

Procesos de subalternización en filosofía política: otras genealogías posibles

María Eugenia Borsani

A propósito de ciertas precisiones conceptuales: decolonialidad y subalternidad

Como líneas iniciales de este escrito daremos cuenta de dos conceptos que modulan el trabajo y que dada su circulación relativamente reciente obligan a una primera presentación. Se trata de las nociones de *decolonialidad* y *subalternidad*. Para tales efectos, se torna necesario referir a un programa académico-político surgido hace aproximadamente década y media de parte de un equipo de intelectuales, quienes en su gran mayoría son latinoamericanos radicados en Estados Unidos, procedentes de distintas disciplinas.

Este grupo funda el Programa Modernidad-Colonialidad (PMC), a finales de la década de los noventas. Entre los miembros de este colectivo cabe nombrar a Walter Dignolo (semiólogo argentino); Aníbal Quijano (sociólogo peruano); Edgardo Lander (sociólogo venezolano); Enrique Dussel (filósofo argentino, radicado en México); Catherine Walsh (lingüista estadounidense, radicada en Ecuador); Arturo Escobar (antropólogo colombiano); Santiago Castro-Gómez (filósofo venezolano); Nelson Maldonado-Torres (filósofo puertorriqueño); Zulma Palermo (argentina, dedicada a la crítica cultural latinoamericana); Ramón Grosfoquel (filósofo puertorriqueño), y tantos otros. Nuevos miembros de distintas latitudes se sumaron al grupo inicial a partir de la expansión que la propuesta –decolonial, que es la perspectiva que este colectivo propicia– ha venido teniendo en el último lustro. Los antecedentes y las influencias teóricas que confluyen en este grupo son de muy disímil extracción, lo que impide plantear una linealidad teórica y temática de los mismos. Entre ese heterogéneo conjunto de fuentes cabe hacer mención a la teoría de la dependencia; a la filosofía latinoamericana de los años sesentas y setentas del siglo pasado; a la metodología cualitativa de la investigación-acción participativa de Orlando

Fals-Borda; a Immanuel Wallerstein y sus desarrollos referidos al sistema-mundo moderno; a los estudios poscoloniales del sureste asiático que contribuyeron a la creación del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, más las corrientes multiculturalistas estadounidenses de mediados de los ochentas y a la filosofía africana, entre muchos otros nutrientes teóricos.

Claro está que no se trata de un colectivo homogéneo, hay integrantes que muestran mayor involucramiento con el PMC y hay quienes dan cuenta de cierta afinidad con el proyecto decolonial que persigue el PMC. Lo cierto es que entre los miembros fundadores e integrantes más recientes hay acuerdo en algunos puntos nodales que a continuación presentaremos para dotar a la decolonialidad y a la subalternidad de ciertos contornos conceptuales:

a) La modernidad no pudo serlo sin la colonialidad, ésta es constitutiva del proyecto moderno. Esto implica, entonces, que las aristas conquistadoras y brutales de la modernidad no son consecuencias indeseadas del espíritu expansionista europeo, sino inescindibles del mismo, la relación es entonces de inherencia, constitutiva reiteramos, no es derivativa, según lo ha planteado Walter Dignolo. De tal modo, la colonialidad es condición *sine qua non* de la modernidad; el desarrollo de la empresa conquistadora, depredadora e imperial está en las entrañas mismas de la modernidad. La colonialidad es entonces, reverso, lado oculto y oscuro de la modernidad. Esta premisa desbarata la imagen salvífica de la modernidad amarrada a progreso, desarrollo incesante, ininterrumpido de la razón. Por el contrario, la razón moderna es la razón conquistadora que ha colonizado seres, tierras, mares, saberes, ordenamientos políticos y más. La razón moderna aliada a avance, buenaventura y mañana venturoso para la humanidad es un rostro cuya contrapartida es el exterminio y la conquista. El momento fundacional se ubica en tiempos de desarrollo del circuito comercial del Atlántico en el siglo XVI, lo que ha sido denominada primera modernidad por Enrique Dussel.

Cabe distinguir el colonialismo, en tanto apropiación de la soberanía de un pueblo por parte de una fuerza extranjera, de colonialidad. La colonialidad sobrevive al colonialismo, según bien lo ha presentado Nelson Maldonado-Torres. Tal pervivencia se ve en el modo en que han quedado colonizadas las esferas del ser (colonialidad ontológica), del saber (colonialidad epistémica) y del poder (colonialidad política y económica). La acción intrusora moderna colonial deja su huella indeleble y persistente como efectiva en las distintas órbitas señaladas —ser, saber y poder— pese a que se dé por finalizada la invasiva acción colonial, momento en que los pueblos se asumen como soberanos en la esfera diplomática.

b) La modernidad diseña la alteridad, en una suerte de brecha entre lo propio y lo otro. Lo otro es instalado en un espacio no solamente de diferencia, sino de distinto/inferior. Queda así lo otro no europeo ubicado en un vínculo de subalternidad con respecto a la primacía y superioridad europea. Lo subalterno¹ es un *alter* y sub-*alter*. Así ha sido inscrito a partir de la invención de la categoría de raza (Aníbal Quijano), que pondera los rangos de seres, unos humanos, otros no tanto, y otros expulsados a la sub-humanidad, sin más. La relación de subalternidad es resultado del diseño de la alteridad que queda subsumida en un vínculo de inferioridad ontológica, epistémica y política respecto a lo europeo. Es decir, la subalternidad lo es en virtud de una estratificación de la humanidad impuesta por el constructo raza y procede del discurso hegemónico que sostiene jerarquizaciones y con ello segregaciones.

