



Madrid
Johanna Orduz

Análisis estructural y estrategias políticas en las teorías decoloniales. Un acercamiento a la discusión¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n50.03>

MARÍA ANTONIA MUÑOZ²

<https://orcid.org/0000-0003-2022-6974>

Universidad Nacional de Mar del Plata / Istec - Conicet, Argentina

mariaantoniamunoz@gmail.com

Cómo citar este artículo: Muñoz, M. A. (2024). Análisis estructural y estrategias políticas en las teorías decoloniales. Un acercamiento a la discusión. *Tabula Rasa*, 50, 69-93.
<https://doi.org/10.25058/20112742.n50.03>

Recibido: 05 de febrero del 2024

Aceptado: 10 de marzo del 2024

Resumen:

Aunque con diferencias internas, el giro decolonial parte de un diagnóstico sobre las consecuencias de la articulación histórica entre el capitalismo, la modernidad y la colonialidad, como matriz de dominación global. A este análisis molar le sigue una discusión sobre los sujetos decoloniales y sus estrategias políticas. Este artículo dialoga con esas perspectivas con el fin de ponerlas en tensión. A pesar de la diversidad del campo, a los efectos argumentativos se describirán dos posiciones: la de la diferencia colonial y la de la transmodernidad. Para sistematizar la primera se rescata principalmente a Lugones, mientras que en la segunda se recuperan la propuesta de Castro-Gómez, mediada por la de Dussel y Grosfoguel. La tercera opción asociada al retorno de las identidades será tratada a través de todo el artículo, pero como objeto de crítica y diálogo. La conclusión será que mientras algunas posiciones recuperan la posibilidad de eliminar la modernidad en articulación con el capitalismo, la colonialidad y el patriarcado de forma global, pero en una edad futura, las otras proponen partir de las luchas presentes como presentes antagonicos a esa articulación.

Palabras clave: teoría decolonial; estrategias políticas; sujetos.

¹ Este artículo es resultado de la investigación «El sujeto popular como problema teórico y las formas de subjetivación política entre los trabajadoras y trabajadores de la economía popular y el feminismo» financiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

² Doctora en Ciencias Políticas y Sociales por la UNAM.

Structural Analysis and Political Strategies in Decolonial Theories: An Approach to the Discussion

Abstract:

Despite internal differences, the decolonial turn draws on diagnosing the consequences of a historical articulation between capitalism, modernity, and coloniality as a matrix of global domination. This overarching analysis is followed by a discussion on decolonial subjects and their political strategies. This article engages with these perspectives to put them in tension. Despite the diversity within the field, two positions are described for argumentative purposes: the colonial difference and transmodernity. Lugones' work is primarily referenced to systematize the first, while Castro-Gómez' proposals, mediated by Dussel and Grosfoguel, are retrieved to support the second. The third option, associated with the return of identities, will be dealt with throughout the article but as an object of critique and dialogue. We have found that while some positions consider the possibility of eliminating modernity in conjunction with capitalism, coloniality, and patriarchy globally at in a future time, others propose starting from current struggles as antagonistic to that articulation.

Keywords: decolonial theory; political strategies; subjects.

Análise estrutural e estratégias políticas nas teorias decoloniais. Uma aproximação da discussão

Resumo:

Mesmo com diferenças internas, o giro decolonial parte de um diagnóstico sobre as consequências da articulação histórica entre o capitalismo, a modernidade e a colonialidade como matriz da dominação global. Essa análise é seguida por uma discussão sobre os sujeitos decoloniais e suas estratégias políticas. Este artigo dialoga com essas perspectivas com o objeto de pô-las em tensão. Apesar da diversidade do campo, para efeito da argumentação, serão descritas duas posições: a da diferença colonial e a da transmodernidade. Para sistematizar a primeira, resgata-se principalmente a Lugones, enquanto para a segunda, recupera-se a proposta de Castro-Gómez, mediada pela de Dussel e Grosfoguel. A terceira opção associada ao retorno das identidades será abordada ao longo do artigo, mas como objeto de crítica e diálogo. A conclusão será que, enquanto algumas posições recuperam a possibilidade de eliminar a modernidade em articulação com o capitalismo, a colonialidade e o patriarcado de forma global mas em uma idade futura, as outras propõem partir das lutas atuais como presentes antagonísticos a essa articulação.

Palavras-chave: teoria decolonial; estratégias políticas; sujeitos.

Introducción³

La teoría decolonial, o como la llaman Restrepo & Rojas «la colectividad de argumentación de la inflexión decolonial» (2010, p. 15) parte de un diagnóstico sobre las consecuencias de la articulación histórica entre el capitalismo, la modernidad y la colonialidad.⁴ Si bien hay diferencias en la caracterización en torno a lo que significa cada una de esas categorías, existe un mayor consenso respecto al concepto de colonialidad. Este supone un:

patrón de poder que opera a través de la naturalización de jerarquías territoriales, raciales, culturales y epistémicas, posibilitando la reproducción de relaciones de dominación; este patrón de poder no sólo garantiza la explotación por el capital de unos seres humanos por otros a escala mundial, sino también la subalternización y obliteración de los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados. (Restrepo & Rojas, 2010, p. 15)

Aunque existen diferencias en torno a los tiempos de esa articulación y las formas de producción de esas jerarquías, el consenso se orienta a sostener que el sistema colonial moderno capitalista (C/M/C) produjo novedosas formas de clasificación y jerarquización social que no pueden reducirse a la clase. Así como en la colonia las poblaciones originarias fueron definidas como «no humanos», por lo que no les cabía el concepto de sujeto, la continuidad de la colonialidad por otros medios también produce grupos poblacionales no aptos para esa categoría.

En la actualidad el neoliberalismo y el extractivismo son considerados nuevas formas de desarrollo. «El extractivismo es un modelo de recolonización de nuestras sociedades o una reactualización modificada del hecho colonial» (Zibechi, 2017, p. 13). La violencia ejercida sobre los pueblos originarios, la crueldad sobre las mujeres y la deshumanización de grandes partes de la población son también caracterizadas como procesos constitutivos de la lógica civilizatoria del sistema (Walsh, 2017). Aquí entonces encontrados dos argumentos. Por un lado, una denuncia asociada a la naturaleza de animalidad a la que son sometidas estas poblaciones y en virtud de la cual se convierten en «eliminables». Por otro lado, proponer una causa explicativa global y sistémica de la violencia.

