

Siempre se trató de la modernidad y del colonialismo.

Una lectura entre teorías coloniales desde una perspectiva fanoniana

Alejandro De Oto

INCIHUSA-CCT Mendoza- CONICET

adeoto@gmail.com

Argentina

Resumen: El trabajo recorre algunos de los itinerarios de la crítica poscolonial y del pensamiento descolonial haciendo énfasis en la articulación conceptual y política que representan los trabajos de Frantz Fanon para ambos campos. Dos son las dimensiones en juego, por un lado, la discusión sobre la modernidad en el interior de las tramas de la colonialidad, por otro, la dimensión política que atraviesa estas lecturas. Más que señalar los momentos de diferenciación se destacan las coincidencias analíticas que proveen un conjunto de fuentes vinculadas a la escritura crítica del colonialismo.

Palabras clave: Modernidad; Poscolonial; Descolonial; Fanon.

Title and subtitle: It Was Always about Modernity and Colonialism. Reading Between Colonial Theories from a Fanonian Perspective.

Abstract: This essay surveys some postcolonial itineraries in relation to decolonial thinking focusing on the conceptual and political articulation that Frantz Fanon's work represents for both fields. Two main dimensions are at stake here: On the one side, the discussion about modernity from the locus of coloniality, and, on the other, the political dimension that runs across postcolonial and decolonial readings. Rather than pointing out moments of differentiation, the essay highlights coincidences provided by a set of sources that are close to the early critical writing on colonialism.

Keywords: Modernity; Postcolonial; Decolonial; Fanon.

I.

Cuando fui invitado a participar de este dossier me hice la pregunta acerca de cuál podría ser mi contribución al mismo dado que las preguntas que lo ordenan se dirigen hacia el espacio académico conocido como estudios coloniales, estrechamente vinculado con las investigaciones literarias sobre un conjunto muy amplio de textos y artefactos que cubren varios siglos de historia latinoamericana y colonial. La familiaridad de las palabras a veces resulta engañosa porque, al poco de andar ciertas lecturas nucleares del campo me di cuenta que los registros eran muy diferentes a los míos aunque pude percibir dimensiones que, debido a la naturaleza transdisciplinaria y política que las alientan, conectaban con mis preocupaciones. Una de esas dimensiones fue sin duda el problema de la subjetividad y el de la política en tanto preocupaciones centrales del espacio de trabajo y reflexión (Verdesio, 2001). Al mismo tiempo, la invitación al dossier fue para pensar zonas de contacto, al estilo de Mary Louise Pratt y las diferentes circulaciones que vuelven difícil la existencia de un canon. Teniendo este marco presente, y aprovechando que mis lecturas sobre el problema colonial provienen del espacio heterogéneo de la historia de las ideas y de la reflexión epistemológica, imaginé un relato en donde pretendo mostrar ciertos avatares de uno o varios pensamientos teóricos sobre el colonialismo, que van desde un acotado universo poscolonial a uno también acotado descolonial. El viaje que propongo tiene nombres conocidos y problemas recurrentes que todavía nos desafían en nuestras encuestas críticas. Aquí simplemente me interesa anotar marcas por donde un relato de la teoría y sus fuentes puede articularse. En ese viaje, están implicadas muchas de las preguntas que alientan este dossier y que sin duda provienen de la proximidad con conceptos de amplia circulación en el campo de los estudios coloniales.

II.

Una de las dimensiones cruciales del debate teórico contemporáneo en distintas disciplinas, y aun en marcos interdisciplinarios o transdisciplinarios, es que casi todos los saberes implicados se disponen en alguna de las tramas abiertas por la modernidad, en función de ella y de acuerdo a sus zonas complejas. Como tal, cierta dependencia de lo moderno, en la forma que cada cual quiera pensarlo, ha sido una de las características más persistentes y concretas del desenvolvimiento teórico, tanto en las academias latinoamericanas como más allá de ellas. Como se

sabe, uno de los términos que marcó con peculiar intensidad las lejanías y acercamientos a lo moderno fue el de posmodernismo, y la variante posmodernidad destinada a describir un estado de la cultura y de los tiempos finiseculares en tanto condición de prácticas de todo orden. Se podría decir que los primeros años de la década del ochenta fueron testigos de una larga discusión sobre qué papel le correspondía al prefijo post cuando era enunciado en relación con la palabra "modernidad" o "moderna". De aquellos años febriles de los relatos sobre el fin de la modernidad quedaba claro que al menos la posición que postulaba la superación de las condiciones precedentes inscribía en su propia narrativa a dichas condiciones. No había posibilidad alguna de imaginar una dimensión posmoderna de la experiencia, sin haber habitado alguno de los suelos fértiles de la modernidad. Las escrituras de Jean François Lyotard, por ejemplo, caracterizaban el sentido escurridizo de la posmodernidad al mismo tiempo que poblaban con una nueva jerga el discurso filosófico y de la teoría. Lo que se avecinaba junto con aquella discusión eran las facetas más evidentes de un capitalismo tardío que postulaba, y practicaba, en la esfera del consumo la desaparición de casi todas las ontologías sociales en juego, desde las ideologías hasta la diferencia que el arte supuestamente implicaba en el mundo. Toda distancia imaginada entre ellas y el consumo desaparecía a pasos agigantados, no solo de las tramas discursivas sino también de las esferas de simbolización de las prácticas sociales.

Fue un tiempo de profetas, menos dispuestos a grandes relatos, pero de todos modos fue un tiempo también complejo en que las formas de la política poco a poco devenían en símiles del mercado, y éste, devenía a su vez en la norma, al parecer desustancializada, desde la cual derroteros ideológicos, formas sociales persistentes, relatos históricos totalizantes, epopeyas del sujeto, etc. se juzgaban como inadecuados.

Las derivas del prefijo fueron varias. Su persistencia hizo que se convirtiera en la llave de entrada a otras esferas de la crítica de los trayectos modernos y sus formas de producción de sentido. Desde mediados de los años setenta por distintos lugares del paisaje intelectual global comenzaron los estudios sobre la construcción cultural que estaba implícita en la idea de occidente en relación con la idea de oriente. Este movimiento que tiene antecedentes cercanos en las luchas de liberación nacional, los movimientos independentistas de África y Asia, fue consolidándose como una crítica del colonialismo en sus dimensiones discursivas y