En el marco del PMC, la perspectiva decolonial prefiere hablar de “procesos de subalternización”² para dar cuenta de ésta en términos de una intencional construcción, que es posible desestabilizar, propendiendo entonces a descolonizar el diseño de tal constructo. Lo mismo ocurre con el concepto *raza*: mientras la idea de raza apunta a fijezas irreversibles, el concepto “proceso de racialización” deja entrever a éste como un fenómeno que se fue desarrollando y construyendo en virtud de los designios de la empresa colonial moderna.

¹ Recuérdese que el concepto de subalterno fue oportunamente acuñado por Antonio Gramsci a cuenta de una vuelta de tuerca del concepto *proletariado*. En los inicios de los años ochentas del siglo pasado el término subalterno identifica a un grupo de intelectuales indios, en su gran mayoría historiadores, quienes fundan el Grupo de Estudios Subalternos, bajo la dirección de Ranajit Guha. Como cometido inicial de este equipo estaba la acción deconstructiva sobre la marca colonial que impregnó la historiografía de India. Se incluye a este grupo en el marco de los estudios poscoloniales, entre los que cabe nombrar a Dipesh Chakrabarty, Gayatri Chakravorty Spivak, Achille Mbembe, Partha Chatterjee y más. Existen puntos de cercanía y afinidad teórica entre los poscoloniales y los decoloniales, como también diferencias, entre una de estas últimas cabe señalar que los poscoloniales sostienen que la acción colonial se da en el momento de intrusión de una fuerza foránea a territorio ajeno (ejemplo, Gran Bretaña en India) más no acuerdan en la acción colonial a escala planetaria en simultaneidad con el despliegue del proyecto de la modernidad. Imposible evitar los nombres del palestino Edward Said y de Homi K. Bhabha, en el marco de destacados teóricos poscoloniales.

² Para una ampliación véase la entrevista realizada a Walter Mignolo; respecto a la subalternidad expresa su preferencia por la idea de procesos de subalternización. Cf. María Íñigo Clavo y Rafael Sánchez-Mateos Paniagua, “Sobre pensamiento fronterizo y representación. Entrevista a Walter Mignolo”, en *Bilboquet#8 Bárbaro*. Webzine de estética, creación y pensamiento, noviembre, 2007, <http://bilboquet.es/B8/PAG/waltermignolo.html>.

Resultante de ese proceso jerárquico y diferencial aparecen dicotomías que recorreremos entre lo indispensable ypreciado y lo dispensable y depreciado, referido tanto a seres humanos como a pensamientos, saberes y ordenamientos políticos.

Voces indispensables y el silencio de los dispensables

A diferencia de la ciencia política, cuyo surgimiento y sistematización es reciente, la filosofía política, como campo de conceptualización crítica acerca del vínculo entre los diversos fenómenos políticos y los individuos involucrados en ellos, se remonta a la Grecia clásica y a los pensadores también tenidos por “clásicos”. Son aquellos que han dejado huella en textos señeros, que aún hoy tienen qué decirnos y cuyo decir custodiamos para las generaciones futuras, confiados en su potencial. ¿Quién dudaría del atributo de clásico para una obra como *República* de Platón o *Política* de Aristóteles, entre otros más? Pensadores del ayer, convocados en el presente y preservados para el futuro, condensando así las tres dimensiones temporales, y merecedores de esta categoría histórica —a la vez que trans-histórica— de clásicos. ¿Quién dudaría que a estos pensadores y a estos textos emblemáticos y pioneros de la filosofía política correspondería acompañarlos, como mínimo, con *El príncipe* de Nicolás Maquiavelo, el *Leviatán* de Thomas Hobbes, el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* de John Locke, *El contrato social* de Jean Jacques Rousseau, completando el corpus canónico de la filosofía política con Georg Wilhelm Friedrich Hegel más una selección bibliográfica de Karl Marx? Resumiendo: desde una mirada panorámica, Platón y Aristóteles, los primeros teóricos políticos. Otros protagonistas son los modernos contractualistas, quienes han dado cuenta del diseño del Estado civil a expensas de dispensar cobijo, proteger nuestras vidas y pertenencias. Claro está que no es posible dejar ausente a quien desenmascara la protectora y cálida imagen que los planteamientos precedentes han formulado respecto a la cosa política y desmonta las ficciones modernas a la luz de sus críticas orientadas a la ideología opresora del Estado burgués capitalista: Marx.