La modernidad, como imaginario de progreso falso, es denunciada por construir un universal que encubre un punto de vista particular «eurocéntrico». Este se impone con el objeto de producir un solo camino civilizatorio posible. Europa

³ Quiero agradecer especialmente a la doctora Daniela Rawicz de la Universidad Autónoma de México por su lectura atenta y crítica de este texto.

⁴ Entre los autores se destacan: Walter Dignolo, Anibal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel, Santiago Castro-Gómez, Enrique Dussel, Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres, Zulma Palermo, Fernando Coronil, Eduardo Restrepo, Agustín Lao-Montes, Freya Schiwy, Javier Sajinés y José David Saldivar.

se presenta como agente universal bajo el argumento de que su particularidad expresa el verdadero camino hacia la emancipación y liberación. Por este motivo, dicha perspectiva es poseedora de los privilegios epistémicos, ontológicos, culturales y económicos. La razón garantiza la transparencia entre lo universal y el contenido particular que expresa Europa (ahora extendido al mundo anglosajón, en particular a Estados Unidos como «agente imperial»).

Aquí hay posiciones que se pueden diferenciar. Ciertas posturas enuncian la modernidad como monolítica y sinónimo del capitalismo, de instrumentalidad y colonialidad (mencionar algún/os autor/es, idealmente obras a pie de página). Otras, en cambio, proponen pensarla como un proceso que contiene tensiones. Si bien, por un lado, lo primero es cierto, también la modernidad contiene una dimensión prometeica asociada a la emancipación, la igualdad y la libertad.

Si bien la raza se piensa como un principal producto de este proceso, las posiciones se han ido complejizando y se han incorporado otros aspectos. Por ejemplo, para Quijano (2000) la producción de la raza es uno de los efectos centrales del sistema C/M/C. En uno de sus textos el autor sostiene que:

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social. Se origina y mundializa a partir de América. (Quijano, 2011, p. 93)

Si en un primer momento el pensamiento sobre la raza se aplicaba al territorio de América Latina, posteriormente se constituyó en una categoría que colaboró en explicar la forma en la que está organizado el mundo. Remontando a la tradición de la teoría de la dependencia, y pasando por un desarrollo teórico inspirado en el sistema-mundo de Wallerstein (2016), la racialización se convirtió en una categoría clave para entender cómo están organizadas las relaciones de explotación y dominación. Clase, raza y sexo devinieron en una forma clasificatoria articulada de la heterogeneidad histórica estructural.

La colonialidad, más allá de la colonización, se refiere entonces al patrón mundial de poder basado en la producción de grupos o posiciones sociales. Desde esta perspectiva, la construcción de la raza o «racialización» coloca al descubrimiento de América Latina como proceso de categorización, clasificación y jerarquización, y es el que habilita (en conjunto con el sexo y la clase) a la construcción del capitalismo y la modernidad.

Mientras Quijano, como uno de los fundadores de este cuerpo argumentativo, se centraba en tratar de explicar el capitalismo a partir del colonialismo y la producción de la raza, otros autores y autoras profundizarán la idea de interseccionalidad o articulación de las relaciones de dominación. En este sentido, Grosfoguel definía la colonialidad como:

una imbricación o, para usar el concepto feminista del tercer mundo en EE. UU., una interseccionalidad (Crenshaw, 1989; Fregoso, 2003) de jerarquías globales múltiples y heterogéneas («heterarquías») de formas de dominación y explotación sexuales, políticas, económicas, espirituales, lingüísticas y raciales donde la jerarquía racial/étnica de la línea divisoria europeo/ no europeo reconfigura de manera transversal todas las demás estructuras globales de poder. (Grosfoguel, 2006, p. 26)

Ambos autores, Quijano y Grosfoguel, se proponen pensar en un sistema de construcción de clasificación social articulado que explique el conjunto de relaciones de dominación asociado a diferentes ámbitos de la vida social.

Dussel (2016) desarrolla, por otras vías, argumentos similares en torno a la formación de una posición social que es por él tratada como otras culturas negadas, despreciadas, consideradas inútiles e insignificantes. La modernidad se inauguró con el acto violento que supuso la invasión española a lo que hoy se denomina América Latina, imponiendo esa forma de colonialidad a partir de un canon eurocéntrico. A pesar de que el autor cuestiona la modernidad en esa variante euro centrada, sostiene que las culturas milenarias tienen que asumir «los momentos positivos de la Modernidad» (Dussel, 2016, p. 45) para evaluarlos con criterios distintos desde esas otras locaciones. Esta fue reducida a una sola vía, universalizando un particular modo de vida: «emancipar» desde esa modernidad era, a la vez, negar la legitimidad de la existencia del otro, que necesariamente tenía que ser liberado a través de ese único camino (mito sacrificial). De esta forma, el sacrificio de una parte de la población fue necesario para el proyecto civilizador.

El feminismo decolonial complejizará el análisis global y sostendrá que «no hay sexo sin racialización». Dicho de otra manera, el género, la sexualidad y los criterios de normalidad/anormalidad también son constitutivas de dicho proceso histórico y claves para entenderlo (Lugones, 2008; Mendoza, 2010). En este sentido, si la modernidad colonial construyó una jerarquía dicotómica entre lo humano y lo no humano y/o menos humano, no solo se apoyó sobre la racialización, sino sobre la construcción de la jerarquía hombre-mujer al servicio de lo que se definía como civilizado.

En este punto es evidente que, a pesar de las diferencias argumentativas, la postura decolonial tiene entre sus argumentos centrales el evidenciar cómo se produjo un sistema de posiciones sociales jerarquizadas al entrelazarse los procesos de la

modernidad, de la colonialidad y del capitalismo. Es un intento de explicación sobre cómo las grandes estructuras producen procesos de sujeción singulares o, dicho de otra forma, posiciones de «no sujetos», y/o posiciones de sujeto subalternizadas.⁵ Pero ¿cómo es posible —desde esta perspectiva— el cambio, la transformación o la liberación?

De nuevo, a pesar de la diversidad del campo en que estamos hablando, a los efectos argumentativos, en los siguientes apartados describiré dos posiciones, excluyendo una tercera. La primera está asociada a la diferencia colonial y la segunda a la transmodernidad.

