

POSCOLONIALISMO, DESCOLONIALIDAD Y EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR

BOAVENTURA
DE SOUSA
SANTOS



Poscolonialismo,
Descolonialidad
y Epistemologías del Sur

Poscolonialismo,
Descolonialidad
y Epistemologías del Sur
Boaventura de Sousa Santos

Traducción de Lilia Mosconi





CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

Nicolás Arata - Director de Formación

María Fernanda Pampín - Directora Editorial

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemanni - Gestión Editorial

Nicolás Sticotti - Fondo Editorial

Equipo de la Red de Posgrados

Alejandro Gambina, Magdalena Rauch, María Inés Gómez, Camila Downar, Sofía Barbutto, Florencia Godoy, Natalia Krimker, Alejandro Cipolloni

De Sousa Santos, Boaventura

Poscolonialismo, descolonialidad y Epistemologías del Sur / Boaventura de Sousa Santos. - 1a ed. -

Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO ; Coimbra : Centro de Estudos Sociais - CES, 2022.

50 p. ; 17 x 11 cm. - (Epistemologías del Sur / Boaventura de Sousa Santos)

Traducción de: Lilia Mosconi.

ISBN 978-987-813-191-7

1. Colonialismo. 2. Epistemología. I. Mosconi, Lilia, trad. II. Título.

CDD 306.098

Arte de tapa: Pablo Amadeo

Diseño y diagramación: María Clara Diez

Corrección de estilo: Eugenia Cervio



© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

El contenido de este libro expresa la posición de los autores y autoras y no necesariamente la de los centros e instituciones que componen la red internacional de CLACSO, su Comité Directivo o su Secretaría Ejecutiva.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Presentación de la colección Epistemologías del Sur

Las Epistemologías del Sur son el eje vertebrador y el denominador común en torno al cual –durante las últimas décadas– se ha consolidado un amplio programa de trabajo colectivo dirigido por Boaventura de Sousa Santos, integrado por intelectuales y militantes de primer orden radicados y radicadas a lo largo y ancho de todo el planeta.

Las reflexiones que ha producido esa extensa y prolífica comunidad intelectual reúnen un pluri-verso de saberes que –tomando distancia del pensamiento eurocéntrico– ha consolidado nuevos y originales espacios analíticos para interpretar acontecimientos y situaciones que habían sido históricamente ignoradas o invisibilizadas, que fueron negadas o no fueron plenamente reconocidas y teorizadas por el pensamiento del Norte global.

Las Epistemologías del Sur hunden sus raíces en la producción y validación de conocimientos anclados en experiencias de resistencia de grupos sociales que sistemáticamente han sufrido la injusticia, la opresión y la destrucción causadas por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Para que lo impensado fuera incorporado, para que las

ausencias fueran reconocidas y visibilizadas, debió consolidarse un lugar de enunciación inscripto en una tradición del pensamiento a la que Boaventura de Sousa Santos denominó el Sur antiimperial. Un Sur epistemológico y –permítasenos una licencia– epistemofílico, por tratarse de trabajos contruidos sobre una trama de saberes y afectos, de convicciones y solidaridades, de reflexión crítica y cooperación, de luchas y amistad.

En ese marco se ha forjado la colección Epistemologías del Sur, una propuesta editorial surgida de nuestro programa de formación en alianza con FLACSO (Brasil) y el CES (Portugal) y que tiene como propósito iniciar en ese gran legado del pensamiento crítico a las generaciones de lectores y lectoras que toman contacto por primera vez con este vasto e inmensamente diverso campo de ideas y utopías concretas, de nuevas perspectivas metodológicas y experiencias ontológicas.

La colección Epistemologías del Sur fue concebida en un formato de libros pequeños y ágiles, que más que conformar un gran edificio del conocimiento al que accedan unos pocos, se presentan como pequeñas artesanías a descubrir y como potentes brújulas para cruzar la línea abisal que separa las formas de sociabilidad metropolitanas de las experiencias coloniales.

En un momento histórico signado por la desenfrenada expansión del capitalismo global y de sus formas satelitales de opresión y dominación (hasta el punto de poner en peligro la vida de todo el planeta) el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales y el Centro de Estudios Sociales amplían sus lazos de cooperación y ponen en circulación –a través del acceso abierto y en formatos impresos– un conjunto de materiales para contrastar el pensamiento imperial con el de diversos pueblos, culturas, repertorios de la memoria y de la resistencia, con universos simbólicos, formas y estilos de vida, temporalidades y espacios que nacen de un proyecto comprometido con las olvidadas y los olvidados de la historia, con la lucha de las silenciadas y los silenciados de nuestro tiempo.

Karina Batthyány
Secretaria Ejecutiva
CLACSO

Nicolás Arata
Director de Formación
CLACSO

Mientras que el desarrollo de las disciplinas ha conducido a especializaciones que se identifican por medio de adjetivaciones (por ejemplo, biología molecular o biología del desarrollo), el ascenso de los estudios interdisciplinarios a lo largo del siglo XX ha producido una multiplicidad más laberíntica de designaciones, como en el caso de los estudios poscoloniales/descoloniales. Las razones específicas de esta diversidad no siempre son claras, pero pueden apuntar a diferencias tanto teóricas como políticas, o bien a lealtades, linajes o rivalidades académicas, departamentales o interdepartamentales de índole más mundana. De más está decir que, según cuál sea la escala conceptual (o política) que se use, lo sustancial para algunos puede ser trivial para otros. Pero más problemático aún es el hecho de que lo que emerge como interdisciplinario puede deslizarse con el tiempo hacia el terreno de lo disciplinario, y así convertirse en una nueva disciplina. Dichas coincidencias y diferencias se registran sobre todo en contextos académicos del Norte Global. Estos estudios se contextualizarán en un escenario más amplio del pensamiento anticolonial pluriversal. Los estudios anticoloniales no necesariamente son estudios sobre las luchas anticoloniales.

Demarcaciones o distinciones académicas

El trabajo académico sobre poscolonialismo y descolonialidad gira en torno a las consecuencias o repercusiones del colonialismo europeo en los modos contemporáneos de pensar y actuar, tanto a nivel social como político y cultural. Sin embargo, dichas consecuencias y repercusiones se formulan de diferentes maneras. En el análisis de las diferencias, es preciso tener en cuenta la advertencia de Ania Loomba:

cualquier intento de simplificar, esquematizar o resumir historias y debates complejos encierra siempre una cierta medida de reduccionismo, y el estudio del colonialismo es especialmente vulnerable a dichos problemas, debido a las prácticas e impactos heterogéneos que caracterizaron al colonialismo durante los últimos siglos. (2002, p. xiii)

Los estudios poscoloniales son anteriores a los estudios descoloniales; hasta cierto punto, los segundos responden a lo que se percibe como deficiencias de los primeros. ¿Cuán fundamentales son las diferencias?

Para algunos académicos, las diferencias se relacionan principalmente con la tradición geopolítica e intelectual. Los estudios poscoloniales se desarrollaron en el período que siguió a las independencias de los años sesenta, mediante el cuestionamiento de los cimientos culturales del eurocentrismo, en paralelo a la reivindicación de contribuciones locales o nacionales al conocimiento mundial. He ahí el caso del “Grupo de Estudios Subalternos”, de la India (Guha, 1982), así como las reflexiones críticas de diversos escritores africanos, tales como Chinua Achebe (1959) u Okot p’Bitek (1966). La confrontación del proyecto colonial en su totalidad devino en una precondition para teorizar la condición poscolonial en sí misma:

La colonización fue el acontecimiento más importante de nuestra historia desde los más diversos ángulos [...] [en la medida en que] la mayoría de los problemas que vemos en nuestra política derivan del momento en que perdimos nuestra iniciativa en manos de otros, de los colonizadores. (Achebe, 1982)

Asimismo, el poeta y ensayista acoma Simón J. Ortiz (1981) propuso que los escritores indios usaran el inglés como una nueva lengua indígena, en lugar de perpetuar el ya gastado cliché según el

cual los indios eran víctimas de esa misma lengua. Estas reflexiones ganaron notoriedad con la obra de académicos diaspóricos de Oriente Medio, del sur de Asia y de África, tales como Edward Said (1978, 1993), Gayatri Spivak (1987), Homi Bhabha (1994) o Valentin Mudimbe (1988).

Los estudios descoloniales emergieron en América Latina durante los años noventa, en torno a la obra seminal de Aníbal Quijano (1991; 2000), Silvia Rivera Cusicanqui (2012) y el “grupo modernidad/colonialidad”.¹ Entre los nombres asociados a ellos, se cuentan los de Enrique Dussel (1993, 2002), Edgardo Lander (2000), Walter D. Mignolo (2000, 2007), Arturo Escobar (2004), María Lugones (2010), Catherine Walsh (2009), Ramón Grosfoguel (2010), Santiago Castro-Gómez (2007) y Nelson Maldonado Torres (2007), muchos de ellos también académicos en diáspora. De acuerdo con estos autores, el colonialismo es “la lógica subyacente al establecimiento y el desarrollo de la civilización occidental desde el Renacimiento hasta hoy” (Mignolo, 2011, p. 2). El enfoque descolonial expone los órdenes jerárquicos de índole racial, política y social que el colonialismo

1 La declaración fundacional del grupo fue publicada originalmente por el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos en 1993.

europeo moderno impuso en América Latina, además de analizar el legado viviente del colonialismo: una articulación de estructuras de poder y saber, establecidas sobre la base de la raza y el género, que sobrevivieron al colonialismo histórico y se integraron a los órdenes sociales de principios del siglo XXI.

La región del Caribe también ofrece algunas especificidades importantes, tal como lo ilustra la adopción del concepto de criollización. La condición criolla pone de relieve las cualidades de pluralismo y transformación que sintetizan la heterogeneidad de las experiencias culturales regionales. De *Elogio de la creolidad*:²

Nuestra historia es una trenza de historias [...]. Somos al mismo tiempo Europa, África y estamos enriquecidos por contribuciones asiáticas; también somos del Levante, indios, así como americanos precolombinos en algunos aspectos. La creolidad es “*el mundo difractado pero recompuesto*”, una vorágine de significados en un significado único: una Totalidad. (Bernabé, Chamoiseau y Confiant, 1990, p. 892)

2 Aunque la palabra *creolidad* tiene algunos significados específicos de las Antillas, esta cita se refiere a la criollidad en líneas generales. [N. de la T.]

En esta región, la obra pionera de Frantz Fanon (1952, 1961) y Aimé Césaire (1955) fue continuada por C. L. R. James (1963), Stuart Hall (1992), Édouard Glissant (1989, 1997), Sylvia Wynter (2003), Lewis Gordon (1995, 2015) y Jane Gordon (2014), entre otros.³ Jean-Claude Carpanin Marimoutou y Françoise Vergès (2005) analizan las *criollizaciones* del Océano Índico.

En esta vasta región cabe destacar en gran medida el legado de W. E. B. Du Bois. En varias de sus obras, tales como *The Study of the Negro Problems* (1898) y *Las almas del pueblo negro* (1903 [1995]), Du Bois interroga la condición del pueblo negro desde la formulación subjetivista de cómo se siente ser un problema (en lugar de tener un problema), identificando la “línea del color” como un abismo imposible. Desde otra perspectiva, se considera que el principal enfoque de los estudios poscoloniales es la economía política de las relaciones entre colonizadores y colonizados después de la independencia (desarrollo dependiente, comercio desigual, control sobre los recursos naturales, tutelaje militar, alineamientos internacionales, imperialismo), así como el “retorno

3 En el período más reciente, la producción académica poscolonial/descolonial de este grupo se centra en la Asociación Filosófica del Caribe.

a las fuentes”, un proceso político fundamental en las palabras de Amílcar Cabral (1973, pp. 57-69).

El valor de la cultura como elemento de resistencia a la dominación extranjera radica en el hecho de que la cultura es la manifestación vigorosa, a nivel ideológico o idealista, de la realidad material e histórica correspondiente a la sociedad dominada o a dominar. [Entonces, si] la dominación imperialista tiene la necesidad vital de practicar la dominación cultural, la liberación nacional no puede sino ser un acto de cultura (Cabral, 1979, pp. 141-143).

Los estudios descoloniales se enfocan en las estructuras de poder y saber que acompañaron a la expansión europea desde el siglo XVI en adelante, y que mantienen su prevalencia en nuestros días, tanto en las sociedades excolonializadas como en las sociedades excolonizadoras, imbuidas de arraigadas concepciones eurocéntricas de diferencias y jerarquías raciales, de relaciones sociedad/naturaleza y de epistemologías exclusivistas. Aun cuando los estudios descoloniales se hayan desarrollado en departamentos de humanidades y ciencias sociales (mayormente de Estados Unidos), muchos académicos afiliados ponen de relieve el hecho de que la cultura y la economía política están entrelazadas.

