

Introducción

Teorizando desde los pequeños lugares

Roberto Almanza y Víctor Hugo Pacheco Chávez

En la teoría social contemporánea, el *lugar* ha ganado una imprescindible relevancia como territorio donde se imagina y se produce la teoría. Este se fue sedimentando a partir de las revelaciones de que todo conocimiento se encuentra situado (Donna Haraway), que existe una geopolítica del conocimiento, que de acuerdo a su geografía adquiere mayor validez y verosimilitud que otros (Enrique Dussel). Se habla de *locus de enunciación* en el que se inscriben las teorías (Walter Mignolo), y una *corpo-poética del conocimiento* que remite a una corporeidad que enuncia y detenta una posicionalidad mediada por relaciones de poder (Ramón Grosfoguel). Gracias a esta tradición crítica que, por cierto, desborda a los teóricos referenciados, hoy nos es posible darle su justa dimensión desde la crítica a toda una tradición eurocentrada del conocimiento que se exhibió como universal por mucho tiempo, desplazando y subvalorando a todos los conocimientos no occidentales. La invitación de Dipesh Chakrabarty de provincializar Europa, que permitió descentrar a Occidente como el crisol de la producción del conocimiento universal, tarea que ya había iniciado Dussel desmantelando el mito del origen de la modernidad, nos faculta para presentarnos sin complejos, habitando pequeños

lugares y produciendo teorías desde allí. La novela de la escritora caribeña Jamaica Kincaid, *Un pequeño lugar*, nos sirve de pretexto para el título de esta compilación. Su crítica incisiva e irónica sobre las continuidades del colonialismo en los tiempos del turismo en la isla de Antigua, sirven de inspiración para abrir paso a estos senderos de la crítica.

El *lugar* ha ganado una significativa relevancia luego de que pusiera en evidencia que las teorías no se producen al unísono, ni tampoco desde una falsa universalidad que homogeniza las vivencias, las prácticas y las distintas tradiciones y culturas. Los imaginarios universalizantes del norte global se han visto cuestionados por los pequeños lugares al mostrar cómo invisibilizan las problemáticas que no son comunes, ni se producen dentro de una meganarrativa. Pensar desde los *pequeños lugares* se vuelve un ejercicio en el cual los subalternos puedan configurar de otra manera la universalización de sus mundos y modos de existir, una universalidad que desde lo particular pueda aspirar a una legitimidad mayor. Así, más que de un universalismo abstracto, pensar desde los pequeños lugares nos obliga a situarnos de facto en una pluridiversidad tanto epistémica como de existencias otras.

La manera en la cual el mundo ha devenido capital y la manera en la cual la colonialidad se ha desplegado en el sistema-mundo es una historia no solo de cancelación de otras historias que pudieron haber sido, o de otras historias que fueron derrotadas, silenciadas o negadas, sino también de la producción de historias que en esa mundialización global del capitalismo y la colonialidad han sido reducidas a pequeños lugares, incluso dentro del mismo imperio. En ese afán voraz de fagocitar las distintas lógicas del colonialismo, el trato dado a las colonias se reproduce de algunas maneras en los patios internos de las metrópolis. Así, esas otredades que no se han podido socavar del todo, se reducen a los pequeños *lugares* internos para poder ser silenciadas y explotadas, pero cuidando de que cumplan con la función de reproducción de las relaciones y prácticas coloniales. Esto ha tenido como consecuencia que, desde las entrañas del monstruo, como diría José Martí, pueda también producirse un discurso crítico, un locus alterno, que no solo hable contra el monstruo, sino que pueda mirar en simetría a las diversas otredades que se constituyen fuera

de las fauces de los monstruos de los mares y las tierras, de los Leviatanes o de los Behemoths.