evolucionando hacia lo que podría llamarse una teoría colonial cuando el objeto que le había dado lugar, al menos formalmente, estaba en retirada. Sin embargo, lo que anunciaba la aparición de esta crítica era que los fenómenos más persistentes en el orden de los discursos seguían presentes y tenían una notable capacidad *performativa*. El papel desempeñado por Edward Said en tal contexto fue fundamental. Con su trabajo, articulaba los viejos temas gramscianos de la dominación y la hegemonía con las novedades del análisis del discurso de Michel Foucault en un objeto que no había estado disponible para estas perspectivas teóricas, llamado por Said, orientalismo, o discurso orientalista. Los textos de Said tuvieron como contexto lo que podría considerarse un retroceso a escala masiva de las causas populares: inicios de las políticas neoconservadoras, dictaduras, neoliberalismo, guerra como la de Malvinas, etc. Y aunque sus escritos no eran los primeros en notar y describir los modos discursivos en que se disponía la otredad cultural y política representaban, en especial *Orientalismo* (1990), un intento por abrir el arcón de las dimensiones simbólicas y subjetivas que los discursos ponían en juego. Lo que me interesa destacar de ese movimiento de los textos de Said es que ellos sirvieron para imaginar que procesos como la descolonización, los cuales habían atravesado los escritos teórico políticos de una pléyade de intelectuales latinoamericanos-caribeños, africanos y asiáticos, entre los que se encuentran Frantz Fanon, Amílcar Cabral, Aimé Césaire, John William Cooke, Roberto Fernández Retamar, José Carlos Mariátegui, entre muchos otros, seguían siendo una tarea pendiente, en especial en lo referido a las tramas discursivas que envolvían y construían la otredad cultural. Así, con justicia se podría decir que el prefijo "post" asumía para sí caracterizaciones diferentes en tanto ponía sobre la mesa la discusión, ampliamente retaceada en los debates posmodernos, sobre la política. Hay pocos intentos en casi todos los textos de aquellos años por ocultar la pregunta política que los articulaba y a la vez los conectaba con las tradiciones más fuertes de la descolonización del siglo XX. En esos momentos liminares, la agenda poscolonial se constituyó a partir del impulso no agotado de la emancipación política, cultural y económica de las sociedades que habían sufrido el colonialismo, en especial las de Asia y de África, y de la necesidad de pensar de qué se trataban las subjetividades que aparecían en las ex metrópolis coloniales como consecuencia del desplazamiento, a escala relativamente masiva, de habitantes de los antiguos países colonizados hacia ellas.

En muchos sentidos, los problemas de la agenda poscolonial nutrieron páginas felices del análisis cultural y político contemporáneo. De todo esto, lo que me

interesa destacar es que a diferencia de otros registros considerados de manera genérica posmodernos (aunque la precisión de esos motes debería ser revisada en extenso), el problema de la articulación política con las preguntas teóricas nunca desapareció. Hubo, y todavía hay, versiones sumamente domesticadas de este impulso inicial, como por ejemplo el que convirtió a las teorías poscoloniales en sucedáneos de las posmodernas, disponibles ahora para pensar el tercer mundo, entre otras imaginerías. Sin embargo, el punto de la cuestión fue que la política, en la medida que abre la pregunta por la acción histórica y por las subjetividades implicadas en la misma, más que volverse una categoría elusiva del pensamiento se tornaba más compleja en tanto ponía en escena cuánto de aquello que es rechazado del mundo colonial habita en las nuevas formas de protesta y de subjetividad, cuánto se ha negociado en las tramas del significado por medio de resistencias, apropiaciones o, simplemente, modos de circulación discursiva, digamos por el propio funcionamiento de los discursos. Esta es la perspectiva que atraviesa las páginas herméticas de los trabajos de Homi Bhabha (2002) y Gayatri Spivak (1990), por ejemplo.

En esta instancia, cuando se está haciendo una suerte de recuperación historiográfica de los movimientos del pensamiento teórico y político cabe la pregunta acerca de cuán legítimos son tales ordenamientos textuales, las definiciones de un campo, el trazado de genealogías críticas, etc., para establecer una serie de influencias y escarceos y para defender una hipótesis organizacional de un conjunto de textos. No hay nada de ocioso en la pregunta porque justamente lo que hace es precisar marcas hacia el pasado y el presente, marcas que definen de por sí el modo, como diría Foucault, en que una nueva configuración del saber se produce. En tal dirección, la escritura poscolonial, en el amplio rango de registros que contempla, incorporó la demanda política específica que provenía de los registros del pensamiento crítico anticolonial antes que de los avatares de las lecturas deconstructivas, las cuales sin duda también inscribían una concepción política en sus planteos.

La demanda concreta en este punto es cuáles son y cómo actúan las fuentes de estas reflexiones. Al pasar mencioné que muchas de las preguntas del campo reflexivo estaban anudadas con los impulsos políticos dados por los trabajos de varios críticos y militantes contra el colonialismo, como Frantz Fanon, entre otros. Esta zaga se encuentra con claridad en la secuencia poscolonial de la discusión y en la articulación descolonial que produce Walter Dignolo, entre otros. Pero antes

de ver eso es preciso mostrar cuáles eran los elementos de la agenda que organizaban las lecturas de aquellos inscriptos en el movimiento de la crítica poscolonial. A riesgo de resultar repetitivo es inevitable no señalar una figura que es clave de toda la articulación crítica que suponen tanto la crítica poscolonial como el giro descolonial, en particular en los textos de Walter Mignolo: la figura de Frantz Fanon ¿Por qué es importante para ambas perspectivas? Trataré de dar respuesta a esto. En primer lugar es preciso señalar que las preguntas e intervenciones sobre el colonialismo en Fanon remiten a las experiencias de la colonización de lo que podríamos llamar una segunda modernidad. Es decir, aquella que da lugar al surgimiento de las potencias imperiales británicas y francesas principalmente. Toda su escritura se concentró en el espacio de una crítica amplia a los modos de organización social resultado del colonialismo. Por lo tanto, al mismo tiempo que ofrecía un campo novedoso de reflexión, inquiriendo sobre las dimensiones discursivas y simbólicas de la subjetividad lo hacía desde una dimensión que no perdía el anclaje en dos cuestiones muy precisas; en primer lugar, en el hecho de una agencia descolonizadora de los sujetos, y por lo tanto se afirmaba su validez teórica política, y en segundo, en una dimensión material de los procesos históricos. En ese marco, la lectura de Said, por ejemplo, tomaba a Fanon como un núcleo reflexivo para abordar el problema político de la desalienación y de la descolonización. Fanon era un aviso de las posibilidades críticas que había cuando se pensaba el mundo colonial, era también un recuerdo concreto del vínculo entre pensamiento y acción y, por último, un recordatorio de que las condiciones del mundo colonial se proyectaban bajo formas neocoloniales en el período poscolonial. Los pensadores latinoamericanos como Aníbal Quijano y el mismo Mignolo llamarían luego a esta proyección de las matrices de poder y de relación social, colonialidad¹. Sobre ello volveré recurrentemente.