Pero sí será motivo de debate y de difícil unanimidad acordar con respecto a si el planteamiento pragmatista de R. Rorty ha de ser considerado parte de la filosofía política, otro tanto podría decirse en relación con la concepción de ideología de Louis Althusser, o con respecto a la noción de “micropolítica del poder” de Michel Foucault, o del concepto “Estado de excepción” de Giorgio Agamben. Sin duda alguna, no hay que esperar unanimidad a la hora de considerar la pertinencia de J. Habermas en la filosofía política, o de Hannah Arendt o de John Rawls, y tantos otros autores y tantas otras temáticas. Se advierte así,

claramente, que cuanto más cerca de nuestro presente se encuentran ciertos pensadores, más difícil se torna su incorporación o no, en tanto perspectiva constitutiva del corpus canónico de la filosofía política.

Quedará fuera de todo debate que los clásicos griegos y los modernos, provenientes de la tradición francesa, inglesa y alemana, son los recursos teóricos que posibilitan comprender los conceptos políticos centrales y diseñan el itinerario obligado de la filosofía política.

No se desencadena controversia alguna con relación a que hay algo así como un corpus canónico, saberes que inexorablemente deben asistirnos a quienes nos dedicamos a este campo filosófico. Hay entonces pensadores emblemáticos, representativos, paradigmáticos, prototípicos, hay canon. Siendo entonces la constitución del canon lo que está conformado por aquello ponderado como indispensable, irremplazable ypreciado: la marca de los “clásicos”.

Hasta aquí, seguramente, se acordará que la palabra de los clásicos es constitutiva de nuestro actual acervo intelectual, y sin ella estaría vulnerándose la pretensión “universitaria-universal” que es, justamente, acercarnos a saberes que no se agotan en el propio contexto y cuya valía trasciende fronteras espaciales y temporales.

a) En 1992, en ocasión de los 500 años del descubrimiento, la intelectual argentina Alcira Argumedo publica *Los silencios y las voces en América Latina*. Con pluma tan clara como aguda, la autora desarrolla al comienzo del texto una sección que denomina: “Algunas ‘vidas paralelas’”.³ Da cuenta de un paralelismo moviéndose de Europa a América, esto es, del escenario propiciatorio del progreso, la buenaventura y la civilización, a estos rincones considerados bárbaros, bestiales, infra-humanos por el pensamiento europeo, con pretensiones hegemónicas.

A su vez, Argumedo nos pone frente a consideraciones de grandes autores clásicos, presentándonos, entre otros, a Kant y su desprecio visceral por los pueblos americanos, pueblos que no podrán jamás ingresar a ninguna forma de civilización y que incapaces de gobernarse, están condenados a la extinción.⁴ Una consideración del mismo tenor rescata la autora citando a Hegel, “los aborígenes americanos son una raza débil en proceso de desaparición. Sus rudimentarias civilizaciones tenían que desaparecer necesariamente a la llegada de la incomparable civilización europea”.⁵ Así, mientras el diseño de la alteridad estaba en la fragua, al mostrar el paralelismo Europa-América, Argumedo presenta, en territorio americano, lo que ella advierte como la

³ Alcira Argumedo, *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*. Buenos Aires, Colihue, 2004, p. 26.

⁴ *Ibid.*, pp. 19 y ss.

⁵ *Ibid.*, p. 29.

conformación de una genuina matriz teórico-política, un ordenamiento conceptual propiamente latinoamericano y que constituye su tronco. Tales son las coordenadas —en las que convergen, por nombrar sólo a algunos, Tupac Amaru I y II, Bolívar, Artigas, Martí, Mariátegui, Sandino— que permiten avizorar un pensamiento propio aunque heterogéneo, genuino, de resistencia y con pretensiones libertarias. La autora echa de menos un estudio en conjunto que permita conjugar los fenómenos políticos y sociales acaecidos aquí y allá. Pero lo telúrico debía ser silenciado. “Las verdades a medias, los cautos silencios, acompañaron el desarrollo histórico del liberalismo, tanto en la matriz de la filosofía jurídico política —con sus hombres libres, iguales y propietarios, organizados socialmente a través de un contrato— como en la versión de la economía política [...]”⁶

b) Claro está que la filosofía política, y la conformación de su corpus canónico, no debería ser contaminada con pensamiento político gestado en estos recónditos e ignotos lugares ni en ningún otro que no fuera europeo y/o estadounidense. Lo *indispensable* ya estaba conformado y lo *dispensable* también, diseñado por los irremplazables clásicos.

A propósito de lo dicho y recuperando lo presentado respecto al silenciamiento ejercido por el indispensable y canónico pensamiento político etnocentrista europeo, cabe decir ahora —no ya desde la matriz popular y latinoamericana desde la cual Argumedo planteaba el silenciamiento, pero sí desde un ángulo decolonial— que lo dispensable, término acuñado por el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres, tomará a lo largo de los últimos tres siglos diversos rostros y recibirá diversos nombres. Todos ellos remitirán a los condenados, destinados de una vez y para siempre a la esfera del “ser que no está ahí”,⁷ órbita de lo fútil, el residuo, lo prescindible, parias, relegados.