Así, los pequeños lugares a los que nos referimos no son geográficos, a pesar de que partan de una territorialidad dada, sino que son ante todo políticos, lugares desde los cuales se constituye una subjetividad/inter-subjetividad, una identidad histórica (no substancialista). Son lugares donde el fondo histórico de la memoria actúa en el presente como elemento pedagógico y como herramienta de liberación; como posibilidad de pensar otras maneras de existir que no sean aquellas la colonialidad trata de imponer en su diseminación aparentemente avasallante: ¿quiénes somos? ¿desde dónde hablamos? Así, los *lugares* nos trazan las rutas para poder reflexionar desde las coordenadas que delineó Fanon al pensar en los condenados de la tierra.

En este libro, y tratando de generar un diálogo simétrico desde los pequeños lugares o, como dijera otros, desde los sures globales, hemos seleccionado a autores latinos (y) americanos, además de una autora francesa, que están pensando los temas de la raza, la clase, la discriminación, la violencia, la exclusión o las mismas maneras de pensar o de estructurar nuestro conocimiento. Todas las autoras y los autores que intervienen en esta obra han contribuido desde sus pequeños lugares a fortalecer el pensamiento crítico a través de sus escritos y de su práctica cotidiana.

El libro comienza con el texto de Michael Monahan el cual revisa la lectura y la propuesta de Sylvia Wynter sobre el martiniqueño Frantz Fanon, para analizar la manera como el proyecto humano de occidente invisibiliza otras maneras de entender la humanidad. La crítica a la civilización moderna implica desde esta perspectiva una revisión de la historia colonial y de sus postulados filosóficos para avanzar en un nuevo proyecto humano.

Por su lado, Douglas Ficek muestra cómo en el trabajo de Fanon operan las nociones de monstruosidad, petrificación y seriedad como condiciones de deshumanización de los colonizados. Estas condiciones no son nunca naturales, sino que son producto de la agresión y de la praxis del colonizador que les niega una y otra vez su humanidad. El lugar que Ficek le otorga al asunto de la petrificación tiene preeminencia tanto en la teoría de la liberación de Fanon como en la acción liberadora.

En esta sección inspirada en la vigencia del pensamiento fanoniano para la comprensión de la realidad actual, añadimos el texto de George Ciccarello-Maher que propone una nueva lectura sobre el aspecto de la violencia en los textos clave del filósofo martiniqués, y reflexiona sobre el aspecto de la violencia en la construcción de un proceso de liberación social, como el impulsado por Hugo Chávez en Venezuela. Los recientes acontecimientos en el continente americano y específicamente el conflicto entre Estados Unidos y Venezuela, han puesto de manifiesto que el aspecto de la violencia en las secuelas de ese proceso es una cuestión aún por problematizar.

A manera de una epístola imaginaria, Lydia González Meza y Gómez Fariás, dirigiéndose a Zora Neale Hurston, nos ofrece una panorámica de esta mujer que es considerada la primera antropóloga afroamericana e integrante del llamado Renacimiento negro del Harlem. A la vez, sitúa algunas de las críticas que Hurston tenía a la sociedad norteamericana: su crítica a lo que hoy se debate en términos de la colonialidad, y su rechazo a una izquierda blanca liberal que no dejaba de tener actitudes de racismo y discriminación con los afroamericanos. Este texto invita al conocimiento de una autora poco difundida en el mundo hispano.

De otro modo, Yuri M. Gómez Cervantes analiza las ideas de Michael-Ralph Trouillot sobre la cuestión del Estado y la nación a partir de la experiencia de Haití, y pone en perspectiva la crítica al diseño de Estado-nación occidental. Sin embargo, se pone en el centro de la reflexión la relación entre el contenido de la nación y la discriminación y el racismo en una población como la haitiana.

Maria Antonietta Antonacci, a través de un estudio de los cantos de los brasileños del nordeste, muestra las estrategias de conservación de los saberes africanos en los pobladores. En la reflexión de la autora, las memorias ancladas en los cuerpos negros concentran una fuerte episteme oral que los muestra como un “archivo vivo”. De esta manera, el análisis centra su atención en el performance y las políticas de representación.