Para pensar a la primera recuperaré principalmente a Lugones, mientras que en

⁵ Es importante aclarar que, si bien reconocen entre sus antecedentes a Fanon y a los poscoloniales, así como a otro conjunto de teorías críticas, incorporan ciertos aspectos novedosos.

la segunda repararé las propuestas de Castro-Gómez y Dussel. La tercera opción, asociada al retorno de las identidades, será tratada a través de todo

el artículo, pero como objeto de crítica. Aquí adelanto algunos puntos. Castro-Gómez (2019) o Vieira (2019) sostienen que ciertas posiciones decoloniales formulan argumentos que producen una encerrona para el pensamiento emancipatorio, o al menos de transformación. Para Vieira la pertinente crítica al eurocentrismo cae muchas veces en la trampa de buscar alternativas separadas de subjetividades no occidentales que son o poco representativas del proceso político global o simplemente desconocen el mundo postoccidental complejo. El problema de la autenticidad de las identidades del mundo no occidental se basa en suponer que el encuentro asimétrico entre colonizadores y colonizados ha redefinido de manera tan extensa la subjetividad que incluso niega los proyectos emancipatorios decoloniales. Además, introduce una crítica interesante en torno a las identidades. A partir de Fanon y Lacan, sostiene que estas son híbridas, producto de dicho encuentro y que, por tanto, es imposible recurrir al argumento de la autenticidad para proponer una política decolonial.

Por su parte, Castro-Gómez (2019) agrega otras críticas. Para él muchas posiciones se recluyen en la reafirmación de la identidad, apelando a una sustancia comunitaria que además de ingenua (toda identidad es relacional, por lo que es imposible que mantenga alguna esencia «precolonial»), es anti política. El rechazo pleno a la modernidad como un todo (y con ella al Estado de derecho, la crítica y la democracia por ser parte de ese proceso) y el éxodo a las subjetividades no occidentales conduce a un abandono del problema de la universalidad que, según él, no solamente es impotente, sino conservador.

Por ello, para este último, la salida es recuperar la propuesta de transmodernidad de Dussel. En tanto que la modernidad ha atravesado todas las culturas, la salida es atravesarla. Mientras Castro-Gómez sostiene que es necesario recuperar sus

dimensiones igualitarias y liberadoras para quebrar las relaciones de clasificación social y opresión, para Dussel no están claras cuáles son esas dimensiones positivas que las culturas deben recuperar. No obstante, es evidente que Estado, democracia e instituciones públicas son categorías que ambos recuperan.⁶ A partir de estos diálogos quiero complejizar el análisis en torno a las formas de comprensión de los sujetos políticos y las estrategias políticas.

En primer lugar, coincido en que las posiciones que realizan una mera defensa de la identidad no colonial caen en argumentos esencialistas, pero esto ilumina un punto de partida que comparten muchas de las posiciones que critican esta posición. El principal problema consiste en comenzar la discusión desde la categoría de la

⁶ Dussel (2016) estaría más cerca de esta última postura, lo mismo que Castro-Gómez puesto que ambos entienden a la modernidad no como una totalidad opresora sino compleja y con aspectos emancipadores.

identidad y no desde una teoría formal (no asociada a los contenidos) sobre el sujeto político. En ese sentido, la propuesta de los universales concretos y de transmodernidad sí se orientan hacia

esa cuestión, pero vuelven a surgir algunas tensiones en torno a la identidad y la cultura. Finalmente, creo que estas propuestas, aun quitándoles el sesgo culturalista, no alcanzan a plantear el problema de crítica sistémica y su superación.

Ordenaré la exposición de la siguiente manera. En principio, repasaré algunas posiciones que denominaré de la «diferencia». Entre ellas también hay distintos argumentos, pero todas parten de señalar la existencia de identidades en los bordes del sistema C/M/C y patriarcal. En esta sección incorporaré brevemente no solo la propuesta sobre la diferencia colonial, sino también otras más ancladas en una defensa de las identidades.

En la sección siguiente recuperaré la discusión en torno al abandono de la universalidad tal como lo pretenden los autores de la diferencia, a la luz de cómo lo entienden los autores que proponen la transmodernidad como salida al sistema colonial, moderno, capitalista y patriarcal (C/M/C/P). Para ello, propondré una comparación entre Dussel y Castro-Gómez con el objeto de entender que también hacen referencias diversas en torno a los sujetos políticos y las implicancias en torno a las estrategias. En la discusión final introduciré contradicciones o tensiones en cada una de las perspectivas, no para resolverlas en este artículo, sino para señalarlas como posible forma de emprender futuras investigaciones.

Políticas de la diferencia: la clasificación social como fuerza estructural y el sujeto colonizado como lugar de resistencia

Se dijo al principio que la postura o la teoría decolonial partía de un diagnóstico específico asociado a la estructura de la modernidad-colonialidad-capitalismo y patriarcado. Raza, clase y, como sostendrán las feministas decoloniales luego,

el género son constructos sociales que tienen como función la clasificación y jerarquización de las poblaciones. Por ello, en el pensamiento feminista decolonial la categoría de intersección adquiere un rol central para evitar la separabilidad de las categorías mujer y raza, asociado a una matriz de poder específica que se distancia de las concepciones asociadas al feminismo liberal, académico o ilustrado (acusado de universalista). Repitamos el argumento, esto no se redujo al momento de conquista, sino que este sistema de clasificación social subsistió luego de las guerras de la independencia: es parte del sistema moderno colonial capitalista patriarcal que actualmente vive América Latina. Frente a ello, Lugones, una de los principales referentes del campo, analiza la resistencia no como «fin o meta de la lucha política, sino más bien su comienzo, su posibilidad» (2011, p. 109). En ella no se trata de recuperar una posición previa a la colonización, sino que es el resultado de una tensión entre la subjetificación (la formación/información del sujeto) y la subjetividad-actividad: ese sentido de agencia requerido en la relación oprimir/resistir que no necesariamente se «arraiga en el sentido del sujeto moderno» (Lugones, 2008, p. 19). Estos resistentes no son agentes en el ámbito del terreno tradicional de la política, puesto que se les niega la legitimidad, la voz y la presencia. La construcción de la resistencia está ubicada en esa diferencia colonial, es decir, en el conjunto de comunidades de los oprimidos que construyen significados resistentes «al constituirse entre sí en contra de la constitución de significados y de la organización social del poder» (Lugones, 2011, p. 109). La misma existencia de una identidad que no es posible de ser codificada por la modernidad/colonialidad/capitalismo y que se presenta como su «otro» supone una resistencia a dicha organización.