Fanon era seductor (más allá de los avatares por los que su escritura había pasado en los tempranos años sesenta y setenta) porque sus posiciones ofrecían un principio de explicación acerca de cómo abordar, desde las entrañas mismas del colonialismo y sus dispositivos discursivos, una reversión de los términos y de las palabras que habían asolado las mentes y los cuerpos de los colonizados. Palabras que habían representado no sólo un modo de designar posiciones sociales sino

¹ En el volumen compilado por Edgardo Lander titulado *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales Perspectivas latinoamericanas* (2000) se puede ver una discusión ampliada sobre las consecuencias en el orden epistemológico de la colonialidad.

también que habían constituido una trama del saber, y en el extremo, una epistemología.

La escritura de Fanon fue una de las claves centrales de la lectura de Said en *Cultura e Imperialismo* (1996). En ese texto, Said pensó la cultura de la insurgencia, en especial aquella que se organizaba poco a poco en las voces y escrituras de poetas y artistas alrededor de conceptos como los de cultura nacional porque detectaba en ellos una marca central de la discusión fanoniana del colonialismo, a saber, en sus procesos de subjetivación. Así entonces, en la sombra de Fanon tramó algunos principios para pensar la complejidad de la descolonización. Una de las más importantes de tales complejidades fue establecer que no hay sincronía entre independencia y liberación. El Fanon de *Los condenados de la tierra* (1961-1994) era una fuente de advertencias sobre las consecuencias negativas de no ahondar en lo que estaba en juego en la descolonización. Una independencia formal no era la respuesta. La liberación, que aparecía como el objetivo deseado, impulsaba como pocas categorías histórico-políticas a pensar que ella debía contemplar todos los eventos de la crítica al colonialismo, desde la crítica a la vida material que éste había logrado desplegar en el largo período de su dominio, hasta la esfera de la producción simbólica de la sociedad afectada y las formas de subjetividad en juego en ella. En esa dimensión Said sacaba algunas conclusiones morales hacia el final de *Cultura e imperialismo*, pero también del pensamiento crítico occidental adonde abrevaba, en definitiva, su comprensión teórica del problema. La conclusión más importante era de naturaleza trágica porque ponía a los hombres y a las mujeres en la situación de pensarse como excedidos por los procesos históricos y sociales. Lo atractivo era que el relato de Said en este punto tramaba esto precisamente desde la noción de liberación que Fanon y otros, habían propuesto años antes. La tragedia se hacía presente no por el fracaso de las experiencias históricas concretas de la descolonización sino por una forma de aprendizaje, en una suerte de pedagógica, que insistía en decirnos que toda forma de pensarnos de manera unívoca se dirigía al fracaso teórico y político. Es una inflexión interesante en un doble sentido la que pone en juego esta noción trágica. Por un lado reproduce lo que podría llamarse una naturalización de las relaciones sociales y culturales del imperialismo, al hacer que los sujetos se piensen de un solo modo, como solo una cosa, pero al mismo tiempo, la conciencia crítica de ello, empujaba a una suerte de tragedia de distinto signo, la que postula la comprensión de los sujetos por fuera de todo absolutismo cultural. En tal escenario se puede leer con mucha comodidad una de las

dimensiones centrales de la modernidad, ahora atravesada por la historia del colonialismo y el imperialismo, y mucho de la trama de un humanismo crítico que por todos los medios proponía reflatar la idea de la emergencia de una humanidad hasta entonces cancelada detrás de etnocentrismos, de discursos civilizatorios, coloniales, etc. El viejo humanismo, que de alguna manera podría pensarse como el mito sostenedor de los años de colonización había sido cuestionado hasta su médula por Fanon antes de que la máquina de captura del pensamiento francés posestructuralista diera una batalla frontal contra él. Sin embargo, la crítica fanoniana del humanismo, de la que Said es seguidor, ponía también el acento en una noción reconstruida de humanismo que era el resultado de haber devenido accional en la historia. Y ese nuevo humanismo, tejido en los pliegues de las políticas de la liberación nacional y en los discursos que le son concomitantes no suponía un avance de un relato homogéneo y hegemónico sino una suerte de heterogeneidad radical en la que las dimensiones de la diferencia, luego pensada en términos deconstructivos, le daban contenido. En este punto, el proyecto crítico poscolonial se encuentra, más tarde, en sintonía con las perspectivas descoloniales del pensamiento de Walter Dignolo, en relación con el término "diversalidad". Este término evoca un horizonte realmente fascinante de la reflexión latinoamericana que parte de Enrique Dussel y que Dignolo aborda de lleno en varios trabajos. Lo que es fascinante desde todo punto de vista es que los desarrollos de Dussel se siguen de manera autónoma a las lecturas de las academias norteamericana e inglesa en las que creció la crítica poscolonial. El argumento de Dignolo es que Dussel mostró el modo en que el pensamiento hegeliano inscribió una Totalidad que produjo exterioridad. Como pensamiento geopolíticamente situado el hegeliano produjo el cruce de Europa con Asia, África y América. La Ontología del Ser que ya había recibido un segundo lugar de enunciación con la lectura de Emmanuel Levinas al señalar la irreductibilidad de la metafísica y el Otro, recibió con Dussel un tercer espacio, con la analéctica² (1974), que se multiplica en la medida que las historias coloniales son diversas. Se trataba de la colonialidad del ser. Esto permitió

² Dussel con la analéctica intenta dar combate a las tramas hegelianas de la comprensión de América y en especial al método dialéctico, al cual lo percibe como un método imperial. Resumido para los efectos de esta nota, se trata de un concepto capaz de dar cuenta de la entidad libre del otro, no encerrado en la totalidad dialéctica que no tiene exterioridad. Para Dussel el método dialéctico describe una totalidad que no tiene fisuras, se realiza, podríamos decir en sí misma. Frente a esto, y con todos los rasgos del pensar levinassiano detrás, lo que propone la analéctica es un método donde el *otro* es el punto de partida dado que no es el resultado de un proceso interno sino alguien libre que se me revela.

la emergencia de historias divergentes con respecto al proyecto de la Totalidad pero vinculadas por la colonialidad del poder que se desplegó en la historia del capitalismo (Mignolo, 2001: 34-36). Y es claro que se podría haber optado por reforzar la exterioridad pero el proceso fue claramente otro. Lo que salió reforzado de esta discusión de Dussel, reapropiada por Mignolo, fue precisamente el carácter colonial de la modernidad, la imbricación de la colonialidad en la subjetividad moderna, cualquiera sea el relato que de ella se asuma. Desde mi punto de vista es correcto vincular la dimensión trágica que Said veía en la historia del imperialismo y la colonización con el proyecto de la diversalidad. En ambos casos quedaba claro que no hay discusión de la subjetividad moderna sin el acecho de la colonialidad, aunque el término fuera claramente enunciado en el espacio descolonial, por Quijano, Mignolo y otros. La huella fanoniana, entonces, más que desaparecer, se volvía a poner en el centro de esta historia.