Los estudios poscoloniales privilegian más que los estudios descoloniales, el estudio de la historia –el período colonial, el precolonial y el posterior a la independencia– en su análisis de las presiones neocoloniales que ejercen los excolonizadores con miras a mantener el control sobre los recursos naturales, el comercio y las finanzas durante el período posterior a la independencia. De hecho, una de las voces más anticipadas y prominentes en este sentido no vino de la India (excepto por las tempranas advertencias de Mahatma Gandhi), sino de Ghana. Kwame Nkrumah denunció el neocolonialismo en su libro *Neocolonialismo: la última etapa del imperialismo*, de 1965. En América Latina, las obras pioneras de Pablo González Casanova (1965), Rodolfo Stavenhagen (1970), Rodolfo Kusch (1976) y Roberto Fernández Retamar (1995) originaron una tradición de estudios poscoloniales que se desarrolló de manera bastante independiente con respecto al grupo de pensamiento descolonial. Antes de ellos, tanto José Martí (2002), de Cuba (una referencia para Retamar), como José Carlos Mariátegui (2009), del Perú (una influencia fundamental en la obra de Quijano), merecen el crédito de haber aportado tempranas contribuciones innovadoras a la conciencia poscolonial de América Latina.

Desde otra perspectiva, la principal diferencia entre los estudios poscoloniales y descoloniales

parece radicar en el hecho de que, mientras que los estudios poscoloniales se basan en intelectuales europeos eurocéntricos (Jacques Lacan, Michel Foucault, Jacques Derrida) para criticar los linajes colonialistas del saber y la política (como en el caso de Homi Bhabha o Gayatri Spivak), los estudios descoloniales promueven voces subalternas. Esto les permite llevar a cabo una intervención epistemológica que suele faltar en los estudios poscoloniales.

Por último, desde una perspectiva de la sociología del conocimiento, cabe argumentar que las diferencias entre los estudios poscoloniales y descoloniales se relacionan al menos en parte con los diferentes tipos de colonialismo moderno. Mientras que los estudios poscoloniales se han ocupado principalmente del colonialismo correspondiente a África y Asia, los estudios descoloniales han mantenido un foco predominante en el colonialismo de las Américas.

En un nivel más profundo, la perspectiva basada en la sociología del conocimiento también sugiere la necesidad de tener en cuenta dos salvedades a la hora de demarcar terrenos académicos. En primer lugar, que la cosa precedió por mucho al nombre. Ya existía una tradición de estudios críticos y transformadores antes de que surgiera la urgencia de catalogarlos como poscoloniales o descoloniales. En segundo lugar, que en las Américas, el Caribe,

África, Oriente Medio, Asia, Australasia y Europa hay un vasto campo de estudios anticoloniales que pueden ser clasificados como poscoloniales o como descoloniales. Esto sugiere la necesidad de relativizar la distinción y analizar las perspectivas en mayor detalle. Huelga decir que el debate sobre las diferencias entre los estudios poscoloniales y descoloniales se ha limitado en gran medida a las instituciones académicas del Norte Global.⁴

El pluriverso de los estudios anticoloniales

África alberga una prolongada y vibrante tradición de estudios anticoloniales. En el norte del continente, una de sus principales figuras es Albert Memmi:

Tal como para el colonizador, para el colonizado no hay otra salida que acabar por completo con la colonización. El rechazo por parte del

4 El Norte Global, una hegemonía entrelazada de conocimiento científico y poder económico y militar, simboliza en nuestros tiempos un proyecto imperial de dominación del mundo (De Sousa Santos, 2018, p. 6).

colonizado no puede ser sino absoluto; es decir, no solo una revuelta, sino una revolución. [...] La colonización distorsiona las relaciones, destruye o petrifica las instituciones y corrompe a los hombres, tanto colonizadores como colonizados. Para vivir, el colonizado necesita poner fin a la colonización. Para hacerse hombre, necesita poner fin al ser colonizado en el que ha devenido. Si el europeo debe aniquilar al colonizador que lleva dentro de sí, el colonizado debe elevarse por sobre su ser colonizado. (1965, pp. 194-195)

Tras la independencia de Argelia, Argel pasó a ser un punto de encuentro para los movimientos de liberación de muchos países africanos, así como para movimientos antifascistas de otras regiones del mundo (como Portugal, por ejemplo).⁵ Emergió un animado fermento de ideas anticoloniales, a menudo en diálogo (no siempre fácil) con Frantz Fanon. Era un tipo diferente de comunidad intelectual en diáspora, que también emergió en Egipto unos años más tarde, durante la época de Gamal Abdel Nasser, así como en Ghana, luego de que

5 En aquel momento, París también representaba un importante centro para el pensamiento revolucionario.

Nkrumah llegara al poder. Desde la historia a la literatura, la reivindicación consistía en hablar desde África, y no acerca de África (Achebe, 1964). En palabras de Fanon, “para el colonialismo, este vasto continente [África] era la guarida de los salvajes, una tierra plagada de supersticiones y fanatismo, condenada al desprecio, agobiada por la maldición de Dios, una tierra de caníbales: en resumen, la tierra de los negros” (1961, p. 157). A fin de superar este libreto colonial, Achebe propone poner a prueba la capacidad de la lengua inglesa –una lengua colonial extranjera– para dar cuenta de la experiencia africana precolonial (en este caso, de la cultura igbo): “Creo que la lengua inglesa será capaz de cargar con el peso de mi experiencia africana. Sin embargo, deberá ser un nuevo inglés, aún en plena comunión con su hogar ancestral, pero alterado para adaptarse a su nuevo ámbito africano” (1964, p. 84).

En el África subsahariana, la primera generación de académicos anticoloniales participó directamente en las luchas por la liberación, tal como en los casos de Leopold Senghor (1961), Kwame Nkrumah (1965), Julius Nyerere (1968), Eduardo Mondlane (1969) y Amílcar Cabral (1973). Las subsiguientes generaciones se enfocaron especialmente en reivindicar la historia y la filosofía, tal como se ve en las obras de renombrados intelectuales de la talla de Joseph Ki-Zerbo (1972), Valentin Mudimbe

(1988), Odera Oruka (1990), Paulin Hountondji (1997), Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997), Kwasi Wiredu (1998), Ifi Amadiume (2000), Mogobe Ramose (2002), Fatou Sow (2009) y Achille Mbembe (2003, 2013).

Entretanto, las ciencias sociales pasaron a ser un terreno crucial para los académicos anticoloniales, en su mayoría miembros de CODESRIA. Las obras de Samir Amin (1974), Issa Shivji (1989), Mahmood Mamdani (1996), Claude Ake (1996), Amina Mama (1996), Zenebework Tadesse (2003), Kane (2003), Thandika Mkandawire (2005), Fatima Harrak (2008), Sam Moyo (2008), María Paula Meneses (2011), Francis Nyamnjoh (2016), Tshepo Madlingozi (2017), Souleymane B. Diagne (2018) y Sabelo Ndlovu-Gatsheni (2018) ilustran el vasto paisaje de esta corriente cuyos inicios se remontan a los años setenta. Algunas contribuciones de este inmenso paisaje intelectual se destacan por su importancia para la producción académica del anticolonialismo global. En primer lugar, la generación más antigua de estos académicos revela en particular un profundo conocimiento del pensamiento eurocéntrico. Lo valora no solo como herramienta de análisis, sino también como un marco para la acción política. Al mismo tiempo, cuestiona la supuesta universalidad de ese pensamiento mediante su contextualización en un vasto y diversificado campo de tradiciones intelectuales

africanas. Su rasgo más notable es la capacidad de combinar características selectas de las perspectivas eurocéntricas con sus contrapartidas afrocéntricas. De estos ejercicios suele emerger tanto la incommensurabilidad como la complementariedad. En segundo lugar, el pensamiento anticolonial africano concibe la experiencia histórica de África como una singularidad (pese a sus grandes diferencias internas) capaz de contribuir a una mejor comprensión del mundo en líneas generales, así como a un cambio social y político progresista que excede por lejos al continente africano. En tercer lugar, la separación entre los estudios culturalistas y político-económicos ha sido menos determinante en lo concerniente a definir lealtades. La educación ha sido uno de los terrenos más propicios para el encuentro de ambas perspectivas. En cuarto lugar, la desilusión con los procesos independentistas ha promovido una mayor atención a las continuidades entre el período colonial y los tiempos posteriores a la independencia. La denuncia de servidumbres neocoloniales, así como de las condiciones impuestas por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional (FMI), va de la mano con una crítica radical a la cooptación o la corrupción de la dirigencia política, las estructuras estatales y la educación formal. Más aún, las voces feministas africanas han hecho aportes fundamentales al

pensamiento académico anticolonial. En el caso de la Sudáfrica posterior al apartheid, el movimiento #Rhodesmustfall, aparejado a la lucha más general por la descolonización de la universidad, devino en el fermento para una nueva estirpe de pensamiento académico anticolonial (Nyamnjoh, 2016).

El pensamiento académico anticolonial de la India se cuenta entre los más ricos del mundo, aun cuando –con la parcial excepción del Grupo de Estudios Subalternos– no sea muy conocido en la academia norcéntrica, incluidos los estudios poscoloniales y descoloniales. La obra del encumbrado intelectual-activista Gandhi se cierne sobre esta tradición, aun cuando sus posiciones sean polémicas y contradictorias, circunstancia que tuvo lugar en una época muy temprana de la vida de Gandhi, tal como ilustran sus intercambios con Rabindranath Tagore y Amedkar.⁶ Sin embargo, las acusaciones de racismo contra los africanos negros que recibió Gandhi, principalmente durante su estadía en Sudáfrica, empañaron su reputación como académico anticolonial (Reddy, 2016). En consonancia con el ejemplo de Gandhi (1956, 2001),

6 Esta correspondencia está disponible en <https://www.mkgandhi.org/Selected%20Letters/amb-gandhi%20corr..htm>

el pensamiento académico anticolonial mantiene una sofisticada y crítica comprensión de la tradición intelectual occidental, a la que recurre de manera selectiva para incursionar en temas nuevos e inexplorados. Tal como Gandhi, la mayoría de los académicos que emprenden una crítica epistemológica del conocimiento eurocéntrico transitan desde allí hacia la crítica de la civilización. Desde una perspectiva psicológica, se destaca la multifacética obra de Ashis Nandy, cuya crítica abarca un amplio espectro, desde la violencia colonialista de la partición entre India y Paquistán, hasta las antinomias del desarrollo y las limitaciones de la ciencia moderna occidental (Nandy, 1988, 1992). Desde una perspectiva antropológica, Shiv Visvanathan desarrolla una crítica arqueológica de las ideas sociales y políticas que adquirieron una posición dominante después de la independencia. Visvanathan propone un diálogo intercultural innovador entre la ciencia occidental y la ciencia india (Visvanathan, 1997). Desde una perspectiva sociológica, Peter Ronald De Souza (2017) ofrece una poderosa crítica de la democracia india, así como de la mentalidad colonial de la India. Junto con Rukmini Bhaya Nair (2020), nos ha proporcionado un excelente diccionario conceptual de la India, que hasta la fecha es el proyecto más ambicioso de provincialización de la academia eurocéntrica.

En otros contextos asiáticos, existe una poderosa tradición de pensamiento islámico anticolonial, en cuyo marco se destaca la obra pionera de Ali Shariati (1979). Su iniciativa de desarrollar una sociología del islam, así como su crítica al marxismo “y otras falacias”, influyeron en generaciones de académicos. Syed Farid Alatas (2006) y Salman Sayyid (2014) ofrecen una potente crítica de la modernidad occidental desde una perspectiva islámica. Lo más notable de esta tradición es su activo involucramiento con la religión, sumado a la reivindicación de la diversidad y el pluralismo en el marco del islam.

La obra poscolonial de la australiana Raewyn Connell (2007) ofrece un poderoso llamado a provincializar la producción teórica general del Norte Global, así como a destacar el lado oscuro de la destrucción, la desposesión y la discontinuidad como elementos inherentes a ideas tales como el progreso, la integración y la creación de riqueza.

Elementos comunes o afinidades electivas

La designación de tradiciones intelectuales suele ser un ejercicio de poder académico, que a veces es

una forma muy trivial de poder, como el poder departamental. Lejos de clarificar diferencias o semejanzas, este ejercicio tiende a oscurecerlas aún más. Una abstracción de los nombres y los enfoques correspondientes a las perspectivas analíticas o teóricas que subyacen al universo (o, mejor dicho, al pluriverso) poscolonial/descolonial permite identificar importantes superposiciones, mientras que las diferencias a menudo se explican con referencia a la sociología del conocimiento (el tipo de intervención colonial en las tradiciones intelectuales preexistentes). Esta estrategia expande y diversifica el canon sin descuidar diferencias sustantivas. La complementariedad se vuelve así tan visible como la contradicción, un giro a todas luces urgente en el marco de un clima académico desgarrado por la hostilidad reaccionaria (blanca, racista, patriarcal, capitalista) contra este tipo de estudios, desde un extremo, y por guetos académicos que defienden agresivamente la pureza o la autenticidad en materia intelectual, desde el otro. Por muy asimétrico que sea su poder académico, ambas tendencias se destacan por su exclusión académica y política. Sobre todo en el Norte Global, se cierne el peligro de las políticas orientadas a volver a las bases para enfocarse en la ciencia y en las disciplinas, en aras de frenar los estudios interdisciplinarios o minoritarios de carácter supuestamente ideológico.

Probablemente menos peligrosa, pero desoladoramente inútil, es la tentación de emprender ejercicios potencialmente infinitos para descolonizar el poscolonialismo o descolonizar la descolonialidad.