El ser aparece entonces en el momento donde la diferencia colonial se hace patente. Dicho de otra manera, si la colonialidad se introduce en comunidades que tienen su existencia, sus significados, sus formas de gobierno y cultura, entonces el ser emerge en esa fractura, en la vivencia de esa herida y «La sola posibilidad de tal ser reside en su habitar plenamente esta fractura, está herida, donde el sentido es contradictorio y a partir de esta contradicción se construye nuevamente un nuevo sentido» (Lugones, 2011, p. 114).

La identidad está atravesada por la negatividad y la rearticulación de los sentidos, no se invoca a una plenitud, sino a una experiencia dislocada. El ejercicio que propone Lugones, es el de develar o comprender la colonialidad del género en que las personas se encuentran para no «sucumbir» a ella. Pero es una doble operación, es entender el locus fracturado que supone la colonialidad del género como así también su rechazo. Lugones señala, al igual que lo hacía Quijano, que se trata de un ejercicio de opresión sobre comunidades que «no cedan sencillamente a ésta» (2011, p. 110). Al respecto, la autora sostiene que:

Se adapta a su negociación siempre de manera concreta, desde adentro, por así decirlo. Es decir, la tarea de la feminista decolonial comienza por ver la diferencia colonial, enfáticamente resistiendo su propio hábito epistemológico de borrarla. El sujeto, las relaciones, el terreno y las posibilidades son transformados continuamente, encarnando un tejido desde el locus fracturado que constituye una recreación creativa, habitada por personas. La adaptación, el rechazo, la adopción, el no tomar en cuenta y la integración no son nunca simples modos aislados de resistencia cuando son realizados por un sujeto activo gruesamente construido mediante el residir en la diferencia colonial con un locus fracturado. Quiero ver la multiplicidad en la fractura del locus: tanto la puesta en juego de la colonialidad del género como la respuesta de resistencia desde un sentido de sí de subalterna, de lo social, del sí-misma-en-relación, del cosmos, todos afianzados en una memoria de pueblo. (Lugones, 2011, p. 116)

Aquí entonces se entiende que la resistencia es ese lugar de emergencia de un sujeto mediante prácticas que se distancian de las técnicas de dominación, de los lugares designados. Emerge un «agente» en ese lugar de relación con una opresión, de una identificación alrededor de una negatividad. En este sentido, no hay esencias precoloniales, sino resistentes a la colonialidad del ser desde sus experiencias y las memorias del pueblo.

Es evidente que Lugones no reduce el sujeto al momento de negatividad, de mero rechazo u oposición. Además de que se trata de experiencias de vida particulares que rechazan y resisten desde un modo particular de proyecto otro. Se introduce un principio ético que organiza la comunidad resistente: la afirmación de la vida frente a la ganancia, el comunalismo por encima del individualismo y la lógica sistémica de eliminación/negación/deshumanización del otro. Dicho de otra manera, la negatividad solo está inscripta en tanto y en cuanto positividad o particularidad negada en la colonialidad.

Aquí quiero agregar dos aclaraciones. Se dijo al principio que la resistencia es un punto de partida, pero el punto de llegada es el feminismo decolonial, entendido como la construcción de una «sujeta» (Lugones, 2011, p. 117) que no unifica posiciones (porque no hay «una» mujer oprimida), sino que intenta eliminar el colonialismo de género como clave de la articulación del sistema moderno capitalista a través de las disimilitudes producidas en la diferencia colonial.

Esta reflexión no necesariamente deriva en una sola estrategia política. Pero en todos los casos se trata de resistencias que no se orientan a derribar el sistema, sino a construir desde los márgenes. Otras, en cambio, proponen la construcción de la diferencia a partir del antagonismo con el sistema C/MC/P. Veamos diversas posturas.

Caterine Walsh enuncia:

Dejé desde hace un tiempo atrás la Esperanza Grande, la ESPERANZA con mayúsculas. Me refiero a la ESPERANZA de cambiar o transformar el sistema capitalista/moderno/colonial/ heteropatriarcal en su conjunto y totalidad, y de creer que otro mundo a nivel global realmente es posible. Mi apuesta hoy en día está en y por las esperanzas pequeñas. Es decir, en y por esos «modos muy otros» de pensar, saber, estar, ser, sentir, hacer y vivir que sí son posibles y, además, existen a pesar del sistema, desafiándole, transgrediéndole, haciéndole fisurar [...]Las grietas se han convertido en parte de mi localización y lugar. (2020, p. 163)

Walsh, así como otros intelectuales del giro decolonial, parece ver grandes riesgos en la pretensión de reformar el sistema como un todo en tanto asimila este proceso a un pensamiento totalitario universalista moderno.⁷ Su argumento es que

⁷ Como desarrollaré en el siguiente apartado con base en las propuestas de Castro-Gómez y Dussel, los universales tienen múltiples referencias, y es posible pensar en ellos como estrategias de emancipación específicas (universales concretos versus universales abstractos).

cada lucha tiene sus propios criterios y es imposible imponer un criterio universal. Dicho de otra manera, si el pensamiento universalista fue la forma en que la modernidad se impuso como sistema, es necesario renunciar a

ese tipo de estrategia. Proponen ir sembrando en los márgenes, lo que significa no atacar al sistema como un todo, sino construir en la periferia unos radicales «otros» (Walsh, 2021).

No obstante, hay otras posturas que sostienen que más allá de que es necesario rechazar los universalismos que producen formas de dominio (por ejemplo, como los asociados a la universalización de la mujer que encubre el privilegio de la mujer blanca), es preciso ir avanzando hacia amplias articulaciones políticas. En relación a esto, Espinosa Miñoso considera lo siguiente:

Es por tanto evidente que la política que se precisa, esa que hace posible enfrentar el sistema mundo moderno-colonial patriarcalista, es una que nos permita caminar con quienes así se dispongan a enfrentar la opresión y la dominación en su conjunto, con quienes estén en la disposición de enfrentarse a sí mismo si fuera necesario... Si hemos de ser separatistas lo seremos construyendo unidad con quien está en la disposición de la tarea. (2016, p. 166)

Aquí, el punto de partida es pensar a las articulaciones a partir del antagonismo con el sistema C/M/C/P, introduciendo la cuestión de la identidad como brete:

Este tratamiento del problema seguiría reproduciendo la idea de que para luchar contra un régimen hay que ser sí o sí el sujeto producido y sujetado por ese régimen. Esta forma de construcción de la unidad política con base

en que solo puede actuarla quien está en posición de opresión es imposible de conciliar con la convicción que sostenemos las feministas descoloniales de que la opresión opera co-constitutiva e interdependientemente. (Espinosa Miñoso, 2016, p. 164)

Esta postura es fiel a la crítica en torno a que ninguna identidad se constituye en los márgenes absolutos, sino que, como sostiene Lugones, se realiza en esa diferencia, pero Espinosa Miñoso radicaliza la idea de sujeto a partir del antagonismo más que de la reivindicación de un modo de vida en particular. En este sentido surgen varias dudas al respecto de la alternativa que propone Walsh (2020).