Me gustaría referirme brevemente ahora, para luego abordar la problemática más directamente en referencia a las posiciones de Mignolo, el tipo de reflexión que produce Homi Bhabha con respecto al discurso colonial y anotar otra vez que su memoria poscolonial, al menos la que se deduce de su escritura, se encuentra atravesada por los trazos de la escritura fanoniana. La genealogía del pensamiento descolonial que propone Bhabha podríamos decir que se aleja de *Los condenados de la tierra* y se acerca a *Piel negra, máscaras blancas* (1952-1974) y, como alguna vez lo planteó Voloshinov, los acentos dentro del mismo signo ideológico son otros. Bhabha (2002) proyectó las ideas de Fanon en el espacio de las demandas por la identidad y la diferencia en escenarios metropolitanos, en las llamadas minorías, y concentró su trabajo en formar una analítica del discurso colonial destinada a entender los modos en que se articulaban y trabajaban todas sus dimensiones. Su propuesta, en consonancia con el movimiento deconstructivo, consistía en describir las relaciones en las que se articulaba el discurso colonial. Así, *Piel negra, máscaras blancas* se brindaba como una suerte de huella cultural única porque en sus páginas Fanon trazaba el modo trabajoso en el que la subjetividad colonial emergía, en un lugar poco apto para autonomías y "lujos" de esa naturaleza. Bhabha propuso entonces no una impugnación moral frente al colonialismo sino una analítica de sus procedimientos. Desde allí tramó sus textos, muy heterogéneos y eclécticos por cierto, en relación con cuatro conceptos para estudiar el discurso colonial, casi todos ellos pensados en tensión y en deuda con la escritura fanoniana. La ambivalencia, la función del estereotipo en ella, la mimesis y la hibridación provenían de escenarios propios del psicoanálisis, en los

viajes complejos desde Freud a Lacan, pero la articulación en términos de una subjetividad colonial tenía el nombre de Frantz Fanon. Cada uno de estos conceptos significó organizar una epistemología que se desplazaba de cualquier relación causal y mecánica entre la vida material y el universo simbólico y apostaba a encontrar las zonas por donde el funcionamiento mismo de los discursos, en este caso obvio el colonial, producía subjetividades de posición dispersa, a la postre, probablemente excéntricas de las nociones de normalidad y orden del discurso colonial mismo. Fanon había advertido en sus textos que el colonialismo al mismo tiempo que execraba al colonizado al nivel de la animalización lo constituía en un cuerpo deseante, al establecer las relaciones con el mundo de los colonizadores³. Homi Bhabha invirtió los términos fanonianos y puso la situación deseante como una característica crucial del discurso colonial. Allí entonces el estereotipo, una figura destinada a estabilizar en su monstruosidad la figura del colonizado en su procedimiento iterativo, revelaba al mismo tiempo fijación, angustia y, entonces, producía un modo de conocer. La iteración, por lo tanto, garantizaba cierto registro de verdad que se sostenía como una dimensión evidente de su modo de conocer. Debía repetir constantemente las razones de lo monstruoso para que adquiriera verosimilitud pero al mismo tiempo actuaba en la estabilización un intento por volver familiar aquello que era fuente de angustia. Volver familiar la diferencia implícita en el cuerpo de una subjetividad colonial compleja, no unívoca. En esa instancia, entonces, al mismo tiempo que el cuerpo colonial era arrinconado en el estereotipo, la demanda por el parecido se articulaba lentamente. Entonces, si el estereotipo proveía cierta estabilidad, la mimesis aparecía en la economía de signos coloniales como la operación más compleja del discurso colonial. La idea es que la demanda por el parecido arregla los cuerpos coloniales en función de la misma, de modo tal que lo que se pone en acto son imágenes de la identidad con las que identificarse, tales como civilización, progreso, razón, racionalidad, orden, etc. Hay una suerte de paradoja aquí porque al mismo tiempo que se reclama el parecido hasta casi la asunción completa de la cultura metropolitana (los *evolués* de las colonias francesas) esa asunción nunca puede completarse hasta el grado en que se manifieste la autonomía y la autodeterminación. Sin embargo, lo interesante del asunto es que los nativos se encontraban frente a esta demanda en los términos de práctica cultural y por lo tanto la mimesis debía ser necesariamente

³ Ver de: Alejandro De Oto y María Marta Quintana "Biopolítica y colonialidad. Una lectura crítica de Homo Sacer" (2010) y "El fauno en su laberinto" (2012).

otra. La mimesis se produce, pero inaugura formas en el mismo proceso *performativo* que mueven a los signos en una esfera que ya no es la de origen. Bhabha, a mi juicio, sitúa esta perspectiva en la influencia de las lecturas de Jacques Derrida. La palabra colonial es tomada para formar las cadenas de signos pero dicha cadena, en la *performance* en el que se inscribe, deriva el significado. El modelo de la *differAncia* se formula ahora en el corazón de la relación colonial. Si la mimesis pone en juego la idea de la "mala apropiación" el entre medio, el "*in between*", aparece como el espacio revisionista en el que se articulan las prácticas culturales. Derrida había, años antes, postulado en *De la gramatología* (1971) que el significado se produce en el doble proceso que implica diferir y diferenciar en la cadena de signos que constituyen el lenguaje. La noción de *DifferAncia* (como se anota en español) retoma en su notación los dos momentos. Si uno piensa en el proceso que Bhabha pone en juego para el lenguaje en el discurso colonial esta dimensión parece presentarse en el mismo momento en que, como él los llama, nativos de posición dispersa producen una secuencia diferente en la cadena de signos. Para decirlo de otro modo, los signos del discurso colonial pueden parecer estables en su desenvolvimiento para un locus de enunciación centrado pero en el momento en que la mimesis se produce esa estabilidad del signo está en duda. La cadena y sus modos de significación en la *DifferAncia* es otra.

II.

Tomé estas dos referencias del pensamiento poscolonial para ver de qué manera la dimensión política de sus lecturas era nuclear y para decir que cada vez que intentemos pensar el problema de la modernidad nos encontraremos en revisiones arduas y en pensamientos complejos. Si bien ni Said ni Bhabha asumieron una categoría como la de colonialidad, lo cierto es que sus operaciones conceptuales se aproximaron a la misma. La persistencia de una inquietud política, evidente de distinta forma en ambos, y la reflexión sobre el problema de la subjetividad colonial, desde las marcas a fuego que sobre el tema había pensado Frantz Fanon, hicieron por sí mismas el trabajo de conexión entre modernidad y colonialismo. La tensión emergente de una subjetividad que no se dirime monóticamente abonó, a mi juicio, por el lado de esta genealogía intelectual, la idea de que la modernidad ya no era un patrimonio europeo sino una zona compleja de contactos, tensiones, mezclas, obliteraciones, etc. Pero el componente crucial para que ello ocurriera de tal modo no fueron por el orden de las lecturas gramscianas y foucaultianas de Said, o la *mélange* teórica que va desde el psicoanálisis a la deconstrucción en