Este libro da brevemente un espacio para la discusión sobre los acercamientos y los alejamientos que puedan tener el marxismo y la teoría decolonial, consolidando la necesidad de pensar un ejercicio de traducción

de dos universos teóricos que son indispensables para la crítica a la modernidad, al capitalismo y a las lógicas coloniales. En este sentido, Sonia Dayan-Herzbrun nos ofrece un texto en el cual ensaya la manera como el escritor keniano Ngũgĩ wa Thiong’o creoliza a Karl Marx, haciéndolo hablar y pensar desde un lenguaje en el cual los dominados encuentran los elementos para buscar su liberación. En correspondencia con esta problemática y de una manera crítica, Danilla Aguiar hace un recorrido histórico en el que sitúa cómo se fue posicionando la discusión sobre la decolonialidad en América Latina y la manera como esto significó no solo un rechazo del marxismo en algunos autores, sino un alejamiento de una propuesta revolucionaria de transformación y militancia política. Más que proponer un rechazo, en este texto se reconocen algunas cuestiones para el diálogo, como la apertura del marxismo en autores como Antonio Gramsci y José Carlos Mariátegui, quienes iniciaron el debate sobre uno de los conceptos que cruza el trayecto de gestación de los debates sobre la poscolonialidad y en buena medida la decolonialidad: la pregunta por el subalterno.

Adicionalmente, con el texto de Mariana Ortega se hace énfasis en la necesidad de cuestionar algunos supuestos que se hacen al trazar las genealogías, los cuales, como toda selección arbitraria, terminan excluyendo o invisibilizando aun de manera involuntaria otros trayectos, otras vías u otros esfuerzos que se han realizado para cuestionar la realidad en que vivimos. Así, la autora hace énfasis en esas prácticas decoloniales que han excluido o no toman en consideración la tradición crítica y el pensamiento de las mujeres chicanas.

En una línea que encuentra correspondencia con el señalamiento de Mariana Ortega, el texto de José G. Gandarilla Salgado ofrece una reflexión sobre Pablo González Casanova y su propuesta de colonialismo interno. En él se muestra no solo el legado que el sociólogo mexicano ha hecho en el ámbito de las ciencias sociales, sino que avanza en un análisis sobre la reformulación que realizó el propio González Casanova a la luz de los problemas que imponía el colonialismo global, abriendo un diálogo entre dos tradiciones que hoy se debaten en la región: el colonialismo interno y la colonialidad del poder.

El texto de Marcela Landazábal Mora muestra este aspecto de las prácticas de la inadvertencia no solo en los momentos de la enunciación o en la construcción de narrativas, sino también en el terreno de los procesos sociales que son negados por las visiones historicistas de derecha o de izquierda cuando estas se comprometen con el campo del poder. Así, la autora diserta sobre las implicaciones de la comunidad laosiana, y revisa también de manera crítica las categorías de lugar y diáspora para establecer la manera como debe comprenderse la inmigración de esta comunidad a países tan disímiles como Argentina y la Guyana Francesa después de la guerra de Vietnam. Los conflictos derivados de esa migración se muestran en este texto para visibilizar un proceso tan complejo como las relaciones entre Asia y América Latina y el Caribe.

Finalmente, el trabajo de Roberto Almanza tiene por objetivo central rastrear y analizar la emergencia histórica en que se produce la identificación con la figura de Ariel en el contexto latinoamericano, y cómo se produce el deslizamiento hacia Calibán como apropiación identitaria por intelectuales afrocaribeños —en un primer momento—, hasta convertirse en el símbolo caribeño y latinoamericano antiimperialista y descolonial. De igual modo, se examinan los rasgos que adquiere Calibán bajo la de-formación afrocaribeña, insistiendo en su vigencia como sujeto-negrx-monstruo y su potencia para pensar las teorías críticas descolonizadoras y las políticas radicales de los sujetos racializados y subhumanizados en el presente hacia su liberación.

Este libro ha sido posible gracias a varias voluntades que acogieron de manera entusiasta el llamado que les hicimos y pusieron a disposición sus textos, su conocimiento y su tiempo, así como de un grupo solidario de traductores que nos ayudaron en esta tarea. Por eso, queremos agradecer de manera especial a Rosario Torres-Guevara, Tania Santa Ana Saucedo, Armando Herrera López, Cédric Minne, Gerardo Juárez Vázquez, Edith Aurora Rebolledo Garrido y Miguel Ángel Adame Cerón, sin su esfuerzo y empeño en la traducción de varios textos, este libro no hubiese podido ver la luz.