Son los *damnés* de la tierra, en clave fanoniana, quienes no tienen ya nada que dar, han sido desposeídos al extremo, vacío ontológico, los de la muerte incompleta que marca la vida del colonizado.⁸ Se propició entonces la degradación de lo no-europeo, se ubicó como minusválido y deficitario a esos otros, se degradó su ser, su saber, su ayer. Vidas, historias, memorias, lenguas y cuerpos vejados, mancillados, intrusados, conquistados, sin más.

Ahora bien, resulta a su vez interesante advertir el fenómeno de ocultamiento y de estratégica invisibilización que desde la misma filosofía política

⁶ *Ibid.*, p. 74.

⁷ Nelson Maldonado-Torres, “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, Siglo del Hombre, 2007.

⁸ Frantz Fanon, *Los condenados de la Tierra*. México, FCE, 2001.

europea y europeizante se ejerció al minimizar la importancia de los escritos claramente racistas de pensadores que constituyen parte medular de la historia universal. Tal pensamiento ha sido evaluado en ocasiones desde la contingencia casi anecdótica, dado que nada de genialidad pueden tales letras restarle a un Kant, a un Hegel o a Hume, entre otros, en opinión de lecturas indulgentes para con los grandes hombres del pensamiento “universal”.

Como contrapartida a esta consideración, ya en 1950, Earl W. Count sostenía que Kant produjo el pensamiento raciológico más profundo del siglo XVIII.⁹ Tal perspectiva raciológica era difundida por Kant en sus cátedras de Geografía física y Antropología. Eduardo Mendieta abona la idea de que “estas lecciones constituyen una verdadera vergüenza”; sostiene que: “Las lecciones de Kant, que abarcaron toda su carrera como docente, están repletas de reproducciones y transmisiones de algunos de los peores prejuicios de los siglos XVII y XVIII”.¹⁰

Importa ahondar en el carácter claramente racista de estos planteamientos y preguntarnos al servicio de qué se formulaba la conceptualización de los procesos de subalternización desplegados por entonces. El especialista en la filosofía kantiana, Emmanuel Chukwudi Eze —estadounidense nacido en Nigeria—, sostiene que:

[...] sería un error creer que Kant no contribuyó con nada nuevo o de consecuencias originales para el estudio de la “raza” o del problema del etnocentrismo europeo en general. Estrictamente hablando, la Antropología y Geografía de Kant ofrecen la más fuerte, si no la única, justificación teórica filosófica suficientemente articulada de la clasificación superior/inferior de las “razas” del hombre, de cualquier escritor europeo hasta el momento.¹¹

Para reforzar lo dicho, consideramos acertado citar al mismo Kant, quien estima, a propósito de los africanos y extensible a los afro-transportados a América: “Tan esencial es la diferencia entre estas dos razas del hombre y parece

⁹ Reparar en el tratamiento que le otorga Earl W. Count (*This is a Race: An Antology Selected from the International Literature on the Race of the Man*) citado por Emmanuel Chukwudi Eze, “El color de la razón: la idea de ‘raza’ en la *Antropología* de Kant”, en E. Ch. Eze, Henry Paget y Santiago Castro-Gómez, *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Buenos Aires, Ediciones del Signo/Universidad de Duke, Globalization and Humanities Project, 2008.

¹⁰ Eduardo Mendieta, “Del cosmopolitismo imperial al cosmopolitismo dialógico: humildad, solidaridad y paciencia”, en Ileana Rodríguez y Josebe Martínez, eds., *Estudios transatlánticos poscoloniales. I. Narrativas comando/sistemas mundos: colonialidad/modernidad*. Barcelona, Ánthropos/UAM, 2010, p. 301.

¹¹ E. Ch. Eze, “El color de la razón: la idea de ‘raza’ en la *Antropología* de Kant”, en *op. cit.*, p. 78.

ser tan grande al considerar las capacidades mentales como al considerar el color".¹² Kant deporta al espacio de la naturaleza, de lo salvaje y de lo bárbaro aquello que no se acomoda al fenotipo europeo.

Aníbal Quijano explica cómo fue impuesta así una matriz colonial de poder, un patrón de poder global y "la relación jerarquizada de desigualdad entre tales identidades 'europeas' y 'no-europeas' y de dominación de aquellas sobre éstas, en cada instancia de poder, económica, social, cultural, inter-subjetiva, política [...]"¹³