Bhabha, sino por el objeto de su interés: el colonialismo. Me arriesgaría a decir que lo que evitó el deslizamiento completo de estos trabajos a la esfera de un posmodernismo ramplón que asoló las academias en las décadas del ochenta y noventa fue precisamente que mantuvieron contacto con la dimensión histórica y cultural que el colonialismo representaba en el mundo moderno. Y este aspecto es el que las conecta con las experiencias críticas de Quijano, Dussel, Mignolo, entre otros. Dicho de otro modo, lo que ocurre es que la modernidad y sus valores ya no pueden ser pensados separados de los procesos imperiales y coloniales que estuvieron en la base de su misma existencia. Las posibilidades de pensar que la subjetividad moderna es hija de unas pocas tradiciones continentales europeas se achican. Desde el prólogo de Sartre a *Los condenados de la tierra*, pero aún en el mismo libro de Fanon, suena con fuerza la advertencia de que estaba ocurriendo algo distinto con los términos clásicos del pensamiento político europeo. La subjetividad moderna salía de viaje pero el viaje, como ocurre, la transformaba por completo.

El *quid* de la cuestión en todo este relato es que la crítica poscolonial se constituyó en un movimiento consciente de explicación del mundo contemporáneo, en otras palabras, de elaboración de una crítica de la modernidad que mantuvo, a pesar de las imbricaciones con la llamada filosofía continental, una exterioridad crucial que no estaba dada por el exotismo, la extrañeza cultural, o dimensiones semejantes, sino por la diferencia cultural, epistémica y subjetiva que el proceso del poder colonial había desplegado. El primer movimiento de las teorías poscoloniales fue asumir que las formas organizacionales clásicas estaban desbordadas por el tipo de experiencia contemporánea, lo cual se había vuelto evidente a escala global a partir de la segunda posguerra mundial, es decir, desde la descolonización como proceso histórico, político y cultural. Y si bien hay similitudes con el desarrollo conocido de la crítica posmoderna, ésta, en cualquiera de sus versiones disponibles, no incorporó al colonialismo en su repertorio crítico de la racionalidad moderna, de la racionalidad técnico instrumental, de los grandes relatos⁴. Tal

⁴ Fernández Retamar ha señalado que en *La condición posmoderna* de Jean François Lyotard es una tarea en vano buscar alguna referencia al imperialismo. La mercantilización del saber en reemplazo de la humanidad buscando sus destinos de liberación en dicho saber es una de las descripciones más importantes del texto de Lyotard. La actitud de describir sin juzgar que Retamar lee en Lyotard hace que diga de él que es una suerte de pensamiento "subdesarrollante" el que despliega (Fernández Retamar, 1998: 129-130).

perspectiva sólo pudo intuirse en la crítica poscolonial, en la filosofía de la liberación, los primeros estudios de la teoría de la dependencia, del colonialismo interno, y ya luego abiertamente en los trabajos de Quijano, en el giro descolonial⁵ y en los estudios coloniales latinoamericanos, campo en el que Mignolo es una referencia central (Verdesio, 2001). Lo interesante del caso es que si bien permanecían incomunicados por la misma trama de lo que Mignolo denomina diferencia colonial y diferencia imperial (me refiero en particular a las teorías anteriores al giro descolonial), todas eran formas específicas de respuesta en la trama de la colonialidad del poder.

Sin dudas, el panorama se vuelve complejo cuando se conecta la politicidad en juego en todos estos desarrollos teóricos y filosóficos con la epistemología que comienza a desplegarse para enfocar el objeto complejo de la subjetividad. Un recorrido rápido sobre cada uno de ellos devuelve preguntas que parecieron durante muchos años haber permanecido en estado de latencia. Por ejemplo: ¿es la racialización de las relaciones sociales algo superado en el análisis social contemporáneo? ¿Qué le ocurre a nuestras nociones generales acerca del pasado cuando se desafían los modos en que se dan los procesos afiliatorios a escala nacional, por ejemplo? ¿De qué modo se re inscriben nociones como las de liberación en la imaginación de una subjetividad subalterna? El punto que me interesa destacar es que cada una de estas preguntas, y por supuesto muchas más, han hecho presión sobre los espacios del saber y su organización. Como problema permanece abierto en tanto cada una de las prácticas críticas de las que estoy haciendo referencia se delinearon por lo que podría llamarse “restos no articulados” de la hegemonía. En ese sentido me parece que los estudios poscoloniales se encuentran con formulaciones que si bien no tienen la misma proveniencia conceptual están atravesadas por una similar densidad de fenómenos.

Ahora bien, la noción misma de crítica poscolonial en el espacio intelectual latinoamericano ha presentado algunas resistencias que varios autores han hecho evidentes, por ejemplo Fernando Coronil (2003), Mignolo (2007-2008), Santiago Castro Gómez⁶ (2007). En general las razones de esta resistencia se pueden

⁵ Ver: Dussel (1973; 1980).

⁶ Mignolo propone un problema de parentesco entre la crítica poscolonial y la posmodernidad, ya que sus bases teóricas fueron Derrida, Lacan, Foucault, entre otros (2007, 26). Esto es bastante evidente, por ejemplo, en la escritura de Said, Bhabha y Spivak. Mignolo, pero en realidad el conjunto de

resumir en el hecho de que los debates culturales, teóricos y políticos posmodernos tuvieron una recepción desigual en el continente⁷, y para muchos se alineaban con políticas desmovilizadoras junto a rasgos conservadores del pensamiento metropolitano. Por un efecto que hizo poca justicia a estas discusiones, la aparición de un nuevo "post" en la teoría social, ahora ligado al colonialismo, liquidó, antes de empezar, una discusión que de otro modo hubiera sido muy valiosa. De todos modos, el efecto no fue duradero ni permanente. Eduardo Mendieta ha señalado con agudeza que *Orientalismo* de Said implicó un trabajo fertilizador de los discursos críticos latinoamericanos y que en una segunda etapa se dio el surgimiento de una "comunidad crítica latino transamericana, que incluye a Fernando Coronil, Walter Mignolo, Santiago Castro Gómez y Ofelia Schutte" (Mendieta, 2006: 69).

La razón más vinculada a esta discusión, y tal vez la que se adecua mejor a las dimensiones históricas en juego, la ha dado Walter Mignolo al señalar que América Latina fue representada como extensión de occidente y por ello nunca asumió el papel de una entidad caracterizada como otredad absoluta, compleja y lejana como de algún modo se percibía en los imaginarios Asia y África. Un dato crucial al respecto es que la mayor parte de las independencias nacionales las llevaron a

intelectuales vinculados al proyecto modernidad colonialidad, sostienen que el giro descolonial abreva en otras fuentes y se diferencia amigablemente de la crítica poscolonial. Tales fuentes son Waman Poma u Ottobah Cugoano dado que en ellos se puede pensar y discutir la experiencia de ser esclavizados y colonizados [Esta perspectiva se puede leer también en "La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso" de Mignolo (2008)].