Los denominadores comunes que subyacen a estos estudios son, por un lado, la iniciativa de exponer el carácter provinciano de la modernidad eurocéntrica supuestamente universal y, por el otro, la crítica radical al impacto crucial del colonialismo en la vida social, económica, política y cultural, mucho después de finalizado su ciclo histórico. Tanto para los estudios poscoloniales como para los descoloniales, el colonialismo ha finalizado como entidad histórico-política, pero continúa (re)configurando las relaciones y los imaginarios sociales. Sin embargo, mientras que los estudios poscoloniales reconocen las discontinuidades generadas por los procesos independentistas, los estudios descoloniales tienden a hacer hincapié en las continuidades, tal como lo expresa el concepto de colonialidad como una suerte de mutación del colonialismo después de las independencias. Desde este punto de vista, los estudios descoloniales parecen ser más radicales que los poscoloniales en su crítica a la modernidad eurocéntrica. Por muy agónico que sea el enfoque en las discontinuidades y en las continuidades dentro de estos estudios, sobre todo en el contexto del Norte Global, las

luchas anticoloniales siempre estuvieron muy al tanto de la inevitable presencia de continuidades y discontinuidades.

Cabría argumentar que la producción académica poscolonial del Norte Global se basa más en tradiciones intelectuales eurocéntricas (principalmente no marxistas o posmarxistas, como el posestructuralismo, la deconstrucción y el psicoanálisis) que los estudios descoloniales. Sin embargo, lo cierto es que estos últimos han recibido una gran influencia del marxismo (la teoría de la dependencia o la teoría del sistema-mundo), aun cuando pretendan descolonizarlo. Sea como fuere, los estudios descoloniales tienden a incluir una mayor pluralidad de voces en la conversación académica del Sur Global.⁷ En líneas más generales, los estudios descoloniales ven la modernidad eurocéntrica como intrínsecamente racista y, como

7 El Sur Global, una categoría que ha heredado las luchas tercermundistas por la liberación, refleja una constelación de aspiraciones políticas, ontológicas y epistemológicas cuyos conocimientos son validados por el éxito de las luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. En consecuencia, se trata de un Sur más epistemológico que geográfico, formado por múltiples epistemologías que validan los conocimientos nacidos de esas luchas, ocurran estas en el Norte geográfico o en el Sur geográfico (De Sousa Santos, 1995, 2007, 2014; De Sousa Santos y Meneses, 2020).

resultado, escasamente rescatable, tal como lo evidencia el concepto de transmodernidad que propone Enrique Dussel (2002). En lo que concierne a la posicionalidad, dado que la clasificación etnorracial de las personas es inherente a las estructuras de poder del capitalismo colonial y la modernidad eurocéntrica, lejos de pensar desde el final de la modernidad, resulta imperativo pensar fuera de ella. El pensamiento descolonial supera al pensamiento poscolonial en su cuestionamiento de los dualismos cartesianos (humanidad/naturaleza, sujeto/objeto, alma/cuerpo) que ocupan el centro de la modernidad eurocéntrica. De ahí deriva la crítica radical a los modelos de desarrollo. Por consiguiente, la crítica epistemológica es más enérgica en el corazón de los estudios descoloniales. A ello cabe agregar que estos últimos han trascendido la crítica del poder y los conocimientos colonialistas para emprender una crítica de la ontología colonialista (Maldonado-Torres, 2007). Los debates sobre los derechos de las minorías y sobre el “islamo-izquierdismo” ponen de relieve con particular intensidad la naturaleza política del giro descolonial francés. Con su perturbación de la creencia en los valores supuestamente universalistas de la república francesa, el creciente interés en las ideas y las teorías que ayudan a comprender la discriminación racial y las injusticias sociales y cognitivas

de la Francia contemporánea impulsó un pensamiento reaccionario que denuncia el así llamado “islamo-izquierdismo”. En un cruce de las fronteras ideológicas convencionales entre la izquierda y la derecha, esta corriente combina la inquietud por el futuro que vislumbra con la nostalgia por el pasado que imagina (Gallien, 2020).

Desafíos de los estudios anticolonialistas

Pasando por alto el problema más bien fútil de la distinción entre los estudios poscoloniales y descoloniales, un enfoque en las principales dificultades que enfrentan estos distintos linajes de estudios anticolonialistas en las primeras décadas del siglo XXI permite identificar cinco grandes desafíos: las antinomias del Sur epistémico en diáspora, el problema de las *matrioskas*, el problema de los estratos del colonialismo, la inercia o vida excesiva de las ideas dominantes, el eterno retorno de la reacción y las utopías realistas.

El primer desafío, *las antinomias del Sur epistémico en diáspora*, concierne a la autoría del anticolonialismo intelectual. Este desafío va mucho más allá del que formuló Gayatri Spivak en el

ensayo “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, donde la autora cuestiona con razón la representación errónea del sujeto del tercer mundo en el discurso eurocéntrico. ¿Qué ocurre cuando, en lugar de una representación errónea, hay una falta de representación, una ignorancia, una ausencia? En otras palabras, ¿la noción del discurso eurocéntrico incluye también el discurso eurocéntrico descolonial y poscolonial en diáspora? Con los discursos ajenos al del Norte Global, emerge un vasto paisaje de intelectuales, sujetos teóricos “nativos como Spivak”, que han formulado críticas radicales del discurso eurocéntrico y han ofrecido perspectivas anticolonialistas alternativas. El discurso eurocéntrico (incluido el discurso eurocéntrico poscolonial y descolonial) no los ha representado erróneamente –como lo ilustra, por ejemplo la obra de Ousmane Kane (2003)–, sino que sencillamente los ha ignorado, borrado. En muchos casos, esta borradura deriva de barreras lingüísticas, que pueden relacionarse con lenguas coloniales no hegemónicas, como el español y el portugués, o con lenguas no coloniales. Sin embargo, en un nivel más profundo, hay una insidiosa manifestación de borradura u ocultamiento imperial, una sociología de las ausencias (De Sousa Santos, 2007, 2014). Si incluimos los conocimientos no académicos, populares, vernáculos o arcaicos, el desperdicio de experiencia

cognitiva es inconmensurable: una vasta *terra nullius* del intelecto. En el fondo, el desafío consiste en encontrar la manera de desarrollar una conciencia poscolonial y descolonial dentro de instituciones coloniales omnipresentes, y hacerlo mediante el recurso a lenguas, narrativas y estereotipos coloniales (Mudimbe, 1988).

El segundo desafío, el problema de las *matrioskas*, alude a las muñecas rusas metidas sucesivamente unas dentro de otras: la dificultad de los estudios anticoloniales para incluir en el mismo marco la crítica de la mentalidad colonizadora y la crítica de la mentalidad colonizada sin perder de vista la desigualdad y la asimetría. El colonialismo se basa en la apropiación y la violencia, pero también en la cocreación y en la coautodestrucción. Con el paso del tiempo (de varios siglos), este complejo entrelazamiento desarrolló un vasto campo de espesas complejidades y complicidades en todos los niveles de la vida social y sus interacciones, desde las instituciones (como la ley y el Estado) hasta las prácticas e imaginarios sociales, desde la reproducción material de los sustentos hasta los constructos mentales y las disposiciones emocionales, desde el encuadre y la narración de la resistencia hasta la justificación de la conformidad. Como resultado de esta sedimentación histórica, el colonizador y el colonizado, más allá de todo lo que los opone, son tan diferentes y

tan similares como las *matrioskas*. Este fue un problema fundamental para los pioneros de los estudios anticoloniales, tal como lo dejan en claro las obras de Du Bois (1898, 1903), Fanon (1952, 1961) y Memmi,⁸ pero después se perdió de vista a medida que los académicos fueron centrándose en el colonizador como único blanco de su crítica. Esto puede observarse con posterioridad a las independencias latinoamericanas y, más recientemente, en Asia y en África. La dependencia neocolonial se estableció sobre la base de acomodamientos y colaboraciones. ¿Podemos atribuir esta pérdida de complejidad a la naturaleza diaspórica de los estudios anticoloniales? Vale la pena mencionar que dicha complejidad no ha escapado al análisis crítico de una camada más reciente de intelectuales y políticos africanos. Basta con mencionar a Thomas Sankara, el líder revolucionario de Burkina Faso que fue asesinado en 1987. Sankara (2020) era muy consciente de la política neocolonial implementada por Francia con la complicidad de varios líderes africanos. Su

8 En el prefacio de 1965 a su libro de 1957, Memmi dice: “La relación colonial que he tratado de definir encadenó al colonizador y al colonizado en una implacable dependencia, moldeó sus respectivos caracteres y dictó su conducta [...]. Porque si la colonización destruye al colonizado, también pudre al colonizador” (pp. 5, 13).

neopanafricanismo, combinado con la búsqueda radical de una verdadera independencia (“*la patrie ou la mort, nous vaincrons*”), inspiró un notable conjunto de políticas sociales progresistas durante su breve período en el poder (1983-1987), lo cual trágicamente le costó la vida en el marco de un complot interno/externo muy similar al que en 1961 condujo al asesinato de Patrice Lumumba en Congo-Kinshasa.⁹

El tercer desafío, *el problema de los estratos del colonialismo*, concierne a la dificultad para desentrañar la superposición y la mezcla de diferentes estratos dentro del colonialismo y la colonización. En la larga duración de la dominación moderna, el colonialismo puede concebirse de la manera más acertada como un palimpsesto formado por diferentes estratos de imposición colonial que, con el paso del tiempo, se neutralizan e intensifican unos a otros. La complejidad resultante está hecha de penosas líneas de falla combinadas con dulces complicidades, de *quid-pro-quo* tácticos (traición que se metamorfosea en rendición, y viceversa), todo lo cual conduce a la incomodidad del *metissage* en una era que demanda y alaba las demarcaciones inequívocas. Tomemos como ejemplo el colonialismo portugués. Portugal fue un país pionero de la expansión

9 Véase <http://www.thomassankara.net/>

colonial europea iniciada en el siglo XIV y, a lo largo de cuatrocientos años, controló colonias en tres continentes (África, América y Asia) y su colonialismo fue tan violento cuanto los demás. Sin embargo, hacia fines del siglo XV, la sociedad portuguesa, junto con la sociedad española y la del sur de Italia, pasaron a ser vistas por los europeos septentrionales de una manera muy similar al modo en que los colonialistas portugueses y españoles veían a los pueblos nativos de otros continentes, es decir, como bárbaros, salvajes, ignorantes, sucios, lascivos, holgazanes. Más aún, a partir del XVIII, Portugal fue al mismo tiempo el centro de un imperio colonial y una colonia informal de Inglaterra. Esta matriz colonial es una de las características inexpressadas de la Europa profunda, pero su relevancia es permanente y ha resurgido en 2011 con el manejo de la crisis financiera griega (junto con las de otros países de Europa meridional) por parte de la Unión Europea (De Sousa Santos, 2002, 2012).

Otro ejemplo es la así llamada “Reconquista de Andalucía”, que llevaron a cabo los Reyes Católicos de Castilla a fines del siglo XV (García-Arenal y Wieggers, 2013). La caída definitiva de Al-Ándalus tuvo lugar en 1492, el mismo año en que los españoles iniciaron la expansión colonial a las Américas; sin embargo, las conexiones entre la conquista de Andalucía y la conquista de las Américas

van mucho más allá (Boyd-Bowman, 1973). La “Reconquista” involucró el desarrollo de un modelo de adquisición y concentración territorial asociado a la sumisión de campesinos sin tierras, que más tarde se exportó a las Américas. Más aún, muchos de los colonizadores españoles eran campesinos andaluces. Esta intrincada implicación de prácticas y cosmovisiones colonizadoras y colonizadas constituye la sustancia de algunas investigaciones (García Fernández, 2020).

El tercer ejemplo concierne a Goa, que hoy es un estado de la costa occidental india. Goa se mantuvo bajo gobierno portugués durante más de 450 años, hasta 1961, cuando su territorio pasó a formar parte de la India. Esta integración no resultó fácil, por motivos vinculados a la religión, a la lengua, a las castas y a la cultura. Cuando el gobierno federal de la India tomó estrictas medidas con miras a borrar la herencia portuguesa y completar la “indianización” de Goa, los goenses percibieron esas políticas como un ataque a su identidad. De hecho, se molestaron con el activo remplazo de la cultura colonialista portuguesa por la cultura colonialista británica, totalmente foránea para ellos, que prevalecía en otras partes de la India. Bajo estas circunstancias, algunos grupos sociales de Goa (en su mayoría católicos) comenzaron a usar los artefactos del patrimonio cultural portugués como parte de una

narrativa emancipadora anticolonial (Fernandes, 2020). ¿Cuántas otras instancias de estos complejos entrelazamientos, resignificaciones y reconfiguraciones de experiencias y representaciones coloniales y anticoloniales existen en el mundo?

El cuarto desafío es *la inercia o vida excesiva de las ideas dominantes*. Podemos formularlo de la siguiente manera: pese a la larga trayectoria de la crítica al eurocentrismo y la desacreditación intelectual de las ideas e imaginarios eurocéntricos, estos siguen dominando el discurso público y el entramado de la vida académica. La inercia de las concepciones convencionales parece resistir con éxito las críticas integrales, sólidas y aparentemente devastadoras que se producen en extensos círculos académicos desde mediados de los años sesenta. En la historia de las ideas abundan los casos de ideas ampliamente desacreditadas que mantienen su influencia. ¿En qué medida el hecho de que los estudios anticoloniales confronten el eurocentrismo en un terreno específico y restringido (el terreno académico), que en el período moderno se enmarcó en estructuras conceptuales y gobernantes establecidas por el eurocentrismo y empapadas en ideas eurocéntricas, contribuye al ostensible blindaje de estas últimas? ¿Es posible atribuir también este blindaje al hecho de que los estudios anticoloniales se hayan limitado en su mayor parte a ofrecer

críticas, deconstrucciones y denuncias teóricas, epistemológicas y políticas del eurocentrismo, en lugar de alternativas constructivas positivas, tanto en materia de epistemología y metodología como en lo concerniente a la política de la vida real?

