente el fundamento de la dominación. Al mismo tiempo y por eso mismo, allí la heterogeneidad histórico-estructural implica la copresencia y la articulación de diversas "lógicas" históricas en torno de alguna de ellas, hegemónica, pero de ningún modo única. De esa manera cierra el paso a todo reduccionismo, así como a la metafísica de un macrosujeto histórico capaz de racionalidad propia y de teleología histórica, de la cual los individuos y los grupos específicos, las clases, por ejemplo, serían apenas portadores... o misioneros. (Quijano, 1992:446-447)

Llegamos al final del examen del complejo patrón de poder mundial hecho a través del análisis de la categoría de heterogeneidad histórico-estructural y su recuperación detallada. Así es como se descubre la colonialidad del poder. La heterogeneidad histórico-estructural funciona como la articulación entre modernidad y colonialidad. La nueva totalidad se expresa en el concepto de *Sistema Capitalista Colonial/Moderno*.

SEGUNDA PARTE: APUNTES EN TORNO A LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL

En el mundo y particularmente en Latinoamérica, las diversas sociedades se encuentran caminando en escenarios convulsos y difíciles de llevar a término. Hemos visto pasar en la historia cercana, muchas formas de lucha, completas e incompletas, que sugieren un límite de la situación de oprobio por

...senta aquí una estructura abierta y heterogénea tanto en su comportamiento como en sus determinaciones. A lo que apunta Quijano con la idea de totalidad, es hacia la articulación de historias específicas, heterogéneas y discontinuas (historias locales) en una nueva estructura global de poder social que se constituye con la modernidad/colonialidad." (Quintero, 2010:6)

la que las mayorías planetarias se encuentran transitando. Es sin duda un lugar común la observación de hechos que sientan las bases para pensar en nuevas formas de lucha organizada y a su vez, nuevas formas de expresar de manera crítica los cada vez más clásicos escollos del sistema capitalista colonial/moderno. Para ello se suele recurrir a discursos elaborados históricamente que tratan de introducir niveles de análisis que ya desprenden un olor lúgubre, o bien, se tratan de reelaborar teorías que en otros tiempos tuvieron gran impacto y que hoy han perdido su fuerza. No creemos pertinente abundar en el examen de dichas elaboraciones.

En América Latina nos encontramos pasando por un período que se puede explicar si recurrimos a la paradoja: en ocasiones nos ilumina una gran esperanza, en otros tiempos dicha esperanza se tiñe negra y el futuro se torna en acertijo irresoluble. Y es que los tiempos latinoamericanos se encuentran transformándose continuamente. Nuestras esperanzas se encuentran puestas en procesos de transformación social en ciernes: Bolivia, Venezuela, Ecuador, incluso Brasil. La sombra encubridora se encuentra en los mismos procesos mencionados y en los demás países del subcontinente dadas las pocas condiciones existentes para la transformación social que requieren las personas que viven en estas tierras. Las situaciones de esperanza se encuentran en procesos casi trabados por las multitudes de experiencia, mientras que las situaciones negras marchan con un ritmo lento y expectante.

Las experiencias esperanzadoras mencionadas nos ponen el acertijo siguiente: ¿Cuáles son las alternativas que tenemos en la actualidad para transformar nuestra realidad social latinoamericana? Sería descabellado de nuestra parte tratar de resolver la pregunta, sin embargo podemos sugerir algunos tópicos que dejaremos como “cuestiones abiertas”, es decir, trataremos de tocar problemáticas que no pueden ser pensadas individualmente. Pondremos a debate algunas de las alternativas surgidas en las racionalidades latinoamericanas para poder lograr una transformación social en un futuro. Trataremos de señalar algunos problemas que a nuestro parecer pueden apuntar a soluciones bastante importantes en la actualidad. La falta de espacio nos obliga a hacer comentarios breves que se quedarán trunco, pero que esperan funcionar como catalizadores de la discusión venidera.