¿Qué tan radical puede ser lo otro y cuánta pureza se puede pedir a las identidades decoloniales?

Si, como parece decir Walsh, se reduce el juego a una afirmación identitaria o a un modo de vida «otro», entonces no queda muy en claro cómo esto configura una grieta en el sistema potencialmente transformadora. Además, ¿a qué tipo de modos de vidas refiere? ¿cómo pueden llamarse decoloniales si no se orientan a transformar o cambiar las relaciones de jerarquía? (sea de género, raza o religión) ¿cuál sería el criterio de demarcación para sostener que se trata de una lucha liberadora? En este sentido, ¿es decolonial cualquier práctica que se genere en los márgenes solamente porque es radicalmente diferente a la modernidad eurocentrada? ¿No corremos el riesgo de introducir otro tipo de formas de vida que implican otras injusticias?

Grosfoguel también señala los problemas de la mera afirmación de la identidad:

Las identidades subalternas podrían servir como un punto de partida epistémico para una crítica radical a los paradigmas y las formas de pensar eurocéntricos. Sin embargo, «la política de la identidad» no equivale a la alteridad epistemológica. El alcance de la «política de la identidad» es limitado y no puede lograr una transformación del sistema y de su patrón de poder colonial. Dado que todas las identidades modernas son una construcción de la colonialidad del poder en el mundo moderno/colonial, su defensa no es tan subversiva como podría parecer a primera vista. (2006, p. 41)

El proceso de liberación no puede reducirse a la defensa de la propia identidad, porque esta puede suponer también una nueva forma de clasificación social.

Esta es una crítica común desde una parte de los decoloniales a otra. Así como Castro-Gómez (2019), sostiene que esto es parte del «abyayalismo», Grosfoguel (2006) sigue la misma línea.⁸

⁸ En un giro más reciente, Grosfoguel refiere a las luchas dentro y fuera de las murallas que parece radicalizar las identidades sin contactos entre ellas.

No obstante, como vimos con Lugones (2011), esta no es la intención. De hecho, recupera de Grosfoguel la categoría de diferencia colonial que es antitética con una concepción esencialista identitaria. Justamente poner en juego la diferencia colonial es poner en juego esta particular relación entre modos de existencia diferenciales que interrumpen el curso de acción del sistema C/M/C/P.

La pregunta que surge al respecto de estas resistencias asociadas al juego de la diferencia (de)colonial es qué tanto pueden liberarse a sí mismas. La producción de espacios que resisten al sistema C/M/C/P parece construir rincones de existencia decolonial, pero sin la intencionalidad (expresa o práctica) de romper con el sistema, entonces, ¿qué alcance tiene?

Dicho de otra manera, si como sostiene Lugones (2011), existe un conjunto de resistencias hoy ya producidas en la diferencia colonial, ¿no es importante preguntarse por su efectividad frente a un sistema que parece fortalecerse?

Grosfoguel, cuestiona estas posiciones que se sostienen desde los rincones y abraza la propuesta de la transmodernidad de Dussel. De esta manera, enuncia:

Esto significa que tenemos que tomar en cuenta las estructuras del poder realmente existente, para luego evaluar cómo transitamos de ahí a otro mundo posible libre de todo sometimiento. No podemos saltarnos las estructuras del poder como el Estado moderno, pero sí podemos pensar políticamente acerca de cómo hacemos para descolonizar ese Estado, cómo hacemos para formar otro tipo de autoridad política que vaya más allá de la lógica liberal del consenso. Es un problema complejo, es un largo proceso transformar el «sentido común» que produce la modernidad. (2018, p. 46).

La propuesta de Grosfoguel parte de la transmodernidad como la construcción de un nuevo universal concreto, es decir, pluriverso, resultado de un diálogo (largo, tedioso y crítico) entre oprimidos, sus diversas epistemes y proyectos. El antagonismo al patriarcado, el capitalismo y el colonialismo sería el momento en común, pero no las estrategias, las demandas, las soluciones. Un punto problemático de esta posición es introducir la categoría de diálogo e identidad. ¿Es posible que exista un diálogo sin relaciones de fuerzas? ¿Las identidades políticas/epistemes no están atravesadas por contradicciones, relaciones de fuerzas y/o antagonismos? Por ejemplo, en el caso del aborto y las diferentes posiciones antagónicas al interior de los feminismos (a favor y en contra de su legalización) ¿cómo se construye el consenso que habilite a cambiar posiciones? ¿no es el diálogo, resuelto finalmente a través de las relaciones de fuerza (que no es lo mismo que violencia o negación del otro), el que incluye articulación política y por tanto cambio de episteme? ¿Cómo incorporar las dos posiciones en una misma solución transmoderna en caso de que ninguna posición quiera ceder su demanda?

La siguiente propuesta que se desarrollará en este artículo es la que sugiere la transmodernidad. Esta supone la emergencia de sujetos políticos que ponen en cuestión el sistema C/M/C/P y que no se limita simplemente a habitar las fronteras del mismo. Para ello abordaremos textos de dos autores ya citados, Dussel y Castro-Gómez, ambos referentes en el tema. Mientras el primero acuñó el término y profundizó su significado, el segundo le dio un giro que lo limpia de todo esencialismo. En este sentido, Castro-Gómez no adhiere a pensar que es posible encontrar una sociedad reconciliada. Avancemos sobre los argumentos.