El quinto desafío puede designarse como *el eterno retorno de la reacción*. En su período más reciente, los estudios anticoloniales emergieron dentro de un entorno académico que ha aceptado en gran medida las ideas liberales de libertad académica (tanto en la enseñanza como en la investigación), el secularismo, un compromiso abstracto con los valores centrales de las revoluciones burguesas (libertad, igualdad, fraternidad) y una condena meramente retórica del colonialismo histórico europeo. Estas creencias y este sentido común académico se consideraban una ilustración convincente del triunfo irreversible de los valores eurocéntricos centrales. La crítica emprendida por varios académicos de los estudios poscoloniales y descoloniales apuntaba a mostrar el lado oscuro de dicho triunfo (Rodney, 1973; Mignolo, 2000). Sin embargo, desde el año 2000, la situación ha ido cambiando de maneras drásticas. En casi todas partes del así llamado Norte Global (pero también en el Sur Global), las políticas e ideas reaccionarias se volvieron más visibles y agresivas, con un impacto que no se limitó a la academia, sino que también se extendió a la vida

política y social.¹⁰ Más específicamente, estas ideas proponen concepciones antiigualitarias de supremacía racial y jerarquías autoritarias, exclusivistas e iliberales, tanto en la política como en la sociedad; defienden el racismo y el heteropatriarcado; y se destacan por sus apologías de la política de extrema derecha y del colonialismo histórico. En la mayoría de los casos, la ideología reaccionaria se presenta bajo la forma de visiones apocalípticas y enfoques religiosos fundamentalistas. En resumen, las ideas reaccionarias son el catecismo ideológico que sustenta el deseo de volver a un mundo premoderno. Estas corrientes ideológicas que toman cuerpo en la vida académica plantean serios desafíos existenciales para los estudios anticoloniales. ¿Cómo debe organizarse la resistencia para confrontarlas? ¿A qué tipo de alianzas es preciso recurrir, tanto dentro como fuera de la academia? ¿Hay que relativizar las divisiones internas (por ejemplo, entre los estudios poscoloniales y descoloniales) para construir un frente opositor unido dentro de la academia? ¿Es necesario incluir en este frente a las corrientes académicas liberales eurocéntricas que hasta ahora se

10 Entiendo por ideas reaccionarias aquellas ideas que rechazan todas o casi todas las ya mencionadas “creencias centrales” de la condición moderna.

veían como opositoras, pero que hoy se encuentran bajo asedio? Por muy válida que continúe siendo la crítica a las concepciones liberales dominantes de la libertad académica, ¿no hay preocupaciones o luchas comunes que valga la pena compartir en estos tiempos turbulentos?

El sexto desafío son las *utopías realistas*. Los estudios anticoloniales han desempeñado un papel decisivo y generalmente eficaz en la crítica, la denuncia y la deslegitimación del pensamiento colonialista eurocéntrico, así como de la devastación económica, política y cultural que aquel trajo aparejada. La metodología primordial de estos estudios ha sido la deconstrucción, sobre todo en los circuitos académicos del Norte Global. Mucho menor ha sido su interés en una reconstrucción que trascienda el terreno académico, es decir, en maneras alternativas de construir la sociabilidad anticolonial a nivel económico, cultural y político. En contraste con las primeras generaciones de intelectuales anticolonialistas, que también eran militantes políticos y estaban profundamente comprometidos con las luchas sociales y políticas contra el colonialismo, casi todos los representantes de los estudios poscoloniales y descoloniales se han limitado al universo de la academia y, a lo sumo, han participado en luchas académicas o departamentales. ¿Cómo se elude la maldición de recaer en la modernidad eurocéntrica

cuando lo que se busca es escapar de ella? ¿Cómo se garantiza que lo externo al eurocentrismo no sea una iteración más de la astucia de la razón modernista eurocéntrica? ¿Es posible definir lo externo en términos que no sean modernistas? ¿Desde qué perspectiva? ¿Y qué partes de la modernidad están arraigadas en otras tradiciones intelectuales? Si las interpretaciones populares, legas y otras versiones de la sabiduría no académica son por definición externas a lo que se entiende como pensamiento científico, ¿cuál es la manera de introducirlas en conversaciones especialmente diseñadas para refutar sus afirmaciones cognitivas? ¿Hay un umbral más allá del cual nuestras maneras de pensar y de hablar no pueden sino traicionar y boicotear nuestras mejores intenciones políticas e intelectuales, por muy genuinas que estas sean?

Luchas anticapitalistas, anticolonialistas y antipatriarcales: copresencia y justicia cognitiva

Los estudios anticoloniales deben entenderse en el contexto de la resistencia contra el colonialismo. De ahí que resulte imperativo contar con una

concepción de ese contexto más abarcador para captar el significado político e intelectual de los estudios poscoloniales y descoloniales. El colonialismo moderno es un componente integral de la modernidad eurocéntrica, que a su vez comprende tres modos principales de dominación: el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado.¹¹ Estos modos (y sus interrelaciones) han adoptado diferentes formas a lo largo del período moderno, pero están intrínsecamente ligados, ya que ninguno de ellos puede sostenerse sin los otros dos (De Sousa Santos, 2014). Tanto el colonialismo como el patriarcado existían antes del capitalismo, pero fueron reconfigurados como parte integral de la dominación moderna (Loomba, 2002; Meneses, 2018). Desde entonces, los tres modos principales de dominación operan en estrecha articulación a escala global. Esta articulación varía de acuerdo con la región y la época. Una característica clave del colonialismo moderno es la íntima relación entre el capital y la propiedad. La posesión de tierras es un componente central de

11 Hay otros modos de dominación/segregación, como el capacitismo, el senexismo o discriminación por edad avanzada, el castismo o el fundamentalismo religioso, pero todos ellos deben verse en general como modos satélite de dominación, ya que tienden a acompañar y reforzar los tres modos principales de la dominación.

las narrativas coloniales fundacionales, en tanto apuntala y naturaliza la posesión y la ocupación. De acuerdo con Brenna Bhandar (2018, p. 3), “si la posesión de tierras era (y sigue siendo) el objetivo máximo del poder colonial, el derecho de propiedad es el medio primordial para la realización de este deseo”. Otra razón para la mencionada articulación estructural es el hecho de que el trabajo social libre que subyace a la dominación capitalista, basado en el principio de la igualdad formal entre los seres humanos, no se sostiene como pilar de las formaciones sociales modernas sin la copresencia de un trabajo social sumamente devaluado e impago. Estas dos últimas formas del trabajo social son provistas por seres humanos degradados desde el punto de vista ontológico, ya se trate de cuerpos racializados o sexualizados. Dichos cuerpos son el dominio del colonialismo y del patriarcado. Son el reino de la subhumanidad, la zona del no-ser, tal como los designó Frantz Fanon (1952). De ahí que no haya capitalismo sin colonialismo y patriarcado. El final del colonialismo histórico (la ocupación territorial por parte de un país extranjero) no entrañó el final histórico del colonialismo. Este se perpetúa a comienzos del siglo XXI bajo nuevas formas, como el racismo, la xenofobia, la mano de obra esclava, el confinamiento y la deportación de inmigrantes y refugiados, la apropiación

de tierras o la expulsión masiva de comunidades campesinas en nombre del desarrollo y de megaproyectos. Desde una perspectiva marxista que se extiende desde Rosa Luxemburgo (2003), Vladimir Lenin (1977), Mariátegui (2009) y Nkrumah (1965) hasta David Harvey (2003, 2005), la continua articulación del capitalismo con el colonialismo y el patriarcado es la manifestación de la acumulación primitiva como condición permanente de la acumulación capitalista.¹²

Como resultado, desde el siglo XVII predominan las sociedades capitalistas, colonialistas y patriarcales en Occidente y sus colonias. Tanto los estudios poscoloniales como los descoloniales son componentes intelectuales cruciales de las luchas contra el colonialismo. En general se da por sentada la necesidad de que las luchas intelectuales se articulen con otros tipos de luchas anticoloniales. Sin embargo, a la luz de la articulación estructural entre los tres modos de dominación moderna, las luchas anticoloniales también deben articularse

12 Más recientemente, Costa y Gonçalves (2019), en su análisis de Brasil, han propuesto el concepto de acumulación enredada, inspirado en el concepto de Therborn de las modernidades enredadas (2003), con el fin de captar lo que a mi juicio es la articulación permanente entre el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado.

con luchas anticapitalistas y antipatriarcales. De hecho, las luchas sociales contra la dominación enfrentan un drama que puede sintetizarse de la siguiente manera: mientras que los modos de dominación capitalista, colonialista y patriarcal operan en estrecha articulación, la resistencia contra ellos se ha caracterizado históricamente por su fragmentación. Muchas de las luchas anticapitalistas han sido racistas y sexistas, en tanto que muchas de las luchas feministas han sido racistas y capitalistas, y, por último, muchas de las luchas anticoloniales o antirracistas han sido sexistas y capitalistas.¹³ Mientras no se supere esta fragmentación, la dominación moderna continuará en pie, y las victorias en un campo de las luchas tenderán a coexistir con derrotas en otros campos (De Sousa Santos, 2007, 2018).

Bajo esta luz, dos condiciones inquietantes afectan a los estudios anticoloniales. La primera es su escasa o nula articulación intelectual con los estudios anticapitalistas y antipatriarcales (Vergès,

13 Me refiero a tendencias generales. Sobre todo en tiempos más recientes, algunos movimientos de base contra el racismo y el sexismo se han radicalizado. En lo que concierne a los movimientos feministas de base, Federici (2012, 2018) y Vergès (2020) ofrecen panoramas y análisis muy elocuentes de este giro hacia la radicalización.

2020). Esto contrasta con las luchas anticoloniales que tendían a estar muy al tanto de las profundas articulaciones entre el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Aun cuando los estudios anticoloniales reconozcan sus raíces marxistas (que deberían equiparlos con/para una crítica anticapitalista), muchos de ellos tienden a rechazarlas, o bien no logran transformar su impulso descolonizador del marxismo en una alternativa coherente que los empodere desde el punto de vista teórico. No logran poner en práctica las lecciones de Mariátegui, de Senghor o de Nkrumah. Sin embargo, hay una amplia diversidad en este sentido. Algunas corrientes anticoloniales reconocen la importancia de situar el anticolonialismo en el contexto más amplio de la crítica al eurocentrismo, aun cuando no logren atenerse del todo a las implicaciones de ese reconocimiento. Otras corrientes, ya sea de manera implícita o explícita, ven el colonialismo como el factor crucial de la dominación eurocéntrica, de una manera que en cierto modo las asemeja a las corrientes del feminismo radical para las cuales la dominación eurocéntrica gira en torno al patriarcado.

La segunda condición inquietante es el hecho de que los estudios anticoloniales se restrinjan en su mayor parte al terreno académico, donde terminan por enredarse en las típicas disputas

escolásticas que caracterizan a la vida esotérica de los departamentos convencionales. Las luchas académicas también son un tipo de lucha social, pero hay otros tipos de luchas sociales y su alcance es mucho más amplio. Tienen lugar en todos los terrenos de la vida social, económica, política y cultural, y recurren a saberes que se apartan del conocimiento científico propiamente dicho. Más aún, estas luchas no pueden permitirse el lujo de limitarse a la denuncia o a la crítica de una determinada situación discriminatoria e injusta. Están movilizadas o comandadas por necesidades existenciales que requieren cambios y alternativas para la vida real. El Foro Social Mundial, reunido por primera vez en 2001, fue una poderosa llamada de atención sobre la relevancia crucial de estos cambios y alternativas (De Sousa Santos, 2006).

Mientras la articulación entre los diferentes modos de dominación no ocupe el centro de alguna lucha significativa, y mientras los estudios académicos anticoloniales no participen de manera efectiva en las luchas sociales de la vida real, estos estudios tenderán a ser inocuos, incluso dentro de su propio terreno, en su crítica a los aparatos académicos e intelectuales dominantes.

De la crítica a la alternativa: saberes nacidos de la lucha

Una lectura atenta de las *Tesis sobre Feuerbach* demuestra que Karl Marx tenía en mente dos paradigmas del conocimiento (Marx, 1998).¹⁴ En primer lugar, el paradigma del conocimiento producido después de la lucha: este era el paradigma dominante que él criticaba, y que derivaba de la filosofía hegeliana del conocimiento. De acuerdo con G. W. F. Hegel, el búho de Minerva solo levanta vuelo en el crepúsculo; en otras palabras, el conocimiento emerge durante el calmo período de paz que sucede a la resolución de las luchas. El problema radica en el hecho de que, después de las luchas, el único conocimiento que subsiste es el conocimiento de los vencedores. La teoría social burguesa es el conocimiento de los vencedores, y ese es el conocimiento general que se produce e imparte en la mayoría de las universidades modernas. El conocimiento de

14 Las once *Tesis sobre Feuerbach* son breves notas filosóficas escritas por Karl Marx en 1845. Estas tesis se imprimieron por primera vez en 1888, como apéndice para un panfleto de su colega intelectual Friedrich Engels.

los filósofos que criticaba Marx no era desinteresado; era un conocimiento orientado a evitar transformaciones sociales significativas. En su crítica, Marx anticipa otro paradigma del conocimiento: el paradigma del conocimiento anterior a la lucha. De hecho, la teoría marxista se concibió como una teoría con la tarea histórica de preparar a la clase obrera para pasar de ser una clase *an sich* a ser una clase *für sich*: a ser una clase con conciencia revolucionaria de clase.