En esta segunda parte, proponemos el análisis de dos propuestas de transformación social. La primera es la que encontramos en el pensamiento de Aníbal Quijano y el entramado de pensamiento que representa el MCD, ya con algún esbozo para su entendimiento líneas arriba. La segunda es la propuesta de John Holloway, expresada y condensada en la frase que titula su libro *“Cambiar el mundo sin tomar el poder”* (2002), ya muy conocida en la actualidad. Trataremos de ubicar en ambas propuestas puntos clave que permitan identificar los puntos clave que, desde nuestro punto de vista, la realidad latinoamericana nos exige retomar.

EL ESTADO EN LATINOAMÉRICA Y LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL

El problema del Estado atraviesa las temáticas de los dos autores que se analizan en esta parte del trabajo. Mientras que Holloway presenta una postura que hace de la lucha por el poder estatal un desperdicio de la fuerza de los movimientos sociales, en la obra de Quijano no es tan clara la resolución del problema. El proyecto de descolonialidad del poder va a consistir en lo siguiente:

Para desarrollarse y consolidarse, la Des/Colonialidad del poder implicaría prácticas sociales configuradas por: a) la igualdad social de individuos heterogéneos y diversos, contra la homogenizante y desigualante clasificación e identificación racial/sexual/social de la población mundial; b) por consiguiente, las diferencias, ni las identidades, no serían más la fuente o el argumento de la desigualdad social de los individuos; c) las agrupaciones y/o identidades serían el producto de las decisiones libres y autónomas de individuos libres y autónomos; d) la reciprocidad entre grupos y/o individuos socialmente iguales, en la organización del trabajo y en la distribución de los productos; e) la redistribución igualitaria de los recursos y productos, tangibles e intangibles, del mundo, entre la población mundial; f) la tendencia de asociación comunal de la población mundial, en escala local, regional, o globalmente, como el modo de producción y gestión directas de la autoridad colectiva y, en ese preciso sentido, como el más eficaz mecanismo de distribución y redistribución de derechos, obligaciones, responsabilidades,

recursos, productos, entre los grupos y sus individuos, en cada ámbito de la existencia social, sexo, trabajo, subjetividad, autoridad colectiva y co-responsabilidad en las relaciones con los demás seres vivos y otras entidades del planeta o del universo entero. (Quijano, s/f:8-9)

■ Esto es, en resumidas cuentas un proyecto basado en la experiencia recabada por la observación de la resistencia global en contra del patrón de poder. Sin embargo, al parecer, sigue vigente en Quijano la propuesta de socialización del poder, la propuesta de generar poder alternativo al Estado. La lucha contra el Estado no parece ser un punto fundamental en el pensamiento de Quijano, sin embargo, al desarrollarse lo que propone, Quijano deja ver que la lucha contra el Estado y en el Estado se vuelve, de alguna u otra forma indirecta. No se deja de lado, pero el objetivo principal no es tomar el Estado.

Mientras que en Holloway se cancela completamente la idea de luchar por el poder estatal, en Quijano hay una posición más ambigua que permite la lucha indirecta por el poder estatal sin que sea, claro está, la lucha que las alternativas deban desarrollar *a priori*, es decir, sin hacer teleología del poder. Sin embargo, para precisar aún más el problema, Quijano va a concluir una conferencia del 2009 con la siguiente afirmación:

Hay pues, entonces, un horizonte de sentido que comienza a emerger y por lo tanto formas de existencia social nuevas, y con esto termino, por qué. Porque en el mundo contemporáneo hay sobre todo dos trampas centrales que todos esos cambios vienen produciendo. Nadie puede vivir hoy en día sin el mercado, en ningún lugar del mundo, pero si los datos (de) Naciones Unidas son correctos, si el 80% de los seis mil millones de hombres que somos más o menos, sólo tiene acceso a menos del 18% de lo que el mundo tiene y produce, entonces sólo con el mercado no se puede vivir. La primera trampa, usted no puede vivir sin el mercado, pero con sólo el mercado tampoco y tienen que aprender a vivir con mercado y sin mercado. Lo mismo ocurre con el Estado, no se puede vivir sin el Estado, no hay dónde, pero si el Estado se porta como se porta como en la mayor parte de los países, como agente, correa de transmisión de los intereses de las corporaciones, cuando el Estado es corporativizado, entonces usted no puede vivir sólo con el Estado. Usted no puede vivir sin Estado, pero ya no puede vivir con sólo el Estado, no puede vivir con el mercado y no puede vivir sin el mercado, no puede vivir con el Estado y no puede vivir sin el Estado. En esa trampa hay una población mundial creciente, de miles de millones de gentes, está emergiendo otra forma de existencia social, otra, muy heterogénea y por eso un otro sentido, un otro horizonte histórico de sentido porque está emergiendo allí un otro horizonte de sentido histórico. Esta es por lo tanto la situación, este es el momento, estas son las opciones, por eso la descolonialidad del poder es la opción central. (Quijano, 2009:14-15)