Kant, Hume, Hegel y tantos otros, fueron funcionales a una jerarquización de la población humana, en ciernes desde el siglo XVI, y gozando de plena aplicabilidad en los siglos XVII y XVIII. Se advierte entonces un fenómeno que bien puede ser sospechoso de cómplice ocultamiento por parte de la impoluta historia oficial de la filosofía, con respecto a las producciones racistas de Hegel, también de Hume, y, sin duda, de Kant, indispensables conforme el propósito de la modernidad, operado desde la matriz colonial occidental y etnocéntrica para con aquello distinto de sí. Así, nótese el silencio exculpatorio propiciado desde dicha matriz para con textos y autores protagónicos del racismo, devenido racismo epistémico hoy aún actuante, sostenido en inaceptable estratificación de lo humano. Maldonado-Torres sostiene que: "Como toda forma de racismo, el epistémico está vinculado con la política y la socialidad. El racismo epistémico hace caso omiso de la capacidad epistémica de ciertos grupos de gente. Puede basarse en la metafísica o en la ontología, pero, sin embargo, sus resultados son los mismos: la evasión del reconocimiento de los demás como seres completamente humanos".¹⁴

Tal jerarquización y segregación de grupos de gente renueva la maldición bíblica sobre lo negro¹⁵ y la minusvalía irreversible de lo no europeo. Lo europeo es la cuna del ser y será entonces espacio geográfico y epistémico desde donde erigirse en tanto "dadores de ser" y protagonistas en el acto de nominación, el acto de nombrar, el acto bautismal que dota de entidad y que, a su vez, debe ser visto como acción redentora.

¹² Immanuel Kant, *Lo bello y lo sublime*. Madrid, Espasa-Calpe, 1999.

¹³ Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", en Walter D. Mignolo, comp., *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires, Ediciones del Signo/Universidad de Duke, 2001, p. 121.

¹⁴ N. Maldonado-Torres, "La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio, colonialidad", en Freya Schiwy, N. Maldonado-Torres y W. D. Mignolo, *(Des)colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia*. Buenos Aires, Ediciones del Signo/Universidad de Duke, Globalization and Humanities Project, 2006, p. 77.

¹⁵ W. D. Mignolo, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona, Gedisa, 2007.

Por ello es que Europa no será jamás la nombrada, sino la nombrante. Son aquellos los espacios del *ego conquiro* (yo conquisto)¹⁶ precedente del *ego cogito* (yo pienso) cartesiano amarrado al yo nombro, yo hago ser. Así, geopolítica del saber hegemónico, subordinante y subalternante; los subalternólogos¹⁷ de lo otro de la razón.

El mundo, y su ordenamiento tripartito —bruscamente alterado sobre principios del siglo XVI—, diseña nuevos mapas geográficos y marítimos que repercuten dramáticamente en nuevos itinerarios epistémicos y en un reacomodamiento del relato bíblico. Lo otro, lo nuevo, lo desconocido, el lugar de la “alteridad” necesariamente debe revistar en una ubicación de inferioridad constitutiva, sub-alteridad a la vez que sub-alternidad, sometido, súbdito de los soberanos designios blancos, europeos y cristianos, según la narrativa de la ficción de la modernidad civilizatoria y evangelizadora que es modernidad/colonialidad androcéntrica, falocéntrica,¹⁸ dado que “mortandad y violación corporal están inscritas en las imágenes de los cuerpos coloniales”.¹⁹

Tal será el lugar simbólico de América, “[...] decir América es no decir la, es negarla en una situación de poder que se manifiesta como un sentido de pertenencia del veedor en relación con lo mirado”.²⁰ Nominada en femenino, es el genitivo del masculino Américo, es “de”, pertenece “a”. ¿A quién? A Europa que la nombra, la posee, la inventa, la hace ser, la penetra y habita.²¹

Dirá Edmundo O’Gorman que la sacra idea de la trinidad y la división tripartita del mundo en conformidad con la progenie de Noé y con el relato oficial de la Iglesia, se verá alterada y desestabilizada, inaugurando así un “*orbis alterius*”²² admitidos por los paganos, pero rechazados por los autores cristianos en cuanto que podía implicar una inaceptable y herética pluralidad

¹⁶ Enrique Dussel, *1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del “Mito de la modernidad”*. La Paz, Plural, 1994.

¹⁷ El término “subalternólogo” es acuñado por Santiago Castro-Gómez en el año 1998 en el marco del análisis a la metacrítica del latinoamericanismo que formula Alberto Moreiras. Cf. Santiago Castro-Gómez, “Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón”, en S. Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México, Miguel Ángel Porrúa, 1998.

¹⁸ Enrique Dussel le atribuye carácter fálico al *ego conquiro/cogito*. Cf. E. Dussel, *Filosofía ética de la liberación*. Buenos Aires, Megápolis, 1977.

¹⁹ N. Maldonado-Torres, “Sobre la colonialidad del ser. Contribuciones al desarrollo de un concepto”, en *op. cit.*, p. 148.

²⁰ Vanessa Fonseca, “América es nombre de mujer”, en *Revista Reflexiones*, núm. 58. San José, Universidad de Costa Rica, 1998.