La inmensa diversidad de las luchas sociales que se desarrollaron a lo largo del siglo XX, así como la pluralidad de colectivos en lucha que no se condecían con el sujeto histórico de Marx, sugieren la necesidad de contar con un tercer paradigma del conocimiento: los conocimientos nacidos durante la lucha, es decir, las epistemologías del Sur (De Sousa Santos, 2007, 2014, 2018).¹⁵ El Sur es en este caso un concepto más epistémico que geográfico, una metáfora de los conocimientos que engendra la lucha. La diversidad de las luchas es una fuente de abundantes saberes, de conocimientos

15 Una evidencia más que prueba la futilidad intelectual de establecer una frontera entre los estudios poscoloniales y descoloniales es el hecho de que mi propuesta epistémica se haya categorizado alternativamente como descolonial y como poscolonial (Susen, 2020, p. 26).

producidos por las clases y los grupos sociales en su resistencia contra las injusticias estructurales y las múltiples opresiones que causa la dominación moderna. Tales luchas y conocimientos confirman que los tres modos principales de la dominación moderna son el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. En la medida en que sustanció gran parte de estas luchas, o bien fue reinventado por ellas, el marxismo pasó a integrar el tercer paradigma del conocimiento, un tipo de conocimiento nacido de la lucha. Tal como en el caso de los estudios anticoloniales, las epistemologías del Sur existen desde mucho antes de recibir su nombre. Para limitarme al siglo XX, la mayoría de los líderes de la liberación que actuaron a lo largo y a lo ancho del mundo colonial se revelan en sus obras y reflexiones como practicantes expertos de estas epistemologías. Entre los expertos más importantes, cabe mencionar a Gandhi, a Mariátegui, a Cabral, a Fanon y al último Marx, es decir, al Marx de la obra inédita posterior al volumen 1 de *Das Kapital*. Uno de los estudios más lúcidos sobre las relaciones entre los estudios anticoloniales y las epistemologías del Sur es de Ramon Grosfoguel (2011).

Las epistemologías del Sur (ES) se caracterizan por una doble indagación cognitiva, que se funda en la idea según la cual no puede haber una justicia social global sin una justicia cognitiva global.

Por un lado, las ES apuntan a recuperar los saberes populares y vernáculos movilizados en las luchas, que nunca fueron reconocidos por el conocimiento científico o académico –ya se trate de la filosofía, de las artes o de las ciencias humanas y sociales– como contribuciones relevantes a una mejor comprensión del mundo. Esta exclusión cognitiva ocupa el centro de la exclusión social. Para limitarnos a un solo ejemplo, la eliminación de los pueblos indígenas y de sus modos de vida (genocidio) fue siempre la otra cara de la destrucción (la demonización, la borradura) de sus modos de conocimiento (epistemicidio).¹⁶ Por el otro lado, las ES sostienen que las luchas sociales concretas suelen combinar diferentes tipos de conocimiento, como el popular o vernáculo y el académico/científico (incluido el marxista). Para dar un ejemplo, las luchas de la Vía Campesina¹⁷ por la soberanía alimentaria y la agroecología combinan los saberes campesinos con conocimientos agronómicos, bioquímicos, sociales y médicos, en muchos casos sumados a un análisis marxista sobre la cuestión de

16 Sobre el concepto de epistemicidio, véase De Sousa Santos (2018, p. 8).

17 Movimiento social internacional que comprende organizaciones campesinas de todos los continentes.

la tierra (en particular, sobre la renta de la tierra). Estas articulaciones y combinaciones –ecologías de los saberes– transforman mutuamente distintas maneras de conocer a medida que se involucran en diálogos orientados a fortalecer las luchas sociales contra la dominación.

Las ES trazan un apasionante mapa de ruta para la investigación y el activismo en el marco de los estudios poscoloniales y descoloniales, así como en cualquier otro tipo de emprendimiento intelectual que se oponga a los modos actuales de dominación. Algunas de las estaciones marcadas en este mapa son: la centralidad de la lucha como resistencia a la dominación y la opresión; la línea abismal y la sociología de las ausencias; las ecologías y la sociología de las emergencias; la oratura y la desmonumentalización del conocimiento escrito y archivístico; la traducción intercultural (De Sousa Santos, 2018).

La centralidad de la lucha como resistencia a la dominación. Las luchas contra la dominación sostenidas por las ES son aquellas acciones colectivas que transforman hasta el más pequeño margen de libertad en una oportunidad de liberación, a la vez que aceptan los riesgos de dicha transformación. Lo hacen menos por elección que por necesidad. Transformar una mínima libertad en liberación implica comprender que los límites de la libertad

no son naturales ni fijos; están impuestos injustamente y pueden ser desplazados. En pocas palabras, son ámbitos en disputa. La victoria o la derrota en una lucha siempre terminan por reducirse a un desplazamiento de los límites. De ahí que resulte necesario distinguir entre la libertad hegemónica y la libertad contrahegemónica. La primera es una libertad heterónoma, una libertad autorizada por quienquiera que tenga el poder de definir sus límites. Es ejercida en la medida en que se acepte la necesidad de actuar dentro de sus límites establecidos. A fin de evitar riesgos, la libertad autorizada siempre termina antes de lo que permitirían sus límites en caso de recibir presión. Por el contrario, la libertad contrahegemónica es autónoma y emancipadora. Reconoce la fuerza pero no la legitimidad de los límites, y por ende busca desplazarlos ejerciendo una presión máxima sobre ellos a fin de superarlos cuandoquiera que sea posible.

Las luchas de los oprimidos adoptan una cantidad infinita de formas. Las más obvias son las luchas organizadas de manera explícita y deliberada por grupos, organizaciones y movimientos sociales con miras a eliminar o aliviar una determinada opresión que se considera injusta. Estas luchas en general pueden delimitarse fácilmente en el tiempo y en el espacio, tienen protagonistas y adversarios fácilmente identificables, así como términos

claros de confrontación para todas las partes involucradas. Este tipo general de lucha se desdobra en numerosos subtipos, según cuáles sean sus escalas y horizontes temporales y espaciales, sus niveles de confrontación, sus tipos de liderazgo, los tipos de narrativas que las legitiman, su naturaleza pacífica o violenta, y así sucesivamente. Los diferentes subtipos requieren y generan diferentes tipos de conocimiento.

Sin embargo, hay otras formas de lucha que no se distinguen fácilmente de la vida diaria que llevan los grupos sociales oprimidos. Dado que no entrañan una confrontación directa ni formas abiertas y declaradas de resistencia, rara vez se las reconoce como acciones políticas. James Scott las llama con acierto “formas cotidianas de resistencia”, cuando lo que se confronta es la dominación material; “transcripciones ocultas”, cuando lo que se confronta es la dominación situacional; y “desarrollo de subculturas disidentes”, cuando lo que se confronta es la dominación ideológica (1985, p. 198).¹⁸

18 Scott enfatiza con razón la relevancia histórica de estas formas de lucha y resistencia cuando dice que “una perspectiva histórica larga permite comprobar que el lujo de ejercer una oposición política abierta y relativamente segura es tan raro como reciente” (1985, p. 199).

Estas formas de lucha también presuponen saberes que las sostienen y les dan significado, como, por ejemplo, la conciencia del sufrimiento injusto, de la arbitrariedad del poder y de las expectativas frustradas; el análisis crítico de la situación real; la decisión sobre la manera de resistir en el contexto concreto llevando la oposición hasta el límite sin una confrontación directa; la cuidadosa ponderación de situaciones pasadas, así como de su evolución; la anticipación de lo que puede ocurrir según la acción que se emprenda o que no se emprenda. Todo esto requiere la aplicación de saberes complejos y expertos, estrechamente ligados a los mundos vitales de aquellos para quienes vivir es luchar, porque solo la lucha garantiza la supervivencia.

La línea abismal y la sociología de las ausencias. Una dimensión crucial de la modernidad eurocéntrica es la idea liberal según la cual los seres humanos son todos iguales y, como resultado, la humanidad es un reflejo exacto de la comunidad existente. Huelga decirlo, el pensamiento liberal reconoce que los seres humanos no son empíricamente iguales, en la medida en que algunos son ricos y otros son pobres. Pero este resultado empírico no refuta el hecho de que, en el nivel abstracto, todos los seres humanos son iguales. A fin de cuentas, las razas inferiores no están compuestas de seres humanos plenos o completos. Estos seres se consideran subhumanos,

por lo cual no tendría sentido siquiera compararlos con los seres humanos plenos. Entre los seres humanos plenos y los seres subhumanos se traza una línea abismal. Esta línea es tan radical como invisible. Es la base que confiere posibilidad y coherencia a todas las otras distinciones visibles entre los seres humanos. Esta línea abismal es la idea central que subyace a las ES. Marca la división radical entre las formas de sociabilidad metropolitana y las formas de sociabilidad colonial, que ha caracterizado al mundo moderno desde el siglo XVI. Esta división crea dos mundos de dominación, el metropolitano y el colonial: dos mundos que, por muy gemelos que sean, se presentan a sí mismos como inconmensurables. El mundo metropolitano es el mundo de la equivalencia y la reciprocidad entre “nosotros”: entre aquellos que, como “nosotros”, son plenamente humanos. Entre “nosotros” hay diferencias sociales y desigualdades de poder que son propensas a crear tensiones y exclusiones; sin embargo, en ningún caso cuestionan las equivalencias y reciprocidades básicas entre “nosotros”. De ahí que estas exclusiones no sean abismales. Se resuelven mediante la tensión entre la regulación social y la emancipación social, así como mediante los mecanismos que la modernidad occidental desarrolló para manejarlas, tal como el Estado liberal, el imperio de la ley, los derechos humanos y la democracia.

Del mismo modo, el mundo colonial, el mundo de la sociabilidad colonial, es el mundo de “ellos”, aquellos con los cuales no es posible imaginar una equivalencia o una reciprocidad, dado que no se trata de seres plenamente humanos. Paradójicamente, su exclusión es tan abismal como inexistente, en la medida en que la posibilidad de su inclusión resulta inimaginable. Ellos están al otro lado de la línea abismal. La relación entre “nosotros” y “ellos” no puede resolverse mediante la tensión entre la regulación social y la emancipación social, tal como ocurre de este lado de la línea, en el mundo metropolitano, ni mediante los mecanismos pertenecientes a dicho mundo. Por mucho que se invoquen estos mecanismos, tales como el Estado liberal, el imperio de la ley, los derechos humanos y la democracia, todos ellos resultarán totalmente ineficaces, si no una forma de engaño. Al otro lado de la línea, las exclusiones son abismales, y se manejan mediante la dinámica de la apropiación y la violencia; la apropiación de vidas y recursos es casi siempre violenta, y la violencia siempre apunta a la apropiación, ya sea de manera directa o indirecta. Los mecanismos en juego han evolucionado con el tiempo, pero se mantienen estructuralmente similares a los del colonialismo histórico, es decir, a aquellos mecanismos que involucran la regulación violenta sin el contrapunto de la

emancipación: en otras palabras, el Estado colonial y neocolonial, el apartheid, el trabajo forzado y esclavo, la eliminación extrajudicial, la tortura, la guerra permanente, la acumulación primitiva del capital, los campos para la reclusión de refugiados, la “dronificación” del involucramiento militar, la vigilancia de masas, el racismo, la violencia doméstica y el femicidio. La lucha contra la apropiación y la violencia es la lucha por liberarse totalmente de la regulación social colonial. En contraste con la lucha por la emancipación social que se desarrolla en el lado metropolitano de la línea abismal, la lucha por la liberación no apunta a una forma mejorada y más inclusiva de la regulación colonial. Apunta a su eliminación. La prioridad epistemológica que otorgan las ES a las exclusiones abismales y a las luchas contra ellas se debe al epistemicidio causado por las ciencias modernas eurocéntricas, que fue mucho más devastador al otro lado de la línea abismal, en la medida en que la violencia y las apropiaciones coloniales se convirtieron en la forma colonial de regulación social. Las teorías críticas modernas reconocieron los diferentes grados de exclusión, pero se negaron a considerar cualitativamente los distintos tipos de exclusiones, por lo cual no reflejaron conciencia alguna de la línea abismal. Esto no quiere decir que las exclusiones no abismales y las luchas contra ellas carezcan de

la misma importancia. De hecho, la lucha global contra la dominación moderna no puede ser exitosa si no incluye la lucha contra las exclusiones no abismales. Estas últimas se han beneficiado con una gran cantidad de inversión cognitiva por parte del pensamiento crítico eurocéntrico, y las luchas de los últimos quinientos años contra ellas han alcanzado una visibilidad política mucho mayor. Desde la perspectiva de las epistemologías del Sur, las exclusiones no abismales y las luchas contra ellas ganan una nueva centralidad una vez que se reconoce la existencia de la línea abismal.