El tema del Estado es difícil de asumir; el Estado está y no está presente en las nuevas alternativas. Existe una dosis de autonomía relativa de la que los movimientos sociales se encuentran adquiriendo consciencia. Es sin duda alguna un problema básico. ¿Cuándo vivir con el Estado y cuando no vivir con él? La solución a esta pregunta solo podemos encontrarla en la experiencia y en las racionalidades alternativas de los conjuntos de personas en resistencia y lucha frontal. El del Estado, termina por ser, aun hoy, un problema de ambigüedad irreductible. Lo que pareciera no ser tan ambiguo es el carácter secundario que asume una lucha por el control del Estado en el patrón de poder mundial que se desarrolla en la actualidad, parece ser que el control del Estado no es la clave para hacer un mundo en donde quepan todos los mundos.

LA IDENTIDAD Y LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL

Otro tema importante en la actualidad es la problematización de la identidad de los movimientos sociales. En la obra de Holloway, se puede apreciar una ferviente negación de la identidad de las alternativas. Incluso presenta al zapatismo como un movimiento social antiidentitario. Nos dice Holloway que “Nosotros, los no idénticos, peleamos contra ésta identificación. La lucha contra el capital es la lucha contra la identificación. No es la lucha por una identidad alternativa.” (Holloway, 2002:152) Esto nos lleva a pensar directamente en la concepción que Holloway maneja del poder.

Recordemos que Holloway hace una distinción entre “*poder sobre*” y “*poder hacer*”. El “*poder sobre*” se va a identificar con el capital, con las organizaciones jerarquizadas, con las identidades, con la tenue pero persuasiva pasividad del sujeto que quiere cambiar el mundo a través de lo hegemónico, de lo establecido. Por otro lado, el “*poder hacer*” se integra de manera “natural” a lo alternativo. Es un poder que crea relaciones horizontales, que supera el fetichismo de la mercancía y del mundo, que se establece para reificar (en el sentido de materializar lo abstracto) el “*poder hacer*” u horizontal en la inexistencia de sujetos, en la no identificación de vidas con espacios en común.

La dualidad que Holloway concibe en el poder, hace explícita una forma de dialéctica negativa que culmina negando la potencialidad transformadora de las identidades otras. Aquí habría que recurrir al análisis de Quijano para contrastar las alternativas y tomar posición en el debate.

Para Quijano, desde sus escritos de finales de los ochenta y principios de los noventa es necesaria una vuelta a la identidad para reubicar el futuro y el pasado en una forma nueva de totalidad. Esto quiere decir que, tras la enorme brecha que se abre después de la imposición del complejo racionalidad-modernidad, la vuelta a nuestras raíces no significa retroceso, sino que puede más bien significar jalar la palanca que activa el freno de emergencia al tren del progreso desenfrenado. Es la vuelta a la semilla que se funde con el árbol del conocimiento para recrear un mundo donde hay mayor cantidad de expectativas audibles; un ejemplo del por qué la identidad es importante para Quijano lo encontramos en la siguiente idea:

En la “indigenidad” histórica de las poblaciones víctimas de la Colonialidad Global del Poder, no está solamente la herencia del pasado, sino todo el aprendizaje de la resistencia histórica de tan largo plazo. Estamos, por eso, caminando con una id-entidad históricamente nueva, cuyo desarrollo podría producir la nueva existencia social liberada de dominación/explotación/violencia que es el corazón mismo de la demanda del Foro Social Mundial: Otro Mundo es Posible. (Quijano, s/f:11)

Quijano se encuentra en una posición completamente distinta a la de Holloway. Es probable que tal contraposición en los argumentos se deba a la lógica discursiva que existe implícitamente en cada una de las obras de nuestros autores. Sin demasiados tapujos podemos decir que la particularidad del estudio de Quijano es que se ubica en un nivel de análisis mucho más complejo que el de Holloway, sobre todo del análisis y la generación alternativa de poder.