²¹ Véase también V. Fonseca, “Visión y trazo de América: la erotización del continente”, en *Revista Reflexiones*, núm. 30. San José, Universidad de Costa Rica. (<http://www.reflexiones.fcs.ucr.ac.cr/documentos/30/vision.pdf>)

²² Así lo concibió Vespucio. Hoy puede verse la idea de *alterius*, entramada con las

de mundos”.²³ Recordemos que los nombres de los continentes están referidos en el Génesis y se relacionan con la descendencia de Noé y lo que éste augura a cada uno de sus hijos, a saber: a Sem (Asia), serás bendito; a Cam (África), serás maldito, oscuro, siervo de los siervos serás de tus hermanos.²⁴ Finalmente, a Jafet o Japheth (Europa), serás engrandecido. América representa claramente la expansión de Jafet, espacio de la alteridad y de la subalternidad.

Se forjarán entonces los grandes relatos de la modernidad desde la primacía occidental, que devendrán luego en indudables “epistemicidios”.²⁵ Así, “los macro-relatos de la modernidad sólo pudieron reclamarse omnicomprendidos al precio de numerosos epistemicidios”.²⁶ Es decir, exterminándose, además de seres humanos, saberes, los que por no encuadrarse en los cánones de acreditación impuestos por los criterios de validación del conocimiento, fueron ubicados en el lugar de la creencia, del mito y del folclor inhabilitados para hospedarse en el occidental y seguro espacio del *logos*, patrón de la razón y custodio de la verdad. Patrón de la razón en un doble sentido: como criterio de medición y como jefatura o capitania de la razón.

Según Santiago Castro-Gómez “solamente son legítimos aquellos conocimientos que cumplen con las características metodológicas y epistémicas definidas a partir del mismo punto cero”²⁷ en relación con la “*hybris* del punto cero”, el pecado de Occidente que procuró imponerse como punto de vista inobservado, el pecado de la desmesura por pensarse mojón inicial, referencia del lugar privilegiado del saber.

Y los epistemicidios —que acompañaron a los genocidios— serán perpetrados sobre saberes no gestados en la matriz occidental, cristiana y blanca. Serán silenciados, ignorados y agónicos, más no muertos, esperarán la oportunidad histórica-política para hacer su aparición, tal como ocurre en algunos escenarios del presente latinoamericano.

nociones de sub-alteridad y sub-alternidad: distinto e inferior, como lo presentamos en las primeras páginas de este trabajo.

²³ Edmundo O’Gorman, *La invención de América*. México, FCE, 1995, p. 30.

²⁴ Cam cometió el pecado de la impudicia al ver los genitales de su padre postrado en estado de embriaguez, la maldición tiene, entonces, claras connotaciones sexuales.

²⁵ Boaventura de Sousa Santos, *Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales*. Buenos Aires, Clacso/Waldhuter, 2009, p. 153.

²⁶ Pablo Iglesias Turrión, Jesús Espasandín López e Íñigo Errejón Galván, “Devolviendo el balón a la cancha. Diálogos con Walter Mignolo”, en *Tabula Rasa*, núm. 8. Bogotá, 2008, p. 310. Disponible en <http://www.revistatabularasa.org/numero8.html>.

²⁷ Santiago Castro-Gómez, “El lado oscuro de la ‘época clásica’. Filosofía, Ilustración y colonialidad en el siglo XVIII”, en E. Ch. Eze, H. Paget y S. Castro-Gómez, *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Buenos Aires, Ediciones del Signo/Universidad de Duke, Globalization and Humanities Project, 2008, p. 123.

Decolonizar la filosofía política. Otra genealogía es posible

En el marco de tales epistemicidios cabe mencionar, entre otros, a aquellos sobre los cuales se ejerció: Guamán/Waman Poma, o Felipe Guamán Poma de Ayala, identidad cristianizada (nacido en 1565, en terruño Inca); Quobna Ottobah Cugoano (nacido en Ghana en 1772); Franz Fanon (1925-1961) y Aimé Césaire (1913-2008), ambos nacidos en el Caribe, en enclave colonial francés de la isla de Martinica. Todos ellos autores de tratados/ensayos que comportan un tratamiento decolonial de la política y de lo social.

Si bien no nos detendremos en cada uno de estos aportes, lo que ameritaría otro escrito, sí acercarnos a una consideración de Dussel respecto al texto de Felipe Guamán Poma de Ayala. En un trabajo que, muy sugerentemente, se intitula “Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad”, Dussel dice, refiriéndose al texto de Guamán Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, que se trata de “un ‘testimonio’ de la *interpelación crítica* del Otro de la Modernidad, perspectiva única en su género, ya que nos permite descubrir la hermenéutica auténtica de un indio, de una familia inca, escrita y dibujada con una espléndida capacidad semiótica, con una inimitable maestría”.²⁸

Pero ellos —los Poma, Cugoano, Césaire, Fanon y más— son los dispensables, aliados a la *doxa* y ajenos a la *episteme*, lejos del *logos*, sin huella alguna del legado greco-latino. Fuera de la historia, fuera de la filosofía y sin ningún aporte a la filosofía política. ¿Qué aporte al pensamiento político puede proceder de incas, o afro-descendientes que pudiera tenerse como sustantivo y enriquecedor? Ninguno, habida cuenta de su inferioridad intelectual constitutiva e irreversible, responderán las voces de los indispensables.