Ecologías de los saberes y sociología de las emergencias. El mundo científico dominante, que es eurocéntrico y monocultural, cae en tela de juicio cada vez que se demuestra creíblemente que los modos de ser y actuar considerados irrelevantes, y por ende ausentes, han sido así categorizados solo por no cumplir con los criterios dominantes que se impusieron sobre ellos. La desacreditación de tales criterios involucra un movimiento tanto epistemológico como político: el fortalecimiento mutuo de las ES y las luchas sociales contra la dominación. A medida que el victimismo se sustituye por la resistencia, las potencialidades y posibilidades de transformación social anticapitalista, antipatriarcal y anticolonialista emergen en vastos campos de experiencias sociales que antes se habían descartado

y ahora se han recuperado. Tales potencialidades son lo que Ernst Bloch designó el “no todavía”, y lo que yo llamo “sociología de las emergencias”: zona liberada, apropiaciones contrahegemónicas y ruinas-semillas (2018, pp. 25-32). De diferentes maneras, cada una de ellas contribuye a desnaturalizar y deslegitimar las monoculturas del sentido común eurocéntrico. Mientras que la sociología de las ausencias muestra y denuncia el desperdicio de experiencias sociales causado por la dominación capitalista, colonialista y patriarcal, la sociología de las emergencias muestra, resignifica y revalúa modos alternativos de pensar, conocer y actuar. Una inmensa diversidad de experiencia social se vuelve visible y creíble y, como tal, habilitada para formar parte de una conversación más amplia en el seno de una humanidad potencialmente posbismal. Aquí radica el pasaje desde una perspectiva monocultural a las ecologías, que implica aceptar y celebrar el desafío de lidiar con la copresencia de diversas maneras de conocer, de diferencias y reconocimientos, de temporalidades, etc.

La oratura y la desmonumentalización del conocimiento escrito y archivístico. Con su enfoque en los conocimientos nacidos en la lucha contra las formas modernas de dominación, las ES participan en los saberes suprimidos, descartados, o simplemente ignorados por las epistemologías dominantes

como maneras de conocer (no conocimientos reales) que adoptan los perdedores de la historia, o bien las “clases peligrosas” (Chevalier, 1958). En resumen, los conocimientos merecen su desaparición. La mayoría de esos conocimientos son orales, aun cuando exista una versión escrita, y crecen y evolucionan como una mera dimensión de prácticas sociales no cognitivas. Pueden consistir en canciones, poemas, cuentos, sabiduría vernácula. ¿Son conocimientos reales? No, de acuerdo con la monocultura del conocimiento riguroso. Esta última consiste en el conocimiento escrito que se disemina por medio de la escritura, con la escritura como condición de rigurosidad y monumentalidad. Este conocimiento es riguroso porque ofrece una versión unívoca, la versión escrita en el texto, y escrita en una lengua determinada que fija su matriz; es monumental porque, tal como los monumentos, la escritura es perdurable, y así se mantiene a distancia de las prácticas cotidianas. Más aún, ¿por qué prestar atención a los modos de conocimiento de los grupos que no cumplieron con los criterios establecidos por las monoculturas modernas? En tanto esos conocimientos no sirvan para fines de apropiación y violencia, son tan descartables como los pueblos que los albergan.

Para las epistemologías del Sur, este es el grado cero de la inconformidad. Una manifestación

elocuente de dicha inconformidad es el concepto de oratura, acuñado por el lingüista ugandés Pio Zirimu para dar a la expresión oral el mismo estatus que tiene la expresión escrita (Gurr y Zirimu, 1973). Pero las dificultades no se disuelven con meros conceptos, por muy elocuentes que estos sean. En primer lugar, un emprendimiento opositor que indaga en objetos supuestamente inexistentes e indignos requiere justificación, y esta, en última instancia, es menos epistemológica que política. En segundo lugar, la recuperación de conocimientos que no existen como separados de otras prácticas (no cognitivas) solo puede lograrse por medio de metodologías no-extractivistas, tan difíciles de concebir como de aplicar. En tercer lugar, la meta última de las ES consiste en construir ecologías de los saberes. El conocimiento subalterno no es una categoría monolítica homogénea. Las diferentes luchas de distintos contextos sociales e históricos, emprendidas por diferentes pueblos que resisten, generan distintos conocimientos entre los cuales abundan los conflictos. Más aún, las ecologías de los saberes también pueden involucrar conocimientos científicos y otros saberes dominantes, en la medida en que estos pueden servir para las luchas contra la dominación. De ahí las ecologías de los saberes, la vitamina epistemológica para ampliar y fortalecer las luchas sociales.

Traducción intercultural. La diversidad de los grupos sociales que resisten a la dominación es tan vasta como los saberes que estos generan. Tal diversidad a menudo es motivo de sectarismo ideológico y fragmentación política. El gran drama de nuestro tiempo es el hecho de que, mientras que las dimensiones del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado siempre se articulan, la resistencia contra ellas tiende a la fragmentación. Dada la diversidad cultural de los saberes nacidos en la batalla, las luchas articuladoras a menudo requieren ejercicios de traducción intercultural. ¿Hasta qué punto es posible hacer una traducción intercultural entre la narrativa eurocéntrica de los derechos humanos, las ideas gandhianas de *swadeshi* y *swaraj* (autosuficiencia, autonomía, autodeterminación) y las concepciones indígenas de *sumak kawsay* (buen vivir en armonía con la madre tierra) o *ubuntu*? Para las ES, la traducción intercultural no es un ejercicio intelectual independiente de la lucha social, ni está motorizado por algún impulso cosmopolita diletante. Es más bien una herramienta que, bajo la premisa de reconocer la diferencia, apunta a promover un consenso sólido suficiente como para permitir que se compartan las luchas y los riesgos. La traducción intercultural se lleva a cabo en cierto punto situado entre dos extremos: por un lado, transparencia y traducibilidad totales entre culturas; por el otro, autoconfinamiento

e inconmensurabilidad totales de cualquier cultura dada. Todas las culturas tienen diferentes versiones, algunas abiertas y otras cerradas, algunas de tipo fortaleza y otras de tipo *hospes*. Las versiones abiertas y *hospes* son las adecuadas para practicar la traducción intercultural.

¿Qué falta?

Los estudios poscoloniales/descoloniales y las ES han ido construyendo juntos un imponente terreno académico nuevo. Sin embargo, aún son un trabajo en curso, incluidos los temas de la historia, el imperialismo, la ecología y la espiritualidad.

Historia. Una de las características centrales de la dominación colonial moderna es su memoria corta, una borradora activa de la apropiación, la violencia y la destrucción de la resistencia, concebidas en conjunto como un medio necesario para el logro de fines incondicionalmente progresistas. Esta postura ideológica invita tanto a distorsiones fatales como a borraduras clamorosas. Ello explica el grito de James Baldwin, hace algunas décadas:

¡Óyeme, hombre blanco! La historia, como casi nadie parece saber, dista de ser solo algo para

ser leído. Y no se refiere solo –o siquiera principalmente– al pasado. Por el contrario, la gran fuerza de la historia proviene del hecho de que la llevamos dentro, de que ella nos controla inconscientemente de múltiples maneras, y de su presencia literal en todo lo que hacemos. Casi que no podría ser de otra manera, dado que es a la historia a quien debemos nuestros marcos de referencia, nuestras identidades y nuestras aspiraciones. (1998, pp. 272-273)

Bajo esta luz, resulta sorprendente que los estudios anticoloniales en general hayan limitado su interés por la historia a la acción de desacreditar narraciones del pasado que pueden caracterizarse fácilmente como la historia de los ganadores contada por los ganadores, mientras desatendían el vasto bagaje académico que desarrollaron numerosos historiadores residentes en el Sur Global a lo largo de los siglos, así como en tiempos más recientes. Aquí, y en ninguna otra parte, sería posible encontrar amplia evidencia de distorsiones y borraduras. Esta vasta historiografía –un magnífico linaje de historiadores y otros académicos que se remonta a los eruditos chinos anteriores a nuestra era, así como a los académicos de la Universidad de Tombuctú desde el siglo IX en adelante, incluida la *Muqaddimah* (1377) de Ibn Jaldun– ha ofrecido

una comprensión alternativa que, si se la hubiera tomado en cuenta, habría demostrado que muchos cuestionamientos o revisionismos históricos efectuados por estudios anticoloniales más recientes formaron parte de la narración histórica durante largo tiempo en contextos no-occidentales. Más aún, los estudios poscoloniales y descoloniales que emergieron desde los años ochenta lo hicieron en un *Zeitgeist* dominado por la ideología del fin de la historia, que condicionó o restringió severamente la imaginación teórica, política y cívica. Hacer investigaciones históricas o de otro tipo tras el fin de la historia, en el marco de ese contexto ideológico, contaminó el trabajo académico crítico con un sentido difuso del pesimismo histórico, así como del agotamiento teórico y político. Estas condiciones desalentaron la voluntad de recuperar y valorizar la resistencia creativa contra la dominación, así como la de generar alternativas concretas a lo largo y a lo ancho del Sur Global, tanto en el presente como en el pasado.

Imperialismo. El siglo XX se consideró la era del imperialismo. Cuando comenzó a morir el largo ciclo del colonialismo histórico, después de la Segunda Guerra Mundial, el imperialismo pasó a significar la extrema desigualdad de las relaciones entre países con independencia formal. Continuando una tradición iniciada por Lenin,

Walter Rodney sostiene, en *Cómo Europa subdesarrolló a África*, que:

El imperialismo es una fase del capitalismo durante la cual los países europeos capitalistas occidentales, Estados Unidos y Japón establecieron una hegemonía política, económica, militar y cultural sobre otras partes del mundo que al principio estaban en un nivel más bajo, y por ende no podían resistirse a la dominación. El imperialismo era en efecto el sistema capitalista extendido que por muchos años abarcó al mundo entero: una parte eran los explotadores, y la otra, los explotados; los de una parte eran los dominados, y los de la otra actuaban como jefes supremos; una parte hacía las políticas, y la otra era dependiente. (1973, p. 21)

Desde entonces, el imperialismo (así como el capitalismo y la clase o la lucha de clases) desapareció del vocabulario de las ciencias sociales y humanas, incluso de algunas que pertenecen a la tradición crítica eurocéntrica, cuando no se lo consideraba explícitamente un concepto obsoleto. He ahí el caso de Michael Hardt y Antonio Negri en *Imperio* (2000). En parte debido a su sesgo culturalista, los estudios poscoloniales y descoloniales contribuyeron a esta borradura intelectual. A lo sumo,

combatían el “imperialismo cultural”. En la medida en que el imperialismo denunciado por Walter Rodney se metamorfoseó, tras la caída del Muro de Berlín en 1989-1991, en una nueva versión de la Guerra Fría, esta vez principalmente contra China y sus aliados; en la medida en que puede estar surgiendo un nuevo imperialismo, esta vez promovido por China, y en la medida que los imperialismos adoptan nuevas formas (imperialismo digital, imperialismo de la vigilancia), ya va siendo hora de que los estudios anticoloniales combatan la nueva geopolítica. Hoy es menos posible que nunca comprender plenamente y confrontar eficazmente la dominación capitalista, colonialista y patriarcal sin considerar sus dimensiones imperialistas. De manera más específica, resulta imperativo que las luchas por la liberación, a las que estos estudios deben contribuir activamente, asuman una vigorosa dimensión transnacional, fertilizándose unas a otras con la experiencia histórica y contemporánea de la resistencia anticolonial, anticapitalista y antipatriarcal en diferentes regiones del globo. La consigna “Otro mundo es posible”, lanzada por el Foro Social Mundial en 2001, ha adquirido hoy una urgencia sin precedentes. Los estudios anticoloniales comparativos son tan necesarios como las alianzas transnacionales entre movimientos de liberación.

Ecología. La ecología es otro vínculo faltante. Los tres modos principales de dominación se basan en la misma concepción cartesiana de la divisoria de aguas entre los seres humanos y la naturaleza, con la naturaleza como una entidad inerte, un inmenso recurso a disposición de la humanidad. De acuerdo con ello, los seres humanos que se consideran más cercanos a la naturaleza no son en verdad plenamente humanos; son subhumanos, como en el caso de los cuerpos racializados y sexualizados. Se acepta ampliamente que esta concepción de la divisoria humano/natural es responsable por la inminente catástrofe ecológica durante el período de pandemias intermitentes que aún está en sus inicios. El prominente pensador indígena Ailton Klenak formula con gran elocuencia los desafíos que se avecinan:

La sociedad debe comprender que nosotros no somos la sal de la tierra. Debemos descartar el antropocentrismo; hay vida más allá de nosotros; la biodiversidad no nos necesita [...]. Somos peores que el COVID-19. Esa cosa llamada *humanidad* está separándose por completo de aquel organismo, la Tierra; está inmersa en una abstracción civilizadora que suprime la diversidad y niega la pluralidad de las formas de vida, la existencia y los hábitos. (2020, p. 14)

Los estudios anticoloniales aún deben una contribución decisiva a la relación íntima entre la indiferencia frente a la “brecha metabólica”¹⁹ –tal como denominó Marx la divisoria seres humanos/naturaleza bajo el capitalismo–, por un lado, y la naturalización de la discriminación, así como de la aparentemente interminable resiliencia de los prejuicios raciales y de género, por el otro.