Los problemas presentados aquí pueden estar mejor analizados desde la perspectiva de la colonialidad del poder dadas las enormes diferencias de análisis existentes. Lo principal es enmarcar las alternativas de manera particular para que, de esa forma, se logre entretejer una perspectiva de totalidad mucho más compleja y de articulación más estrecha en el ámbito de las organizaciones alternativas que resisten y luchan contra el patrón mundial de poder. Es necesario pensar las alternativas reconociendo a los que no han sido escuchados, a los que no se les ha permitido decir, escribir o escuchar su historia. La localización del saber, la distinción geopolítica del conocimiento, el nivel de análisis global, el examen complejo del poder en sus diferentes facetas, la articulación de la experiencia con el imaginario y por tanto, la creación de nuevo poder, poder negado por la modernidad-racionalidad, en resumidas cuentas la nueva perspectiva de totalidad desarrollada en la obra de Quijano, contienen en sus márgenes, con mucha holgura, las proposiciones de un análisis del fetichismo del mundo desarrollado de manera inefectiva por Holloway. Es necesario poner más atención en el carácter dinámico de la modernidad-racionalidad que ya se ha explicado en la primera parte. Es necesario basar nuestras pruebas de la realidad en perspectivas que permitan un mayor movimiento de las categorías con que analizamos nuestra sociedad. Reconocer el enorme caudal de situaciones que pueden ser explicadas a través de los descubrimientos quijanianos es una de las tareas que le quedan pendientes a las ciencias sociales latinoamericanas. Esperamos estar contribuyendo a dicho reconocimiento con este pequeño trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

Cueva, Agustín (1977). *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, México, Siglo XXI editores.

Gandarilla, José (2006). *América Latina en la conformación de la economía-mundo capitalista*, México, CEIICH-UNAM.

■ Germaná, César, (2006). “Aníbal Quijano: el arte de pensar simultáneamente la vida social en términos intelectuales, morales y políticos”, Discurso pronunciado en la ceremonia de nombramiento de Aníbal Quijano como Profesor Emérito en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de San Marcos, Perú, Noviembre.

Germaná, César (2010). “Una epistemología otra: el proyecto de Aníbal Quijano”, en *Nómadas*, núm. 32, abril, pp. 211-221.

González Casanova, Pablo, (2009). *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI*, Bogotá, Siglo del hombre editores y CLACSO.

Hinkelammert Franz, [1993 (1995)]. “Capitalismo y Socialismo”, en revista *Acuario*, noviembre, pp. 18-26.

Hinkelammert, Franz, (1970). *Dialéctica del desarrollo desigual*, Argentina, Amorrortu.

Holloway, John, (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta/BUAP.

Holloway, John, (2006). *Contra y más allá del capital*, Argentina, Ediciones Herramienta/BUAP.

Pajuelo, Ramón, (2002). “El lugar de la utopía. Aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder”, en Daniel Mato (coord.), *Estudios y otras prácticas intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*, Caracas, CLACSO y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela, pp. 225-234.

Palerm, Ángel, (1976). *Modos de producción y formaciones socioeconómicas*, México, Edicol.

Quijano Aníbal, (1988). “Otra noción de lo privado, otra noción de lo público”, en *Revista de la CEPAL*, ONU/CEPAL, Santiago de Chile, Agosto, pp. 101-115.

Quijano, Aníbal, (1989). “La nueva heterogeneidad estructural de América Latina.”, en Sonntag, Heinz, *¿Nuevos temas nuevos contenidos?*, Caracas, UNESCO-Nueva Sociedad, pp. 29-51.

Quijano, Aníbal, (1990). “Estética de la utopía”, en *David y Goliath*, año XIX, núm. 57, CLACSO, Argentina, Octubre, pp. 34-37.