Recuperar las grandes esperanzas: el sujeto político y los universales

Anteriormente habíamos mencionado que el pensamiento de Castro-Gómez se enfrenta a una posición que denomina «abyalismo». Las críticas a esta son varias. En primer lugar, cuestiona la idea de que existan identidades «esenciales». Al igual que Vieira propone una concepción relacional del problema de las identidades, estas son relacionales por lo que es imposible encontrar «autenticidad» en ellas. En segundo lugar, el rechazo de plano de la modernidad a partir de considerarla un proyecto monolítico imperialista, colonialista, genocida, racista, epistemicida y depredador de la naturaleza es paralizador. La consecuencia de esta postura es la retracción a «epistemologías otras» y el abandono de la disputa por las instituciones políticas, la lucha por el Estado de derecho, las luchas en clave igualitaria, y la disputa por los recursos simbólicos, políticos y económicos existentes, que termina siendo funcional a los discursos conservadores y neoliberales. Como señala Castro-Gómez, el principal problema de esta respuesta es el de caer en un particularismo conservador que nada impacta sobre la transformación del sistema C/M/C/P. El autor afirma que la resistencia a partir de mantener la diferencia cultural o aferrarse a la reivindicación de la identidad como eje de la lucha no impacta sobre el sistema que jerarquiza esa disimilitud cultural. Va más allá y, sostiene que ese pensamiento «abyalista» destierra la política porque se adhiere a una esencia (*arché*) que termina siendo conservador, además de basarse en un fundamento metafísico.

Acá es necesario hacer un paréntesis. La creación de mundos paralelos en los márgenes y la creación de prácticas que no sean codificadas por el «sistema» son estrategias poco eficaces para transformar el sistema. Sin embargo, es posible considerar que las prácticas de creación de mundos en los bordes no son menos políticas que otras prácticas. Si partimos de que lo que define a la política es la posibilidad de poner en suspensión y cuestión las prácticas ordenadoras y policiales, creando otro tipo de relaciones posibles, entonces estas prácticas de la diferencia producen dislocaciones. Pero de nuevo, si la pregunta es por el alcance de estas prácticas, entonces coincidimos con Castro-Gómez que tal vez estas resistencias sean insuficientes por varias razones sobre las que volveremos más

adelante. No obstante, como argumentaré hacia el final de esta sección, la puesta en cuestión a través de la transmodernidad que él propone, también tiene sus dificultades para las formas de cambiar «los sistemas».

Retomando el argumento sobre los universales, para el autor es necesario recuperarlos, diferenciando su uso. La universalidad abstracta construida por el sistema C/M/C/P encubre la mirada, los intereses y las prácticas de un particular (la forma específica en que se construyó la mirada del hombre blanco, conquistador, etc.) y deriva en la creación de una otredad radical. Pero, para el colombiano, no es necesario eliminar la operación de universalización sino el tipo particular de hegemonía que encubre. Sostiene que «La lucha no es entonces por desembarazarse de la universalidad, sino por encarnarla, pues solo cuando los que “no tienen parte” muestran que ellos son el punto que “niega” la universalidad abstracta, es cuando esa universalidad se torna realmente libertaria» (2017, p. 257).

En este argumento se recupera la tradición de pensamiento continental, en particular la cuestión de los universales concretos como estrategias políticas para poner en cuestión los universales abstractos. La operación parte del supuesto de que la modernidad tiene dos caras; una que corresponde a la promesa de igualdad y libertad que, como se dijo, entra en tensión con la otra, que es el dominio caracterizado como colonialismo. Castro-Gómez (2017) recupera las palabras de Žižek, para poner un ejemplo «solo cuando los indios abrazan el ideal democrático-igualitario, ellos llegan a ser más europeos que los europeos mismos» (p. 257). El recurso emancipador trata de apropiarse de la «universalidad abstracta que los blancos han reservado para ellos y hacerla concreta mediante su “punto de exclusión”, aquel elemento que esa universalidad dejó por fuera. La universalidad solo se hace efectiva cuando es apropiada por aquellos que fueron excluidos de la misma» (p. 257)

En síntesis, para poner en cuestión ese universal abstracto es necesario oponer un universal concreto.

Ahora bien, ¿qué se entiende por «universal»? En los textos de Castro-Gómez los universales son utilizados con diferentes referencias y a veces no se aclara del todo: universales como sinónimo de hegemonía (Laclau), universal abstracto y universal concreto (Žižek) y universal polémico (Rancière) son puestos en discusión. Es pertinente retomar los argumentos asociados a la universalidad concreta y la universalidad polémica que son usados por Castro-Gómez porque apuntan a construir un modelo «formal» para pensar las luchas emancipadoras que intentan ser combinadas con la crítica decolonial. El juego entre universales es una forma de comprender cómo se pone en cuestión el ordenamiento social a través de una operación política antagónica que recupera los principios de igualdad y libertad (propios de la modernidad), presentando una desigualdad y proyectándose a futuro (propio de la crítica decolonial).

Entonces se trata del tipo de operaciones que se entablan. Si la universalidad «abstracta» del sistema C/M/C/P encubre una particularidad, la universalidad que se pone en juego aquí es la concreta frente a la abstracta. Pero, además, el colombiano recupera a Laclau y Mouffe para sostener que la construcción de esos sujetos políticos tiene que ser desde una articulación de aquellas particularidades que han sido negadas y excluidas en el proceso de construcción de jerarquías de organización social. El juego relacional aquí es vital. En primer lugar, la puesta en juego de los universales siempre se trata de un juego estratégico que tiene resultados contingentes. Es imposible garantizar un resultado. Además, no se trata de una simple manifestación de una crítica, de lo que se trata aquí es de interrumpir el curso del funcionamiento del universal abstracto. Tampoco se trata de pura «negatividad» sino de la construcción de otros modos alternativos. Cuando, por ejemplo, los pueblos originarios buscan ser reconocidos en sus prácticas jurídicas, económicas y políticas, lo que se ponen en juego ahí es, el momento de crítica, negatividad o límite del universal, a través de mostrar otra experiencia. Desde esta perspectiva, la emancipación no puede reducirse a la defensa de un modo de vida sobre otro modo de vida, sin hacer jugar este uso de los universales asociados a la igualdad y la libertad.

Finalmente hay que tener en cuenta que mientras para algunos decoloniales la salida del Estado es vital, aquí la articulación de amplias luchas (a partir de la negación de la negación, el uso de la igualdad y la promesa de otro futuro que incluye otro tipo de igualdad) tiene que estar también orientada a la institucionalidad política y social. Dicho de otra manera, esas identidades se articulan desde aquello que tienen en común, ser negadas por ese sistema, pero no solamente eso. También universalizan la experiencia de una igualdad ausente que se orienta a construir otros acuerdos sociales más amplios.