No obstante, en las antípodas a esta respuesta se ubica la propuesta decolonial que consiste en una acción de desarticulación del andamiaje colonial constitutivo e inherente a la modernidad, esto es, propio de la retórica de la modernidad, desempeñando una acción interpretativa e interpelativa tanto de corte epistémico —poniéndonos de cara a nuestras mentes y nuestras academias colonizadas— como de tenor político postulando otro modo de pensar la política, para lo cual, entendemos, otros también han de ser los abordajes y contenidos de la filosofía política, de su corpus teórico.

El pensamiento decolonial propiciará un corrimiento de la genealogía colonial, una genealogía otra, fundamentos otros, presentando nuevas claves

²⁸ E. Dussel, “Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad”, en Ileana Rodríguez y Josebe Martínez, eds., *Estudios transatlánticos poscoloniales. I. Narrativas comando/sistemas mundos: colonialidad modernidad*. Barcelona, Ánthropos/UAM, 2010, p. 317.

interpretativas y nuevas coordenadas de intelección, lo que supone siempre un acto que conjuga, por una parte, algo de osadía teórica a la vez que un acto con cierta marca de rebeldía al procurar dar con una nueva gramática teórico-política. Y vaya desobediencia y osadía si nombres extraños y de fonética desconocida han sido ponderados al mismo nivel que un Parménides o un Platón. Por caso, para Mignolo cabe pensar a Poma como fundamento del pensamiento político decolonial, reconociéndole iguales méritos que a los griegos con relación al occidente europeo.²⁹ Una consideración cercana a ésta la formula el cubano José Martí en 1891, sosteniendo que la historia de América debe ser estudiada minuciosamente aunque no se enseñe la historia de Grecia, dado que nuestra Grecia nos es más necesaria y preferible a esa otra Grecia que no es nuestra.³⁰

Es decir, tanto Poma como Cugoano, Fanon y otros, sientan las bases de un proyecto decolonial, siendo el contexto epistémico de enunciación común a los nombrados, ya que todos han sido igualmente marcados por la herida colonial, marcados por la diferencia colonial, la que resume la colonialidad del poder, del ser y del saber, y marcados como dispensables, prescindibles. Torcer esta ponderación es tarea decolonial asumida por el PMC, tal tarea obliga entonces a un giro o viraje, “giro decolonial” que supone un desprendimiento epistémico del *locus* de enunciación moderno colonial, en aras justamente de dar cuenta de su lógica imperial subalternizadora de todo aquello no surgido de su simiente.

Según Maldonado-Torres:

La de-colonización como proyecto es un quehacer epistémico tanto como expresamente político. Al nivel político, el giro de-colonial requiere observar cuidadosamente las acciones del condenado, en el proceso de convertirse en agente político. El condenado, o *damné*, distinto del pueblo de la nación, del proletariado e, inclusive, de la llamada multitud, confronta como enemigo no sólo a los excesos del Estado-nación moderno, al capitalismo, o al Imperio, sino más exactamente al paradigma de la guerra o a la modernidad/colonialidad misma. Son la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y del ser las que intentan imponérseles constantemente, llevando a su invisibilización o a

²⁹ W. Mignolo, “El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto”, en Catherine Walsh, Álvaro García Linera y Walter Mignolo, *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires, Ediciones del Signo/ Universidad de Duke, Globalization and Humanities Project, 2006.

³⁰ Se ha parafraseado aquí la cita de José Martí escogida por Roberto Fernández Retamar. Cf. R. Fernández Retamar, *Pensamiento de nuestra América. Autorreflexiones y propuestas*. Buenos Aires, Clacso, 2006, p. 72.

su visibilidad distorsionada. El proyecto de la decolonización se define por el escándalo frente a la muerte y la naturalización de la guerra, y por la búsqueda de la convivencia humana.³¹

Dicha situación escandalosa y tal naturalización es aquello que las perspectivas decoloniales procuran revertir apostando a la visibilización de genealogías negadas y silenciadas, más no muertas, ni mudas, como ya se dijo. La decolonialidad incorporará, en tanto pensamiento político crítico, a los indispensables-dispensables y más: invita a ingresarlos en nuestros colonizados intelectos, en nuestras colonizadas academias y en nuestras elecciones bibliográficas también colonizadas.

Mas no se trata de suplir una genealogía por otra, pero sí de ampliar nuestros horizontes de intelección y llevar a cabo pasos tales que posibiliten dar cuenta de nuestros recorridos colonizados al tiempo que generen las acciones pertinentes en vistas a un desprendimiento, el que es posible y el que de hecho se da al momento de reconocer nuestra condición: doble condición de colonizados y colonizadores, allí el desprendimiento comienza a hacer de las suyas. Hemos sido colonizados por un arsenal de saberes filosóficos tenidos como insumos imprescindibles y hemos actuado como colonizadores en nuestras prácticas reproductivas de los mismos. La decolonialidad comienza a operar como tal en el momento mismo de advertir dicha doble condición.