Quijano, Aníbal, [1991 (1988)], “Modernidad, identidad y utopía en América Latina.”, en Lander, Edgardo (Editor), *Modernidad y Universalismo*, Venezuela, UCV-UNESCO-Nueva Sociedad, pp. 27-42.

Quijano, Aníbal, (1992). “Colonialidad y modernidad-racionalidad.”, en Bonilla, Heraclio (Comp.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Bogotá, FLACSO-Tercer Mundo Editores, pp. 437-447.

Quijano, Aníbal, (1998) “La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana.”, en Briceño-León, Roberto y Sonntag, Heinz (editores), *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*, Caracas, CENDES-LACSO-Nueva Sociedad, pp. 27-38.

Quijano, Aníbal, (2009). “Colonialidad del poder y Des/colonialidad del poder”, Conferencia dictada en el XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, el 4 de Septiembre, pp. 1-15.

Quijano, Aníbal, (s/f). “¿Bien Vivir? Entre el ‘desarrollo’ y la descolonialidad del poder”, s/d, disponible en <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/50.pdf>

Quintero, Pablo, (2010), “Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructura de la sociedad en América Latina”, en *Papeles de Trabajo no. 19*, junio, Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural, pp. 1-15.

NORMAS EDITORIALES

Kula. Antropólogos del Atlántico Sur. Revista de Antropología y Ciencias Sociales funciona con formato de convocatoria permanente. Los trabajos deben ser enviados a revistakula@gmail.com respetando las normas editoriales disponibles a continuación:

1- Sólo serán considerados para su publicación trabajos inéditos. Los autores se comprometen a no enviar sus trabajos a otras publicaciones mientras se encuentren a consideración de los editores.

2- Los artículos deben venir en archivos de texto de tamaño A4, con márgenes de 2,5 cm (superior, inferior, derecho e izquierdo), a espacio y medio y letra Times New Roman de 12 puntos, con una extensión máxima total (incluyendo notas y bibliografía) de 20 páginas para los trabajos que traten una investigación sobre un referente empírico, 15 páginas para los trabajos que consten de revisiones teóricas y bibliográficas y 8 páginas para las reseñas.

3- Título en letras mayúscula/minúsculas, sin subrayar.

4- Los artículos -con excepción de las reseñas- deben ser acompañados con un resumen en castellano e inglés de no más de 150 palabras, consignándose hasta cinco palabras clave (descriptores).

5- Autor/es, en el margen derecho, con llamada a pie de página (del tipo*) indicando título máximo obtenido, cargo, lugar de trabajo y/o pertenencia institucional y dirección de correo electrónico.

6- Los cuadros y gráficos se deben enviar en archivos separados del texto. En el cuerpo del texto se debe indicar el lugar sugerido para insertar los mismos, con una llamada de tipo "Gráfico 1". Se sugiere evitar toda complejidad innecesaria en su elaboración, tomando en cuenta que la impresión final es a un solo color (negro).

7- Los agradecimientos, así como cualquier aclaración con respecto al trabajo (presentación previa, colaboradores, etcétera) deben ser incluidos a pie de página partiendo de una llamada desde el título.

8- Las citas textuales que superen las cuatro líneas de extensión deben ser incluidas en un párrafo aparte, con sangría, en itálica y sin comillas.

9- Las referencias bibliográficas dentro del cuerpo del texto deben aparecer con el siguiente formato: (Apellido del autor, año de edición: página). Ejemplo: (Malinowski, 1975: 338).

10- La bibliografía debe ser consignada en orden alfabético al final del texto respetando el siguiente formato:

- Libros: Apellido del autor (todo en mayúsculas); nombre completo del autor (sólo mayúscula inicial); año de publicación; título del libro (en itálica); lugar de edición (no hace falta aclarar el país); editorial; número de la edición (en caso de no ser la primera). Por ejemplo:

MALINOWSKI, Bronislaw 1975 *Los argonautas del Pacífico occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea Melanésica*. Barcelona, Ediciones Península. Segunda edición.