Espiritualidad. Es el último vínculo faltante en este amplio paisaje de estudios. La separación y la jerarquía entre el espíritu/mente/alma y el cuerpo ocupan el centro de la tradición judeocristiana. Es una tradición muy prolongada, que alcanzó una de sus versiones más extremas en el siglo IV, con la obra de San Agustín. En esta tradición, el espíritu es mucho más elevado que el cuerpo, hasta el punto de ser inmortal y tener su ámbito en el mundo del más allá, que es el ámbito de lo sagrado. Con el tiempo, el ámbito del espíritu llegó a ser identificado con la religión, y la espiritualidad con la religiosidad. La idea de una brecha absoluta entre el mundo inmanente y el mundo trascendente dio origen en la era moderna a la separación de Thomas Hobbes entre el poder temporal/estatal y el poder espiritual/religioso, así como a las concepciones del

19 Véase Karl Marx (1981, p. 949).

laicismo y el secularismo que de allí derivan. Dada la larga duración de esta tradición, los estudios anticoloniales, por mucho que hayan percibido la naturaleza occidentocéntrica que caracteriza a esta concepción de la espiritualidad, han encontrado difícil, si no imposible, adoptar otras concepciones de la espiritualidad, y además han evitado el tema. En un diálogo con Einstein sobre la naturaleza de la realidad, Tagore puso de relieve las limitaciones de la comprensión occidentocéntrica del mundo en este sentido:

Sí, es una entidad eterna. Hemos de comprenderla mediante nuestras emociones y actividades. Nosotros imaginamos al Hombre supremo que carece de limitaciones individuales mediante nuestras limitaciones. La ciencia se ocupa de aquello que no está limitado a los individuos; es el mundo humano impersonal de las verdades. La religión comprende esas verdades y las eslabona con nuestras necesidades más profundas; nuestra conciencia individual de verdad adquiere sentido universal. La religión aplica valores de verdad, y conocemos como buena a la verdad en virtud de nuestra armonía con ella. (1961, pp. 222-223)

De hecho, este tema representa el límite de la mayoría de los estudios anticoloniales, su “máxima conciencia posible”, tal como lo expresa Lucien Goldman (1971). Sin embargo, este no es el caso de los estudios realizados por autores que crecieron en contextos no occidentocéntricos.

Contra la inercia de las ideas muertas

Las ES son tanto la causa como la consecuencia de los estudios poscoloniales y descoloniales. La causa, porque en la raíz de este linaje académico hay una precomprensión del masivo desecho de experiencias, la insondable sociología de las ausencias. La consecuencia, porque luego de que se han trazado los vastos campos de la denuncia y la deconstrucción (la producción de inexistencia), la tarea más urgente e imperativa consiste en construir el pensamiento alternativo de alternativas, la sociología de las emergencias y todas las tareas que esta entraña. Cualquier inspección casual de una obra en construcción permite ver que las herramientas usadas para demoler el edificio viejo no son iguales a las que sirven para construir el nuevo. Sin embargo, ambos tipos de herramientas son necesarias

para tener un edificio nuevo. Tal es la relación entre los estudios poscoloniales y descoloniales, por un lado, y las epistemologías del Sur, por el otro.

Para confrontar la inercia de las ideas muertas que legitiman la dominación moderna, se necesitan alternativas positivas generadas por un pensamiento alternativo de alternativas. El vasto paisaje de posibilidades epistemológicas, teóricas y metodológicas es el otro lado de la inmensa –pero no imposible– tarea política de superar la dominación capitalista, colonialista y patriarcal.

Sobre la literatura

Hace mucho tiempo ya que la crítica literaria abarca estudios poscoloniales. La crítica literaria poscolonial es un campo interdisciplinario sólido. Inspiradas en escritores poscoloniales creativos, tales como los senegaleses Léopold Sédar Senghor (1906-2001) y Cheikh Hamidou Kane (1928-), el martiniqués Aimé Césaire (1913-2008), el sudanés Tayeb Salih (1929-2009), el nigeriano Chinua Achebe (1930-2013), el kiowa-estadounidense N. Scott Momaday o la laguna pueblo-estadounidense Leslie Marmore Silko (1948-), la teoría y la crítica de índole poscolonial

han alcanzado un considerable desarrollo. Autores canónicos de la tradición occidental fueron revisitados desde una perspectiva poscolonial, sobre todo Shakespeare. *La tempestad* es una de sus obras más estudiadas, como era de esperarse, pero véase *Postcolonial Shakespeares* (editado por Ania Loomba y Martin Orkin, Nueva York, Routledge, 1998). Todo aquel que esté interesado en enfoques poscoloniales de la escritura creativa hará bien en comenzar por una consulta a John McLeod, “Postcolonialism and Literature”, en *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies* (editado por Graham Huggan, Oxford University Press, 2013). Entre los más influyentes académicos pioneros de este campo (algunos de ellos también escritores creativos) se cuentan Edward Said, *Orientalism* (Nueva York, Pantheon Books, 1978 [*Orientalismo*, Madrid, al-Quibla, 1990]); Edward Kamau Brathwaite, *The History of the Voice: The Development of Nation Language in Anglophone Caribbean Poetry* (Londres, New Beacon Books, 1984); Gayatri Chakravorty Spivak, “Can the Subaltern Speak? Speculations on Widow Sacrifice” (1985), en *Marxism and the Interpretation of Culture* (editado por Cary Nelson y Lawrence Grossberg, Basingstoke, Macmillan, 1988); Gloria E. Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (San Francisco, Spinsters/Aunt Lute, 1987); Édouard Glissant, *Poétique de la relation* (París: Gallimard, 1990).

Más lecturas

- Acheraïou Amar (2011). *Questioning Hybridity, Postcolonialism and Globalization*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Carey, Daniel y Festa, Lynn (Eds.) (2011). *The Postcolonial Enlightenment: Eighteenth-Century Colonialism and Postcolonial Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Chibber, Vivek (2013). *Postcolonial Theory and the Spectre of Capital*. Londres: Verso.
- Forsdick, Charles y Høgsbjerg, Christian (2017). *The Black Jacobins Reader*. Durham: Duke University Press.
- Getachew, Adom (2019). *Worldmaking after Empire: the rise and fall of self-determination*. Princeton: Princeton University Press.
- Gildiea, Robert (2019). *Empires of the Mind: The Colonial Past and the Politics of the Present*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaiwar, Vasant (2014). *The Postcolonial Orient: The Politics of Difference and the Project of Provincialising Europe*. Leiden: Brill.
- Mbembe, Achille (2001). *On the Postcolony*. Berkeley: California University Press.
- Mbembe, Achille (2017). *Critique of Black Reason*. Durham: Duke University Press.

- Mignolo, Walter D. y Walsh, Catherine (2018). *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham: Duke University Press.
- Mishra, Vijay (2007). *Literature of the Indian Diaspora: Theorizing the Diasporic Imaginary*. Nueva York: Routledge.
- Nigam, Adyilia (2020). *Decolonizing Theory: Thinking Across Traditions*. Londres: Bloomsbury.
- Prashad, Vijay (2012). *The Poorer Nations. A possible history of the Global South*. Londres: Verso.
- Priestland, David (2009). *The Red Flag: Communism and the Making of the Modern World*. Londres: Allen Lane.
- Terreblanche, Stampie (2014). *Western Empires, Christianity and the Inequalities Between the West and the Rest 1500-2010*. Johannesburgo: Penguin Books.

Bibliografía

- Achebe, Chinua (1959). *Things Fall Apart*. Nueva York: Astor-Honor. [Edición en español *Todo se desmorona*. Barcelona: Debolsillo, 2010].
- Achebe, Chinua (1964). The African Writer and the English Language, pp. 74-84. En *Morning Yet on Creation Day*. Nueva York: Doubleday.
- Achebe, Chinua (26 de febrero de 1982). Interview with Chinua Achebe. *Times Literary Supplement*.
- Ake, Claude (1996). *Democracy and Development in Africa*. Washington: Brookings Institute.
- Alatas, Syed (2006). Ibn Khaldūn and Contemporary Sociology. *International Sociology*, 21(6), pp. 782-795.
- Amadiume, Ifi (2000). *Daughters of the Goddess, Daughters of Imperialism: African Women Struggle for Culture, Power and Democracy*. Londres: Zed Books.
- Amin, Samir (1974). *Accumulation on a World Scale: A Critique of a Theory of Underdevelopment*, 2 volumes. Nueva York: Monthly Review Press.
- Baldwin, James (1998). The white Man's Guilt, pp. 272-277. En *Collected Essays*. Nueva York: The Library of America.
- Bernabé, Jean; Chamoiseau, Patrick y Confiant, Raphaël (otoño de 1990). In Praise of Creoleness. *Callaloo*, 13(4), 886-909. [Edición en español *Elogio*

- de la creolidad*. Bogotá: Ed. Pontificia Universidad Javeriana, 2011].
- Bhabha, Homi (1994). *The Location of Culture*. Londres: Routledge.
- Bhandar, Brenna (2018). *Colonial Lives of Property: Law, Land, and Racial Regimes of Ownership*. Durham: Duke University Press.
- Boyd-Bowman, Peter (1973). *Patterns of Spanish Emigration to the New World (1493-1580)*. Buffalo: State University of New York, Council on International Studies.
- Cabral, Amilcar (1973). *Return to the Source: Selected Speeches by Amilcar Cabral*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Cabral, Amilcar (1979). National Liberation and Culture. En *Unity and Struggle: speeches and writings*, Nueva York: Monthly Review Press.
- Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (Eds.) (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Ed. Pontificia Universidad Javeriana/Siglo del Hombre.
- Césaire, Aimé (1955). *Discours sur le colonialisme*. París: Présence Africaine. [Edición en español *Discursos sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006].
- Chevalier, Louis (1958). *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIX siècle*. París: Plon.

- Connell, Raewyn (2007). *Southern Theory: The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*. Cambridge: Polity Press.
- Costa, Sérgio y Gonçalves, Guilherme Leite (2020). *A Port in Global Capitalism*. Londres: Routledge.
- Cusicanqui, Silvia Rivera (2012). Ch'ixinakax utxiwa: A Reflection on the Practices and Discourses of Decolonization. *South Atlantic Quarterly*, 111(1), 95-109.
- De Sousa Santos, Boaventura (1995). *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, Nueva York: Routledge.
- De Sousa Santos, Boaventura (2002). Between Prospero and Caliban: Colonialism, Postcolonialism, and Interidentity. *Luso-Brazilian Review*, 39(2), 9-43.
- De Sousa Santos, Boaventura (2006). *The Rise of the Global Left*. Londres: Zed Books.
- De Sousa Santos, Boaventura (2007). Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges. *Review*, 30, pp. 45-89.
- De Sousa Santos, Boaventura (2012). *Portugal: ensaio contra a auto-flagelação*. 2ª edición Coimbra: Almedina.
- De Sousa Santos, Boaventura (2014). *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*. Nueva York: Routledge.
- De Sousa Santos, Boaventura (2018). *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies*

- of the South*. Durham: Duke University Press. [Edición en español *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del Sur*. Madrid: Trotta, 2019. Trad. A. Tarradellas].
- De Sousa Santos, Boaventura y Meneses, Maria Paula (Eds.) (2020). *Knowledges Born in Struggle*. Nueva York: Routledge. [Edición en español *Conocimientos nacidos en las luchas*. Madrid: Akal, 2020].
- De Souza, Peter Ronald (2017). The Recolonization of the Indian Mind. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 114, pp. 137-160.
- Diagne, Souleymane (2018). *Open to Reason: Muslim Philosophers in Conversation with Western Tradition*. Nueva York: Columbia University Press.
- Du Bois, W. E. B. (1898). The Study of the Negro Problems. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 11, pp. 1-23.
- Du Bois, W. E. B. (1903). *The Souls of Black Folk*. Chicago: A. C. McClurg & Co. [Edición en español *Las almas del pueblo negro*. Madrid: Capitán Swing, 2020].
- Dussel, Enrique (1993). Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures). *Boundary 2*, 20(3), 65-76.
- Dussel, Enrique (2002). World-System and 'Trans' Modernity. *Nepantla. Views from the South*, 3(2), 221-245.
- Escobar, Arturo (2004). Beyond the Third World: Imperial Globality, Global Coloniality and

- Anti-Globalisation Social Movements. *Third World Quarterly*, 25(1), 207-230.
- Fanon, Frantz (1952). *Peau noire, masques blancs*. París: Seuil. [Edición en español *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009].
- Fanon, Frantz (1961). *Les damnés de la Terre*. París: Maspero. [Edición en español *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009. Trad. Julieta Campos].
- Federici, Silvia (2012). *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction and Feminist Struggle*. Oakland: Common Notions/PM Press.
- Federici, Silvia (2018). *Re-enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons*. Oakland: Kairos/PM Press.
- Fernandes, Jason Keith (2020). *Citizenship in a Caste Polity: Religion, Language and Belonging in Goa*. Hyderabad: Orient Blackswan.
- Fernández Retamar, Roberto (1995). "Nuestra América": cien años y otros acercamientos a Martí. La Habana: Si-Mar.
- Gallien, Claire (2020). A Decolonial Turn in the Humanities. *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 40, pp. 28-58.
- Gandhi, Mahatma (1956). *The Gandhi Reader*. Bloomington: Indiana University Press.
- Gandhi, Mahatma (2001). *Satyagraha in South Africa*. Ahmedabad: Navajivan.