⁷ En los años ochenta, en Argentina por ejemplo, prosperaron estas discusiones. En ellas se tomaban los textos críticos de la modernidad en clave posmoderna, viendo allí una posibilidad de desconexión de visiones sobreintegradas del marxismo, conservando sin embargo una trama crítica de la subjetividad. Ver por ejemplo, la compilación de Nicolás Casullo titulada *El debate modernidad posmodernidad* (1989). Ese libro reunió un amplio espectro de lecturas que iban desde las visiones más festivas de la crisis de la modernidad, al estilo de Gianni Vattimo, hasta otras pensadas en el entramado de una modernidad potente y vital, palpable en las calles, como la de Marshall Berman. Lo que quiero destacar es que no había en esa época una retirada de la discusión política, sino que ese fue un efecto posterior, derivado y alineado con el desguace neoliberal. A principios de la década, los textos de Jean Francois Lyotard, Jürgen Habermas, entre otros, acompañaron las discusiones sobre la transición democrática. En los primeros años de la década siguiente con la afirmación del neoliberalismo, los momentos de ambivalencia y diseminación que habían alumbrado los debates se esfumaron dando paso a una suerte de equivalencia entre posmodernidad y zona de goce acrítico. Esta situación se volvió compleja, en ambientes intelectuales donde la recepción del término "poscolonial" se asimiló a la desmovilización y el textualismo de ciertas lecturas posmodernas. Por suerte, todo pasa, incluso las generalizaciones.

cabo las élites criollas, quienes de muchas maneras se pensaban en la trama históricas europeas (Mignolo, 1999, 2000a, 2007)⁸. Al respecto vale la pena destacar que Coronil y Mignolo discutieron la categoría de occidentalismo y su crítica como post occidentalismo. En ese sentido quedó claro que muchas de las operaciones historiográficas sobre los espacios no metropolitanos debían ser examinadas a la luz de la colonialidad al mismo tiempo que se requería un análisis de las epistemologías para dar cuenta de los distintos modos en que esa colonialidad se volvía parte del sentido común. He mencionado varias veces este término, crucial para entender la trama de esta discusión. El mismo funciona como un descriptor al tiempo que como llave conceptual para pensar el modo en que las relaciones sociales y la producción del poder colonial se proyectan más allá de las independencias políticas⁹. La colonialidad en su función conceptual permitió estudiar también las formas del saber en el espacio colonial y la subjetividad, asumida en el formato de la discusión filosófica acerca del Ser. De este modo el concepto se deslizó entre dos movimientos concurrentes, por un lado, el de describir el funcionamiento silencioso de los discursos, y por otro, percibir que en cualquier instancia lo que conocíamos como mundo moderno era interdependiente con la colonialidad. Se comprende luego de esto que sea el enemigo a derrotar en las batallas por la autonomía política y cultural. La noción de herida colonial, que Mignolo toma de Gloria Anzaldúa y la proyecta a la historia de América Latina, adquiere (2007), en el contexto de la colonialidad, toda una nueva dimensión, en tanto lo que señala la noción de herida es que ella sigue aconteciendo.

No hay demasiada distancia entre estas ideas y las de los pensadores de la liberación nacional y el proyecto descolonizador, como Frantz Fanon, por ejemplo. Fanon proponía en una escritura febril la desorganización del régimen colonial y su sistema de representaciones. Para ello escribía sobre políticas emancipatorias de las regulaciones del ser social. En el camino quedaba trazado el mapa de los lenguajes sociales y la dimensión de la "herida colonial" que marcaba, al punto casi

⁸ De todos modos es interesante notar que las discusiones sobre las independencias nacionales en el siglo XIX tenían presente una miríada de opciones, entre las que aparecerían algunas nada referidas a trayectorias históricas europeas o al menos de una complejidad que merece mayor detenimiento. Al respecto ver de Dante Ramaglia "Revolución e indigenismo en la independencia de América del Sur" (2008).

⁹ Ver en especial de: Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" (2003) y "Colonialidad de poder. Cultura y conocimiento en América Latina" (2001).

de la sustitución, el cuerpo colonial. La saga inaugurada por entonces de una epistemología crítica no dejó de crecer. La lista de nombres que han trabajado en ella es larga y reúne reflexiones de tres continentes. Me detendré en algunos aspectos de las misma y, claro está, solo en el modo de una anotación. Así, por ejemplo, si uno se sitúa en los trabajos de Said de entrada se advierte que apuntan a establecer una discusión sobre el problema del lugar en donde se producen los conocimientos sobre la otredad. En el terreno simbólico implicó poner ciertas marcas desde las cuales pensar contra el imperialismo y sus modos de subjetivación, pero también permitió, y este era el punto, discutir tanto la naturaleza del estado nacional poscolonial como las maneras de conocer la historia.

En América Latina, las reflexiones de Enrique Dussel fueron el fundamento para pensar de qué manera la herencia moderna de Hegel condicionaba un pensar filosófico, político y cultural. Roberto Fernández Retamar, con *Calibar*¹⁰, personaje de *La Tempestad* de Shakespeare, propuso pensar el impacto de la lengua del colonizador para un proyecto emancipatorio. Antes incluso, los trabajos de Edmundo O'Gorman, una fuente de Dussel, en especial *La invención de América* (1958) quien ya advertía el carácter de América como una extensión del imaginario europeo. La lista podría seguir, pero contengamos el impulso. Desde la orilla subalternista se desplegó la propuesta de provincializar Europa en manos de gente como Dipesh Chakrabarty (2000). Esta tarea implicaba devolverle al pensamiento europeo una territorialidad de la que había renunciado, por efectos de la diferencia colonial, en el momento en que se convirtió en el equivalente universal para todas las culturas y sociedades.

El trabajo de Mignolo se mueve con comodidad en este contexto al retomar gran parte de los escritos de Enrique Dussel¹¹. Mignolo (2000) hizo explícita la dimensión geopolítica del conocimiento y con ello mostró que los lugares de enunciación anclan la diferencia colonial¹² de la que son parte. La descolonización entonces, se torna un problema de orden epistémico en tanto ello implicaría, como

¹⁰ Hablo aquí del fascinante libro de Fernández Retamar ya citado.

¹¹ En especial el trabajo sobre la analéctica citado en este trabajo con anterioridad.