- Artículos en libros: Apellido del autor (todo en mayúsculas); nombre completo del autor (sólo mayúscula inicial); año de publicación; título del artículo (entre comillas); 'En:': nombre y apellido del editor o compilador de la obra (sólo mayúsculas iniciales); título del libro (en itálica); lugar de edición (no hace falta aclarar el país); editorial; número de la edición (en caso de no ser la primera); números de páginas. Por ejemplo:

HALPERÍN DONGHI, Tulio 2004 “El lugar del peronismo en la tradición política argentina”. En: Samuel Amaral y Mariano Ben Plotkin (comps.): *Perón; del exilio al poder*. Buenos Aires, EDUNTREF. Segunda edición. pp. 19 a 42.

- Artículos en revistas: Apellido del autor (todo en mayúsculas); nombre completo del autor (sólo mayúscula inicial); año de publicación; título del artículo (entre comillas); título de la publicación en la que se encuentra dicho artículo (en itálica); volumen y número del ejemplar; números de páginas. Por ejemplo:

AELO, Oscar H. 2004 “Apogeo y ocaso de un equipo dirigente: el peronismo en la provincia de Buenos Aires, 1947 – 1951.” *Desarrollo Económico*, Vol . 44, No 173. pp. 85 a 107.

- Tesis académicas inéditas: Apellido del autor (todo en mayúsculas); nombre completo del autor (sólo mayúscula inicial); año; título (en itálica); grado académico al que corresponde la tesis; institución ante la cual fue presentada. Por ejemplo:

JAMES, Daniel 1979 *Unions and politics: the development of peronist trade unionism, 1955 – 1966*. Ph.D. University of London.

- Publicaciones electrónicas: Apellido del autor (todo en mayúsculas); nombre completo del autor (sólo mayúscula inicial); año de publicación; título del artículo (en itálica); título de la publicación en la que se encuentra dicho artículo; ‘Disponible en:’ página web, fecha en que fue bajado el artículo (entre paréntesis). Por ejemplo:

CARENZO, Sebastián. 2007 *Territorio, identidades y consumo: reflexiones en torno a la construcción de nuevos paradigmas en el desarrollo*. Cuadernos de Antropología Social. Disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850-275X2007000200007&lng=es&nrm=iso (7 de mayo de 2009)

11- Los Editores evaluarán la pertinencia de las propuestas recibidas teniendo en cuenta el perfil de la publicación, así como su ajuste a estas normas de publicación. Posteriormente, los trabajos serán remitidos a evaluadores seleccionados por los editores atendiendo a la temática planteada en cada caso. Las identidades de los evaluadores no serán comunicadas a los autores excepto en los casos en que los mismos evaluadores lo soliciten expresamente. Los resultados del proceso de referato son inapelables. Los dictámenes contemplarán cuatro posibilidades: aceptación directa del artículo, aceptación condicionada a la introducción de modificaciones menores, aceptación condicionada a la introducción de modificaciones substanciales, y no aceptación.

12- Los Editores confirmarán a los autores la recepción de sus propuestas a través de un correo electrónico. En caso de que los evaluadores condicionen la aceptación de un trabajo a la introducción de modificaciones, los autores contarán con 20 días para cumplir dicho requisito. No se aceptarán agregados ni modificaciones una vez iniciado el proceso de edición. Los Editores se reservan el derecho de introducir las correcciones de estilo que estimen pertinentes.

13- Los editores se comprometen a no difundir por ningún medio los originales de los trabajos que no sean aceptados.

14- Los trabajos aceptados serán publicados en forma impresa, pudiendo en el futuro ser reeditados en una versión electrónica. No existe cobro de cargo alguno a los autores por la publicación de sus trabajos.

15- El envío de trabajos supone la plena aceptación de estas normas y condiciones de publicación por parte de los autores así como también la aceptación de la publicación del trabajo en la página web de la revista.

**RESERVAS, ASIMILACIÓN, ANIQUILAMIENTO.
LOS DILEMAS DEL PROGRESO EN LA POLÉMICA
R. LEHMANN-NITSCHKE - J. B. AMBROSETTI.**

Lena Dávila da Rosa



edicionesKula
COLECCIÓN JÓVENES INVESTIGADORES

**Esta edición se terminó de imprimir en el mes de junio de 2012
en Booverse. Buenos Aires, Argentina.
www.booverse.com**