Retomando la propuesta de Castro-Gómez (y que recupera de Jacques Rancière), la política emancipadora supone la presunción de la igualdad como principio democrático que invocan aquellos que no tienen «sin parte». Los reclamos no se estructuran en hacer énfasis en la diferencia colonial (es decir, soy negra, pobre, lesbiana, etc.) sino en la propia condición de desigualdad. En la práctica específica de hacer lo que no se espera de esa posición ellos se apropian de aquello que se le niega (la igualdad) y eleva una pretensión de universalidad que vale no para aquellos sino para todos los que son inferiorizados. Así para el filósofo colombiano el combate contra tales jerarquías no se debe hacer en nombre de la diferencia y la particularidad de la identidad, sino en nombre de la igualdad.

De nuevo, la operación es hacer jugar la negatividad no abstracta sino específica: las crueldades a las que son sometidas las mujeres, las poblaciones negras, las campesinas originarias, se constituyen en el locus donde se plantea la ilegitimidad del sistema, etcétera. Es aquí donde se busca que emerjan las políticas creadoras de los sujetos subalternizados, pero no para sostener una política de la identidad o de la diferencia.

Esto involucra dos riesgos que ciertos decoloniales de la diferencia no están dispuestos a correr. Castro-Gómez señala que el juego político de actuar a través de los universales concretos siempre implica la eliminación futura de la diferencia colonial. Si el objetivo es deconstruir las prácticas del sistema C/M/C/P, y aceptamos que esas identidades están atravesadas por la modernidad (tanto en su resistencia y rechazo como en la asimilación de algunos de sus aspectos), lo que se espera después de esa transformación es la disolución o, al menos, un cambio vital de las identidades que están en esos bordes, grietas o rincones. Si se trata de mutar la posición de subalternidad, entonces el proyecto supone la superación del sistema que produce esa misma subalternidad. La operación propone otra organización comunitaria superadora. En ese sentido, hacer jugar la diferencia en el universal parte de una crítica a las formas específicas de exclusión/invisibilización/clasificación para proponer un universal que (de tener éxito) implica la transformación de la propia identidad (tal vez algo que es difícil de ser pensado como eje estructurador de la propia constitución de la identidad, pero es, de hecho, lo que sucede en contextos de éxito de las luchas).

Ahora bien, si esto se presenta como algo superador es porque se orienta a cuestionar el sistema C/M/C/P. El problema es que hasta ahora solo se ha explicado la forma en que debe operar el sujeto político, pero no se ha avanzado sobre qué tipo de estructuras *éste* opera.

Avancemos sobre el concepto de la «transmodernidad». Castro-Gómez sostiene que:

Se trata de un proyecto político que busca deseuropeizar el legado de la modernidad a través de los propios criterios normativos de la modernidad, y no de uno que busca escapar de la modernidad para replegarse en las epistemologías propias de aquellos pueblos que no fueron cooptados enteramente por ellas. (2019, p. 11)

Para el autor citado, el centro radicaría en articular los aspectos prometedores de la modernidad (la igualdad, la democracia, etc.) con las tradiciones no europeas, transformándolos e integrándolos. Esta es una práctica política que se viene dando desde el siglo XVI y no sería, necesariamente, una etapa futura de transformación radical.

Esto permite retomar a Dussel, quien concibe la transmodernidad como una etapa futura (similar a Grosfoguel). El historiador y filósofo argentino, de nacionalidad mexicana, desarrolla la propuesta de transmodernidad como proyecto emancipador en un sentido global, como posibilidad en el futuro; como «la nueva edad del mundo» (Dussel, 2016, p. 257). La pretensión es la crítica al sistema como todo (C/M/C/P), superándolo y no simplemente atacando sus márgenes. Además, no esconde su pretensión ética: se trata de un proyecto político que supone una práctica militante. En este sentido, se une al cuerpo de pensamiento decolonial,

no tiene la intención de partir de un análisis social a secas, sino de un análisis crítico con propuestas políticas. La propuesta del argentino se distancia de aquellos que sostienen solo la diferencia colonial como estrategia política de los sujetos resistentes. Pero a diferencia de Castro-Gómez, Dussel propone un sujeto político (el pueblo) que se ancla en una ética específica (la liberación y afirmación de la vida) y ubica al «otro» (exterior radical), en un lugar privilegiado para la transformación. El sujeto político, entonces, se encarna en la afirmación del «no-ser» como agente privilegiado por su posición negativa frente al «ser» (caracterizado como del orden del poder). Allí reside la potencialidad del cambio. Sostiene el autor:

Así el concepto estricto de «*trans-moderno*» quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la Nada, desde la Exterioridad alterativa de lo siempre Distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aún de la Post-modernidad europeo-norteamericana, pero que responden *desde otro lugar, other Location*. Desde el lugar de sus propias experiencias culturales, distinta a la europeo-norteamericana, y por ello con capacidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para sola cultura moderna. Una futura cultura trans-moderna, que asume los momentos positivos de la Modernidad (pero evaluados con criterios distintos desde otras culturas milenarias), tendrá una pluriversidad rica y será fruto de un auténtico diálogo intercultural, que debe tomar claramente en cuenta las asimetrías existentes (no es lo mismo ser un «centro-imperial» a ser parte del «coro-central» semiperiférico —como Europa hoy, y más desde la Guerra de Irak en 2003—, que mundo post-colonial y periférico). (Dussel, 2005, p. 18, cursivas en el original)

Como se puede observar aquí, la transmodernidad se presenta como una etapa futura, más que como un presente de luchas. Además, se expresa más cercana al diálogo entre culturas que a luchas específicas que ponen en cuestión determinadas relaciones sociales. De alguna manera, se espera que esas culturas consideradas atrasadas/negadas por la tradición eurocentrista puedan conformar en diálogo otra etapa histórica que pondría en jaque al capitalismo y al colonialismo. A su vez, hay una descripción positiva de esas culturas. Estas contienen aspectos asociados a la afirmación de la vida (voluntad de vivir) como, por ejemplo, la relación con la tierra, otra concepción de la economía no sostenida en la explotación del otro y de la naturaleza, etc., cuestiones ausentes en la modernidad. En este sentido, para Dussel, la experiencia negada pertenece a las culturas, que ahora aparecen como sujetos políticos postmodernos. Es por ello que para él se niega la positividad como experiencia cultural, muy similar a la posición asociada a la diferencia colonial.⁹

⁹No es posible extenderse en este artículo sobre las tensiones que surgen cuando se trata de pensar en culturas con núcleos éticos (que se presentan como anticapitalistas) y no en prácticas políticas.