Capítulo 1

Razón, raza y “el proyecto humano”: Sylvia Wynter. Sociogénesis y filosofía en las Américas

Michael Monahan

Cuando uno considera la historia y la condición contemporánea de las Américas en un contexto filosófico, no es posible (ubicándose en la buena fe) mantener los típicos refugios y desentendimientos a los que la mayoría de los filósofos recurre. De manera deliberada y consciente, al situar lo universal e intemporal de los conceptos de Ser, Verdad o Belleza en el contexto específico de las Américas se requiere que atendamos a los modos en los cuales las pretensiones constantes de la atemporalidad y la universalidad se han sostenido y legitimado a través de su violenta imposición en el escenario global. Así, la manera como las ideas y las prácticas de origen europeo se hacen dominantes en mayor o menor medida en el conjunto del hemisferio occidental, ha tenido más que ver con conquista, esclavitud y genocidio que con el recurso de la cultura o el poder de las ideas. Esto ha llevado a considerar con seriedad el lugar y el contexto de *nuestro filosofar*, en otras palabras, ha hecho recurrir al encuentro crítico con la *particularidad* de la práctica filosófica en el plano principal y en la aparición de diversas cuestiones muy serias acerca de la noción que existe en el

planteamiento de la llamada filosofía del *simplemente así* o filosofía de la *simplicidad*.

Desde luego, está la cuestión de que las Américas nacieron de una violenta imposición en el momento del llamado encuentro *colonial*¹, del que ellas emergieron como una rica fuente de *terra nullius* a ser conquistada y explotada. Así, una expedición que empujó para abrir el comercio con “el oriente” se transformó en una expedición de conquista y colonización. Asimismo, y de gran importancia en el contexto de la filosofía, el encuentro colonial fue una conmoción en el modo en que las gentes de los emergentes estados-nación europeos se concibieron a sí mismas y su lugar en el orden político, espiritual y natural.

Para tomar en consideración seriamente (y filosóficamente) la especificidad de las Américas, es una exigencia enfatizar en la violencia, la explotación, la esclavitud, la degradación medioambiental y el *ethos* general colonial de dominación, así como en la conquista y el *destino manifiesto* que fungieron como contexto y que moldearon las maneras como hemos concebido a la filosofía y a los filósofos. Ignorar, poner entre paréntesis o abstraerse del violento momento del encuentro y su legalización a lo largo de los siglos sería cometer un *gran equívoco* de lo que fue esta realidad, no solo desde el punto de vista de las Américas sino también de la misma Europa. Así, parte de lo que ello revela es la *normalización* del estudio de la “moderna filosofía”, la cual es de facto el estudio de la filosofía que sale fuera de Europa en este periodo. Ignorarla, sería ignorar o desconocer que el encuentro colonial no solo es atractivo para esta clase de equivocación en sus implicaciones para el estudio de esta historia, sino que sería una significativa manera de perpetuar este desprecio o ignorancia colonialista.

Por tanto, mientras el encuentro colonial es nodal para la idea de las Américas, dicho momento del encuentro es además esencial para la misma emergencia de la idea de Europa. De esta forma, lo que los portugueses, los españoles, los ingleses, los franceses y los alemanes llegan a

1. Enfatizo aquí en “colonial” para dejar abierta la posibilidad de que ello no solo se refiere al encuentro entre europeos y los pueblos del hemisferio occidental, tal como está planteado el problema, sino, por el contrario, se refiere también al carácter colonial mismo de este encuentro. Además, esto deja abierta la posibilidad de que los encuentros anteriores a 1492 pudieron no haber tenido el mismo carácter colonial.

pensar de sí mismos como *europesos*, es debido a estos encuentros con las Américas y con África. Eso significa la llegada de las manifestaciones políticas e intelectuales de la modernidad europea (el Renacimiento) y el comienzo de la empresa colonial, durante los siglos XV y XVI, de los más grandes poderes de todos los tiempos de Europa, como constantemente se ha señalado. Esto no fue solo cronológicamente coincidente, sino que existe una concatenación conceptual (y con elementos de causalidad).