¹² Esta distinción aparece en varios trabajos de Mignolo pero en especial en *Local Histories/ Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking* (2000). (Hay traducción al castellano. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, pensamiento subalterno y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003. En este artículo utilizo la versión en inglés).

parte esencial de su funcionamiento, una revisión radical de los procesos que otorgaron validez universal a las categorías y conceptos. Así, la diferencia colonial desoculta que la colonialidad no es un derivado de la modernidad sino su trama constituyente. Si una subjetividad moderna emancipada pudo en algún momento de los relatos modernos ser pensada fue porque había un correlato "subhumano", una no-subjetividad colonial dispuesta en relación. En este punto, Fanon es un mojón central de la genealogía descolonial, porque habilita la doble pregunta por cómo se producen apropiaciones por parte de los subalternos del proceso de la diferencia colonial al mismo tiempo que señala la dependencia y tensión críticas con respecto al colonialismo que habitan en esas subjetividades¹³. Las fuentes y las preguntas de Mignolo, pero estimo que del conjunto de intelectuales vinculados al giro descolonial, tiene pocas diferencias con los pensadores poscoloniales con los que comencé este ensayo. Y eso lo anoto como saldo positivo de este recorrido ya que todos perciben el carácter complejo de la modernidad y el colonialismo. Tengo presente que el núcleo de los debates descoloniales se refieren a la diferencia en el modo de pensar el problema de la modernidad, tal como lo señalé en una nota anterior. Sin embargo, la dependencia de la crítica poscolonial, (asumiendo el riesgo de una generalización abusiva) con respecto a los pensadores post-estructuralistas no oculta, en absoluto, que las preguntas políticamente organizadas de sus trabajos provienen de la naturaleza de sus objetos temáticos y reflexivos, a saber, el colonialismo y sus despliegues prácticos. Es decir, ese vínculo teórico puede haber sido afectado por la geopolítica del saber implícita en esta discusión acerca de la dependencia teórica, pero ese terreno se dirime menos, otra vez en el espacio de una generalización, y más en el abordaje de problemas concretos de investigación. Es, en un punto, un proceso en la urdimbre textual, en los clivajes de la escritura, y en la organización de las fuentes. El problema, sin embargo, se sitúa en que la colonialidad se ha movido en el orden de la oclusión de los procesos históricos y sociales de las sociedades afectadas por el colonialismo en nombre de los valores investidos de universalidad que representaban la versión situada espacial y temporalmente del desarrollo histórico europeo desde el renacimiento¹⁴. Entonces, lo que podríamos llamar la localidad del saber regula una diferencia que es cultural, histórica y espacial. En ese sentido nos enfrentamos a una encrucijada en tanto la idea es que las diferencias colonial e imperial son

¹³ Ver: la introducción de Mignolo a *Tiempos de Homenaje* (De Oto, 2012).

¹⁴ El libro central para esta discusión es de Mignolo: *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization* (1995).

distribuciones de objetos y sujetos del saber moderno que desafían a las demandas emancipatorias en su misma estructura. De otro modo, para pensar la emancipación, o mejor aún, la liberación, primero hay que saber qué se deja de reproducir. Cómo se resuelve esta encrucijada sigue siendo el gran problema político (en términos de su formulación) y práctico. Por tal razón, entre la variedad de tareas a emprender es central revisar los modos de la sujeción y de producción de la existencia social que los procesos históricos del colonialismo y del imperialismo desplegaron en cada contexto específico.

Si continuamos con esta exploración aparecen otras referencias casi de inmediato que son ejemplo de una diferencia con los modos de enunciación hegemónicos de la modernidad. Por ejemplo, la escritura de W. E. B. Du Bois, el intelectual negro norteamericano, captó con sutileza la racialización de las relaciones sociales al dar cuenta de la idea de inadecuación de los cuerpos negros para cualquier forma de explicación sobre la ciudadanía en la sociedad norteamericana de fines del siglo XIX y principios del XX. Una inadecuación que hacía difícil cualquier escapatoria de los discursos normalizadores de la civilidad. Du Bois pasó largos años de su vida en esa lucha, lo cual no necesariamente significó una disminución del problema. En la misma línea y con años de por medio (entre cincuenta y sesenta años aproximadamente) Fanon en *Piel negra, máscaras blancas* y *Los condenados de la tierra*, insistió sobre la inadecuación llevándola al paroxismo, lo que produjo, como consecuencia, una pregunta por el cuerpo colonial que lo organizaba ahora en una historicidad revisionista y contingente. La pregunta de Fanon acerca de qué quiere el hombre negro es en sí misma una historia de esta inadecuación. Lo monstruoso, lo inadecuado, lo que jamás se conforma a la civilidad de occidente, tiene un registro que excede varias bibliotecas y es imposible recorrerlo con mínima justicia aquí. Por ello pido que se me permita señalar algunas marcas. La exploración fanoniana sobre el desajuste del cuerpo del colonizado con respecto al colonialismo señala una sospecha que ulteriormente puede indicar algunos de los itinerarios de la crítica en estos días. Fanon advirtió como nadie que si se proyectaban hacia el espacio histórico de las independencias nacionales las inadecuaciones que el colonialismo había producido sobre los cuerpos no habría posibilidad alguna de sostener la descolonización. Lewis Gordon en un atractivo artículo exploró estas perspectivas en Sylvia Wynter, Irene Gendzier y Amartya Sen (2009). El problema de la inadecuación aparece también con fuerza en Fernández Retamar, en el texto citado, *Todo Caliban*. Fernández Retamar da cuenta que la inadecuación de Caliban permite señalar que las categorías construidas en los años cuarenta para

representar el mundo emergente después de la segunda guerra mundial se encontraban pobladas por los mismos fantasmas del viejo colonialismo. Fernández Retamar hablaba de un cambio en las palabras para seguir enunciando lo mismo (1998, 124-125).

Para resumir y esbozar una salida provisoria de este viaje. La inadecuación, funciona como un resto imposible de alcanzar, no importa los esfuerzos que se hiciesen hacia el sistema de valores de la sociedad metropolitana blanca. Frantz Fanon, pieza clave del rompecabezas poscolonial/descolonial, en *Piel negra, máscaras blancas*, hablará de la imposibilidad de toda ontología para el negro colonizado, imaginando cierta imposibilidad en juego para constituir un sujeto de derechos en la maraña intrincada del régimen colonial. Cada página de ese libro recorre a veces con sarcasmo, a veces descriptivamente, otras irónicamente, la estructura misma del linde por el cual los cuerpos coloniales eran empujados hacia esa demanda del sistema de valores del mundo europeo y blanco. Al colonizado le quedaba la paradoja productiva, si se lo piensa en términos de la *performance*, de verse obligado a desear ese mundo, y estará al mismo tiempo inhabilitado para acceder a él. El resultado, serán las tensiones musculares, los sueños de persecución, el miedo y la ira que en más de una ocasión se dirigirá hacia sus congéneres. Cada página de los textos fanonianos se entrelazan con la idea fundamental de esta inadecuación del colonizado. Si Fernández Retamar con Caliban piensa algo parecido, ya no es una causalidad. Para gente como C. L. R. James, Aimé Césaire, René Depéstre y otros, la idea misma de la inadecuación producida por los relatos culturales del colonialismo y por las políticas neocoloniales después, ofrece la marca, el lugar geopolítico de un revisionismo en primer lugar y de una proposición en segundo lugar dirigida a la organización del saber, del conocimiento y de los relatos culturales.