Así, paulatinamente abrevaremos en *El primer nueva corónica y buen gobierno* de Poma a expensas de indagar las voces resistentes a la conquista española; abrevaremos en Cugoano y en su extenso tratado sobre *Los pensamientos y sentimientos sobre el mal de la esclavitud y el comercio de la especie humana* publicado en 1787, texto crítico de política, filosofía, antropología y economía política, y así con otros autores de estas otras genealogías.

Pero tampoco es sólo cuestión de hallar nuevos nutrientes, ya que entendemos que la decolonialidad no se consuma por el simple hecho de incorporar referentes ignorados. La decolonización epistémica, en tal caso, podrá entenderse en su magnitud cuando se comprenda la inescindible alianza entre la órbita, lo epistémico y la crítica política. Con ello, nuevos modos de pensar y actuar, y parafraseando a A. Escobar, concebiremos la posibilidad de “mundos y conocimientos de otros modos”,³² mundos otros en los que haya cabida para los otrora ausentes-otros, hoy ocupando lugares en la escena

³¹ N. Maldonado-Torres, “Sobre la colonialidad del ser. Contribuciones al desarrollo de un concepto”, en *op. cit.*, p. 162.

³² Arturo Escobar, “‘Mundos y conocimientos de otro modo’. El programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano”, en *Tabula Rasa*, núm. 1. Bogotá, 2003. Disponible en <http://www.revistatabularasa.org/numero1.html>.

descentrada, desbaratando ejes y alterando el *canon*, justamente al poner en tensión el pensamiento tenido por canónico. Tales ausentes-otros que hoy ocupan protagónicamente espacios en el actual paisaje global se los encuentra en muy disímiles escenarios de resistencia a escala mundial: los militantes de Vía Campesina, las organizaciones de vecinos contra la mega-minería a cielo abierto, el Foro Social Mundial, el EZLN, el Estado plurinacional de Bolivia, y también los indignados de la euro-zona y los okupa de Wall Street, muchos de ellos migrantes y latinos, entre otros tantos actores de muy diversa procedencia que ponen en la agenda política mundial el colapso del ordenamiento político occidental —y su estela colonial—, mas no como crisis pasajera que requiere de ciertos acomodamientos, sino en tanto crisis civilizatoria terminal irreversible.

Resultan, entonces, hoy insuficientes las conceptualizaciones del mundo de la política esgrimidas desde la filosofía política clásica, por lo que se hace menester asirnos de otros recursos explicativos en aras de una reversión inaplazable del actual estado de cosas. Siguiendo a Mignolo, entendemos que: “La opción decolonial es el singular conector de una diversidad de descolonialidades. Los que eligen esta opción tienen una cosa en común: la herida colonial, el hecho de que regiones y pueblos alrededor del mundo hayan sido clasificados como subdesarrollados económica y mentalmente”.³³ Más adelante agrega el autor: “Por ello, una tarea del pensamiento decolonial es develar los silencios epistémicos de la epistemología occidental y afirmar los derechos epistémicos de las epistemologías descoloniales racialmente devaluadas”.³⁴

Nos interesa, como últimas líneas de este artículo —retomando lo expuesto en la primera parte del mismo—, establecer la vinculación entre el planteamiento de Argumedo y la perspectiva decolonial. Entre el pensamiento decolonial y la idea de una matriz autóctona, nacional y popular establecida por Argumedo hay un punto de encuentro en cuanto que ambos posicionamientos hacen responsable al pensamiento europeo —dada su pretensión hegemónica universalizante— y puntualmente a planteamientos provenientes de encumbrados filósofos modernos en relación con los que han sido los gestores de la otredad signada por la minusvalía ontológica y epistémica. Ambas perspectivas abogan por una visibilización, pero no sólo del paria, o del indígena, sino de la multiplicidad de huellas racistas y segregacionistas del legado eurocéntrico y de sus efectos que hoy perviven.

Se advierte en ambas perspectivas un alto grado de criticidad y nula actitud exculpatoria respecto a los procesos de subalternización que se han propiciado desde el pensamiento filosófico canónico. Con ello, la apuesta hacia genealogías

³³ W. Mignolo, *El vuelco de la razón. Diferencia colonial y pensamiento fronterizo*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2011, p. 156.

³⁴ *Ibid.*, p. 157.

ignoradas, las que no vienen a reemplazar la tradición filosófica heredada, como ya se ha dicho, sino a propiciar contrapuntos y ampliaciones que se hacen hoy necesarias habida cuenta de la crisis del presente civilizatorio occidental.

Pareciera éste el momento oportuno para echar mano de esos otros pensamientos que sin duda amplificarán nuestras claves intelectivas para pensar el hoy. Dicha ampliación requiere de una apertura y un viraje intelectual que resignifique críticamente parte del andamiaje teórico heredado de la filosofía eurocentrada, pero que a la vez incorpore las genealogías negadas por los procesos de subalternización, desplegados por el pensamiento moderno colonial que aún persiste.