- García-Arenal, Mercedes y Wiegers, Gerard Albert (Eds.) (2013). *Los Moriscos. Expulsión y diáspora. Perspectivas internacionales*. Valencia: Universitat de València.
- García Fernández, Javier (2020). *Génesis del capitalismo andaluz en la primera modernidad europea (siglos XIV–XVI)*. [Tesis doctoral] Universidad de Coímbra.
- Glissant, Édouard (1989). *Caribbean Discourse: Selected Essays*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Glissant, Édouard (1997). *Poetics of Relation*: Ann Arbor: University of Michigan Press. [Edición en español *Poética de la relación*. Quilmes: Ed. UNQ, 2017].
- Goldmann, Lucien (1971). *La création culturelle dans la société moderne*. París: Denoël/Gonthier.
- González Casanova, Pablo (1965). Internal Colonialism and National Development. *Studies in Comparative International Development*, 1(4), 27-37.
- Gordon, Jane (2014). *Creolizing Political Theory: Reading Rousseau through Fanon*. Nueva York: Fordham University Press.
- Gordon, Lewis R. (1995). *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. Nueva York: Routledge.
- Gordon, Lewis R. (2015). *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to His Life and Thought*. Nueva York: Fordham University Press.
- Grosfoguel, Ramón (2010). The Epistemic Decolonial Turn: Beyond Political-Economy Paradigms, pp.

- 65-77. En Walter D. Mignolo y Arturo Escobar (Eds.), *Globalization and the Decolonial Option*. Nueva York: Routledge.
- Grosfoguel, Ramon (2011). La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Franz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. En *Actas del IV Training Seminar del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales*. Barcelona: Centro de Estudios y Documentación Internacionales de Barcelona.
- Grosfoguel, Ramón (2016). What is Racism. *Journal of World-Systems Research*, 22(1), 9-15.
- Guha, Ranajit (1982). On Some Aspect of the Historiography of Colonial India, pp. 1-8. En Ranajit Guha (Ed.), *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- Gurr, Andrew y Zirimu, Pio (Eds.) (junio de 1971). *Black Aesthetics: papers from a colloquium held at the University of Nairobi*. Nairobi: East African Literature Bureau.
- Hall, Stuart (1992). The Question of Cultural Identity, pp. 274-316. En Stuart Hall, David Held y Anthony McGrew (Eds.), *Modernity and its Futures*. Cambridge: Polity Press.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio (2000). *Empire*. Cambridge: Harvard University Press. [Edición en español *Imperio*. Buenos Aires: Paidós, 2002].

- Harvey, David (2003). *The New Imperialism*. Nueva York: Oxford University Press.
- Harvey, David (2005). *A Brief History of Neoliberalism*. Nueva York: Oxford University Press.
- Harrak, Fatima (2008). A Salafiya Marroquina e a Questão Feminina: leitura de l'Autocritique de Allal el-Fassi. *Cadernos Pagu*, 30, pp. 53-74.
- Hountondji, Paulin (Ed.) (1997). *Endogenous Knowledge: Research Trails*. Dakar: CODESRIA.
- James, C. L. R. (1963). *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. Nueva York: Vintage Books/Random House.
- Kane, Ousmane (2003). *Intellectuels non europhones*. Dakar: CODESRIA.
- Ki-Zerbo, Joseph (1972). *Histoire de l'Afrique noire, D'hier à demain*. París: Hatier.
- Krenak, Ailton (2020). *O amanhã não está à venda*. San Pablo: Companhia das Letras.
- Kusch, Rodolfo (1977). *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: Hachette.
- Lander, Edgardo (Ed.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Latin American Subaltern Studies Group (1993). Founding Statement. *Boundary 2*, 20(3), 110-121.
- Lenin, Vladimir I. (1977). *Imperialism, the Highest Stage of Capitalism*. Moscú: Progress Publishers. [Edición

- en español *El imperialismo, fase superior del capitalismo*. Pekín: Editorial del Pueblo, 1966].
- Loomba, Ania (2002). *Colonialism/Postcolonialism*. Londres: Routledge.
- Lugones, María (2010). The Coloniality of Gender, pp. 369-390. En Walter D. Mignolo y Arturo Escobar (Eds.), *Globalization and the Decolonial Option*. Londres: Routledge.
- Luxemburg, Rosa (2003). *The Accumulation of Capital*. Londres: Routledge. [Edición en español Luxemburgo, Rosa (2007). *La acumulación del capital*. Buenos Aires: Terramar].
- Madlingozi, Tshepo (2017). Social Justice in a Time of Neo-apartheid Constitutionalism: Critiquing the Anti-black Economy of Recognition, Incorporation and Distribution. *Stellenbosch Law Review*, 28, pp. 123-147.
- Maldonado-Torres, Nelson (2007). On the Coloniality of Being. *Cultural Studies*, 21(2-3), 240-270.
- Mama, Amina (1996). *Women's Studies and Studies of Women in Africa During the 1990s*. Dakar: CODESRIA.
- Mamdani, Mahmood (1996). *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton: Princeton University Press.
- Mariátegui, José Carlos (2009). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Barcelona: Lingkua.

- Marimoutou, Jean-Claude Carpanin y Vergès, Françoise (2005). *Amarres: Créolisations india-océanes*. París: L'Harmattan.
- Martí, José Julián (2002). *Selected Writings*. Londres: Penguin Books.
- Marx, Karl (1998). Theses on Feurbach, pp. 569-574. En *The German Ideology: Including Theses on Feuerbach and Introduction to The Critique of Political Economy*. Nueva York: Prometheus. [Edición en español Marx K. y Engels, F. (1959). Tesis sobre Feuerbach, pp. 7-9. *Obras escogidas, vol. 1*, Moscú: Progreso].
- Marx, Karl (1981). *Capital, Vol. 3*, Londres: Penguin. [Edición en español *El capital. Libro Tercero. El proceso global de la producción capitalista*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2001].
- Mbembe, Achille (2003). Necropolitics. *Public Culture*, 15(1), 11-40.
- Mbembe, Achille (2013). *Critique de la raison nègre*. París: La Découverte.
- Memmi, Albert (1965). *The Colonizer and the Colonized*. Nueva York: Orion Press. [Edición en español *Retrato del colonizado, precedido por el retrato del colonizador*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1969].
- Meneses, Maria Paula (2011). Images Outside the Mirror? Mozambique and Portugal in World History. *Human Architecture*, 9, pp. 121-137.
- Meneses, Maria Paula (2018). Colonialismo como violência: a 'missão civilizadora' de Portugal em

- Moçambique. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, número especial, pp. 115-140.
- Mignolo, Walter D. (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- Mignolo, Walter D. (2007). Delinking: the Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality, and the Grammar of De-coloniality. *Cultural Studies*, 21(2), 449-514.
- Mignolo, Walter D. (2011). *The Darker Side of Western Modernity*. Durhan: Duke University Press.
- Mkandawire, Thandika (Ed.) (2005). *African Intellectuals: Rethinking Politics, Language, Gender and Development*. Londres: Zed Books.
- Mondlane, Eduardo C. (1969). *The Struggle for Mozambique*. Londres: Penguin Books.
- Moyo, Sam (2008). *African Land Questions, Agrarian Transitions and the State: Contradictions of Neo Liberal Land Reforms*. Dakar: CODESRIA.
- Mudimbe, Valentin Y. (1988). *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- Nair, Rukmini Bhaya y De Souza, Peter Ronald (Eds.) (2020). *Keywords for India. A Conceptual Lexicon for the 21st Century*. Londres: Bloomsbury.
- Nandy, Ashis (1988). *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*. Oxford: Oxford University Press.

- Nandy, Ashis (1992). *Traditions, Tyranny, and Utopias: Essays in the Politics of Awareness*. Nueva York: Oxford University Press.
- Ndlovu-Gatsheni, Sabelo (2018). *Epistemic freedom in Africa: Deprovincialization and Decolonization*. Nueva York: Routledge.
- Nkrumah, Kwame (1965). *Neo-colonialism: The Last Stage of Imperialism*. Londres: Thomas Nelson & Sons. [Edición en español *Neocolonialismo: la última etapa del imperialismo*. México: Siglo XXI, 1966].
- Nyamnjoh, Francis B. (2016). *#RhodesMustFall: Nibbling at Resilient Colonialism in South Africa*. Bamenda: Langaa RPCIG.
- Nyerere, Julius K. (1968). *Ujamaa - Essays on Socialism*. Dar es-Salaam: Oxford University Press.
- Ortiz, Simon J. (verano de 1981). Towards a National Indian Literature. Cultural Authenticity in Nationalism. *Melus*, 8(2), 7-12.
- Oruka, Odera H. (Ed.) (1990). *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. Leiden: Brill.
- Oyěwùmí, Oyèrónké (1997). *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- p'Bitek, Okot (1966). *Song of Lawino: a Lament*. Nairobi: East African Publishing House.

- Quijano, Aníbal (1991). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 29, pp. 11-20.
- Quijano, Anibal (2000). Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. *Nepantla: Views from the South*, 1(3), 533-580.
- Ramose, Mogobe B. (2002). *African Philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books Publishers.
- Reddy, E. S. (18 de octubre de 2016). Some of Gandhi's Early Views on Africans Were Racist, but that Was before He Became Mahatma. *The Wire*. <https://thewire.in/history/gandhi-and-africans>
- Rodney, Walter (1973). *How Europe Underdeveloped Africa*. Dar-es-Salaam: Tanzanian Publishing House. [Edición en español *Cómo Europa subdesarrolló a África*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2011. Trad. Elpidio Pazos].
- Said, Edward (1978). *Orientalism*. Nueva York: Pantheon Books. [Edición en español *Orientalismo*. Madrid: al-Quibla, 1990].
- Said, Edward (1993). *Culture and Imperialism*. Nueva York: Chatto & Windus. [Edición en español *Cultura e imperialism*. Barcelona: Debolsillo, 2019].
- Sankara, Thomas (2020). *Venceremos: discursos escolhidos*. Lisboa: Falas Afrikanas.
- Sayyid, Salman (2014). *Reclaiming the Caliphate: Decolonization and World Order*. Londres: C. Hurst & Co.

- Scott, James (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Senghor, Léopold (1961). *Nation et voie africaine du socialisme*. París: Presence Africaine.
- Shariati, Ali (1979). *On the Sociology of Islam*. Berkeley: Mizan.
- Shivji, Issa G. (1989). *The Concept of Human Rights in Africa*. Dakar: Codesria.
- Sow, Fatou (2009). *La recherche féministe francophone: langue, identités et enjeux*. París: Karthala.
- Spivak, Gayatri C. (1987). In *Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. Londres: Methuen.
- Spivak, Gayatri C. (1988). Can the Subaltern Speak?, pp. 271-314. En Cary Nelson y Lawrence Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press. [Edición en español Spivak, Gayatri C. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius* (La Plata: UNLP), 3(6), 175-235].
- Stavenhagen, Rodolfo (1970). Class, Colonialism, and Acculturation, pp. 235-288. En Irving L. Horowitz (Ed.), *Masses in Latin America*. Nueva York: Oxford University Press.
- Susen, Simon (2020). *Sociology in the Twenty-First Century: Key Trends, Debates, and Challenges*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

- Tadesse, Zenebework (2003). *Gender and Economic Policy*. Addis Ababa: Forum for Social Studies.
- Tagore, Rabindranath (1961). Appendix II: Note on the Meaning of Reality, pp. 222-225. En *The Religion of Man: Being the Hibbert Lectures for 1930*, Londres: Beacon Press. [Edición en español *La religión del hombre*. S.d.: Arca, 1968. Trad. Rafael Cansino Assens. Disponible en Google Books].
- Therborn, Göran (2003). Entangled Modernities. *European Journal of Social Theory*, 6(3), 293-305.
- Vergès, Françoise (2020). *Um feminismo decolonial*. San Pablo: Ubu Editora.
- Visvanathan, Shiv (1997). *A Carnival for Science: Essays on Science, Technology and Development*. Delhi: Oxford University Press.
- Walsh, Catherine (2009). *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Wiredu, Kwasi (1998). Toward Decolonizing African Philosophy and Religion. *African Studies Quarterly*, 1(4), 17-46.
- Wynter, Sylvia (2003). Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, after Man, Its Overrepresentation – An Argument. *CR: The New Centennial Review*, 3(3), 257-337.

El ascenso de los estudios interdisciplinarios a lo largo del siglo XX, en el caso de los estudios poscoloniales/descoloniales, ha producido una multiplicidad laberíntica de designaciones. Dicha diversidad se debe a diferencias teóricas y políticas pero también a linajes, rivalidades o lealtades. Las diferencias entre (y al interior de) los estudios poscoloniales y descoloniales implican demarcaciones académicas pero también una oposición al reduccionismo, ya que los problemas e impactos del colonialismo en los últimos siglos han sido heterogéneos y multiformes.

La colección **Epistemologías del Sur** fue concebida en un formato de libros pequeños y ágiles, que más que conformar un gran edificio del conocimiento al que accedan unos pocos, se presentan como pequeñas artesanías a descubrir y como potentes brújulas para cruzar la línea abisal que separa las formas de sociabilidad metropolitanas de las experiencias coloniales.

ISBN 978-987-813-191-7