Comencemos con la comprensión crítica de la conexión entre la modernidad renacentista y el colonialismo, considerando que este texto tratará dos cuestiones: primero, comentando el trabajo de Sylvia Wynter, sostendré la centralidad del aspecto filosófico del encuentro de las ideas de Europa y las Américas, que emergen desde un particular modo de la razón; esto se vuelve constitutivo de un particular relato personal que necesita de una mayor elaboración y crítica filosófica. Aquí tiene un significado especial el desarrollo del concepto de *raza* en la articulación y utilización de la concepción moderna de la persona como *ser racional*. Segundo, abordaré la siguiente cuestión crucial: si la crítica de estas nociones de razón y persona se toman seriamente, entonces ¿con cuáles otras (si existen) deberían reemplazarse? Aquí recuerdo los trabajos de Lewis Gordon y de José Medina que tienen un planteamiento más viable para delimitar estos dos conceptos claves. Al mismo tiempo, un concepto más apropiado para la historia y la realidad actual de las Américas y que hace énfasis en el dinamismo y la apertura es el de *resistencia*, que es nodal para la razón y es genuinamente liberadora y universal como concepto de lo humano.

Colonialismo, modernidad y el hombre de razón

La aproximación preponderante para la relación entre modernidad renacentista y colonialismo europeo es concebir a este último como un simple fracaso en la activación de los ideales del primero. Las nociones de derechos humanos universales y la prioridad de la libertad individual y la tolerancia religiosa planteados como ideales intelectuales y políticos, y otros ideales semejantes, pueden concebirse también, entonces, como fracasos. Por supuesto, en la situación final de la herida colonial se

ha reconocido la profunda inconsistencia entre los ideales políticos del Renacimiento y las realidades políticas coloniales, y más recientemente varios intelectuales han planteado cuestionamientos acerca de la falta de implementación de esos ideales. Aimé Césaire, Frantz Fanon, Sylvia Wynter, Enrique Dussel, Walter D. Mignolo y María Lugones, por nombrar unos cuantos, han argumentado de distintas maneras que el colonialismo está íntimamente vinculado a los ideales de la modernidad europea, de tal manera que dichos ideales están *infectados*, por así decirlo. Siguiendo a Aníbal Quijano, podemos decir que se han convertido, como él ha referido, en una *colonialidad*. Walter D. Mignolo ha explicado que mientras el significado de la colonización hace referencia a la ocupación física y geográfica de espacios y de gentes, la colonialidad es el modo en el cual esta ocupación se extiende al dominio de lo epistémico, de lo cultural y de lo psicológico. De esta manera,

Mientras la decolonización se refiere principalmente a momentos específicos de las luchas políticas para despachar a los invasores de vuelta a su casa, la decolonialidad nos introduce a la esfera de lo hermenéutico y lo epistémico, explicación y comprensión de procesos políticos y éticos para deslegitimar la matriz colonial de poder para edificar un mundo no imperial y no capitalista. (Mignolo, 2012, p. 25)

Mucho más significativo para nuestros presentes propósitos es que Mignolo (2012) lleva su planteamiento más allá, en el sentido de que “la colonialidad es constitutiva de la modernidad”, de tal manera que “no hay modernidad sin colonialidad” (p. 24). Si este punto de vista es correcto, de ello se sigue que, contrario a los enfoques característicos de la filosofía política preponderante, el colonialismo no es una desviación o fracaso de los ideales de la modernidad europea, sino que, por el contrario, es una *realización* o *expresión* de ellos. Claramente vemos que estos planteamientos requieren de una mayor elaboración que los lleven hasta el final.

Recupero, entonces, el trabajo de Sylvia Wynter, quien en las dos décadas pasadas escribió una serie de artículos en los que considera los procesos que han estremecido el panorama político e intelectual desde