Walter Mignolo enfatiza la idea misma de "Después de América Latina" y de crítica "de-colonial" (2007). Esas ideas se pueden adosar con claridad a alguna de las derivas que he presentado aquí referidas a la noción de inadecuación. Derivas que no pretenden tener un carácter historiográfico sino genealógico, desde el cual deberíamos abandonar cualquier sospecha acerca de una secuencia desde la crítica poscolonial a la decolonial. Según Mignolo, y acuerdo con él, lo que interpela el término decolonial es que cualquier visión de la modernidad, aun la de la rica textualidad de los teóricos de Frankfurt, no puede explicarse sin la colonialidad (2007: 24) El fundamento del debate se sitúa en la necesidad de que la(s) teoría(s)

trasciendan la historicidad europea, en el orden del poder, del ser y del saber, ubicándose a sí misma(s) en lugares "inadecuados", al lado de experiencias "inadecuadas" del mundo. La teoría, podríamos decir agregando al argumento de Mignolo, presentada en el modo de los "*damnés*". Allí estaría atravesada directamente por el terreno complejo, tenso, auto-contradictorio y conflictivo de descolonización de la modernidad y de la experiencia contemporánea (25). En ese modo retornaría a la política porque nunca se fue de ella. El camino no está exento de riesgos. Las visiones de la modernidad/colonialidad son habitadas por figuras ambivalentes como las de Caliban. La pregunta que bien vale la pena hacerse es si en esa ambivalencia, en la parcialidad que toda inadecuación revela, no hay una posibilidad revisionista para el pensamiento crítico y la imaginación política. Así, frente a la evidencia de la inadecuación, la tarea es descolonizar. Mignolo, en "Después de América Latina", una sección de su libro *La idea de América Latina*, dice que los "post" siguen vinculando el proyecto crítico con el mismo marco epistemológico del que se quiere salir y por ello el *después* "es la conceptualización a partir de la construcción sub-humana de América Latina por parte de Europa [la inadecuación] y de Latinoamérica, y la reconstrucción de un concepto de América que parta en verdad de Tawantinsuyu, Anahuac y Abya-Yala..."(224). Si el después significa eso hay toda una discusión abierta que no pretendo resolver aquí.

Fanon, mi conector genealógico preferido para estos debates, sabía que la posibilidad de encontrar un mundo emancipado estaba dada principalmente por el trazado de otras redes, otros mapas, más allá del legado colonial. Sabía, en suma, que la historia y la política ocurren en lugares concretos como por ejemplo, la cultura nacional. Cada uno de esos lugares tenían en él la marca de la invención y el llamado de la política.

diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: El Siglo del Hombre Editores, 2007.

Bibliografía

Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón. *El giro decolonial. Reflexiones para una*

Casullo, Nicolás. *El Debate Modernidad-Posmodernidad*. Buenos Aires: Puntosur, 1989

Chakrabarty, Dipesh. "Postcolonialismo y el artificio de la historia ¿Quién habla de los pasados "Indios"?". En: Walter Dignolo (comp). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001

Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton, 2000.

De Oto, Alejandro y Quintana, María Marta. "Biopolítica y colonialidad. Una lectura crítica de Homo Sacer", *Tabula Rasa*, n. 12, 2010, enero-junio: 47-72.

De Oto, Alejandro y Quintana, María Marta. "El fauno en su laberinto: las ambivalencias de la biopolítica", *SUR/versión*, n. 1, 2011, julio-diciembre: 107-132.

Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Traducción de Oscar del Barco. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971.

Du Bois, W. E. B. *The Souls of Black Folk*. The Project Gutenberg Ebook of The Souls of Black Folk.

Dussel, Enrique. *Método para una Filosofía de la Liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1974

Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1980: 106.

Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Traducción Julieta Campos. México: FCE, 1994. [Primera edición en francés: *Les damnés de la terre*. París: Francois Maspero], 1962].

Fanon, Frantz. *Piel Negra, máscaras blancas*. Traducción de G. Charquero y Anita Larrea. Buenos Aires: Schapire Editor, 1974. [Primera edición en francés y la edición comentada. Las dos ediciones son relevantes: a) París: Seuil, 1952 ; b) *Peau noire, masques blancs*. Prefacio y postfacio de Francis Jeanson. París: Editions du Seuil, 1965.]

Fernández Retamar, Roberto. *Todo Caliban*. Concepción (Chile): Cuadernos Atenea, 1998.

Gordon, Lewis. "Fanon y el desarrollo. Una mirada filosófica". Traducción Alejandro De Oto. En: Walter Mignolo. *La teoría política en la encrucijada decolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo/Globalization and the Humanities Project (Duke University), 2009: 125-162.

Bhabha, Homi. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2002.

Mendieta, Eduardo. "Ni orientalismo ni occidentalismo: Edward Said y el latinoamericanismo". Traducción María Luisa Valencia. *Tabula Rasa*, n. 5, julio-diciembre 2006: 67-83.

Mignolo, Walter (Comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001.

Mignolo, Walter. "Coloniality at Large: Knowledge at the Late Stage of the Modern/Colonial World System", *Journal of Iberian and Latin American Studies*, n. 5, 2, diciembre 1999: 1-10.

Mignolo, Walter. "El pensamiento decolonial: desprendimiento y

apertura. Un manifiesto". En: Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel. *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007: 25-46.

Mignolo, Walter. "La opción decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso", *Tabula Rasa*, n. 8, enero-junio 2008: 243-281.

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

Mignolo, Walter. *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 2000.

Mignolo, Walter. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Michigan: University of Michigan Press, 1995.

Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América

Latina". En Edgardo Lander (comp). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2003: 201-246.

Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina". En: Walter D. Mignolo. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001: 117-137.

Ramaglia, Dante. "Revolución e indigenismo en la independencia de América del Sur". En: Rodrigo Páez Montalbán y Mario Vázquez Olivera. *Integración latinoamericana. Raíces y perspectivas*. México: UNAM, 2008: 73-98.

Said, Edward. *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama, 1996.

Said, Edward. *Orientalismo*. Madrid: Libertarias, 1990.

Spivak, Gayatri. *The post-colonial critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. Londres: Routledge, 1990.

Verdesio, Gustavo. "Todo lo que es sólido se disuelve en la academia. Sobre los estudios coloniales, la teoría poscolonial, los estudios subalternos y la cultura material", *Revista de Estudios Hispánicos*, n. 35, 2001: 633-660.