Después de estas afirmaciones, es menester aclarar algunas cuestiones. En primer lugar, se destaca el modo en que se observa a Europa como «coro-centro» y no ya como centro imperial. En este sentido, el eje moderno cambia de geografía (reconociendo a Estados Unidos como nuevo imperio), pero sigue caracterizándose lógicamente de la misma manera. Lo último debería observarse atentamente porque el cambio de hegemonía mundial incorporó otro tipo de prácticas políticas asociadas a procesos conservadores y de derecha que incluso ponen en cuestión ciertas figuras de universalidad modernas como la democracia, el Estado de derecho y la crítica como ejercicio plural. A su vez, este pensamiento se abastece de la reflexión sobre las prácticas políticas presentes en los sujetos subalternizados.

En segundo lugar, la experiencia de ser una identidad negada es fundamental para la construcción de la transmodernidad. Es desde esa otra ubicación (que no ha sido destruida por esa pretendida cultura moderna universal), desde esa exterioridad que se supone que se construye la transmodernidad. El procedimiento para Dussel consiste primero en la afirmación y valorización de los «momentos culturales propios negados o simplemente despreciados que se encuentran en la exterioridad de la modernidad» (2016, p. 50) que luego la negación de la negación, luego una crítica interna a esa propia cultura que «asume los momentos positivos de la modernidad» (p. 45).

Aquí es importante distinguir la transmodernidad como proyecto filosófico y como medida para analizar los procesos de decolonización realmente existentes. Ambos aspectos están imbricados, pero es importante sostener que no todo proceso de lucha coincide con el proyecto filosófico. Así, en este punto se introduce una pregunta: ¿qué ventajas tiene una forma de vida por sobre las otras desde la cual se legitima el proyecto transmodernizador?

Una lectura a partir de Dussel podría ser un criterio ético: la opción por la posición negada (la opción por el subalterno, el oprimido). La segunda también es una medida ética y se trata de la defensa de la vida frente al *ethos* «eurocéntrico»:

Hay que afirmar la vida como primer principio ético, y todo mi trabajo en ética está dedicado a eso. Claro, en el consenso de que hay que afirmarla, haciendo factible que se haga y siendo crítico con lo que se hace. Sobre esa ética de la vida, yo diría: la vida será el centro y no el aumento en la tasa de ganancia como en el capitalismo contemporáneo. Eso transforma todo; cambia las relaciones humanas, la infraestructura, el arte, la historia; son tantas las transformaciones, que esta tarea implica tener una gran capacidad visionaria para definir como lo hizo Tomás Moro en *Utopía*. (Dussel & Del Valle Orellana, 2018, p. 181)

Es la vida humana, que no se reduce a lo biológico sino al desarrollo de las comunidades y todos sus aspectos.

Aquí hay un punto de distinción interesante con Castro-Gómez; ese operador de la política que puede construir un universal en el diálogo de las culturas no es la igualdad como operador del universal concreto, sino la voluntad de vivir. Como se observa, no se trata de la mera afirmación, sino la afirmación a través de la crítica, recuperando los momentos positivos de la modernidad. Esa estrategia se podría resumir de la siguiente manera: aquellas culturas que no son consideradas, los otros de lo moderno (las víctimas, los que sufren), se apropiarán de los aspectos positivos de la modernidad para construir un pluriverso.

Aquí resulta importante detenerse en el alcance de la transformación. Como se dijo, para Castro-Gómez, la transmodernidad existe en la actualidad desde el siglo XVI (ya que hay muchos pueblos que transcurren en ese juego de fronteras y se han realizado luchas ya transmodernas). Para Dussel, en cambio, la transmodernidad es una edad futura porque supone superar la modernidad como era del mundo. En este sentido, se trata no tanto de la articulación política, sino de un cambio radical que elimina capitalismo y colonialismo.

La concepción de Castro-Gómez recupera esta idea de la transmodernidad, pero en dos sentidos: uno analítico y otro ético. En lo que respecta al primero, está en desacuerdo con Grosfoguel y Dussel en lo que concierne a la transmodernidad como una edad futura. Para él, desde la formación de la modernidad, existen luchas que son transmodernas en todas las zonas de fronteras del planeta. De hecho, pone como ejemplo la revolución haitiana, el reconocimiento jurídico de religiosidades no cristianas en sociedades occidentales y la refundación del Estado moderno a través del nuevo constitucionalismo en Bolivia y Ecuador (2019). Se trata, entonces, de aquellas luchas que desde ciertas particularidades ponen en cuestión el universal abstracto de la modernidad, tensionando la promesa de igualdad. Esto está asociado al diagnóstico de la modernidad, que como se dijo previamente en este trabajo, entra en contradicción. Volviendo la universalidad concreta, es decir, a través de hacer visible el punto de exclusión específico, la «parte de los sin parte» han podido poner en cuestión ciertas relaciones de colonialidad y capitalistas así como los aspectos de la modernidad asociadas al tratamiento negativo del otro. En este sentido, la transmodernidad se asimila a la estrategia política del sujeto decolonizador y, desde ese punto de vista, sirve como medida de análisis de la realidad.

Sin embargo, también está contenida una propuesta ética en torno a un republicanismo transmoderno y la afirmación de la libertad y la igualdad. Es así que, para Castro-Gómez, la opción es recurrir a la igualdad y la libertad como principios que pueden universalizarse a través de las luchas (distanciándose de la ética de la vida). Para él «el giro decolonial, proclamado desde América Latina, solo será viable desde el punto de vista político, como una trans-modernización de la revolución democrática hacia la defensa de la igualdad y la libertad» (2017, p. 150).

Esta postura pone en cuestión las concepciones en torno a la descolonización como un regreso, recuperación o reconstrucción de los sujetos no occidentales (por ejemplo, las formulaciones acerca de la «subjetividad autónoma comunitaria») al sostener que no toma en cuenta el carácter relacional de las identidades sociales y políticas. Se apunta a evadir cualquier tendencia esencialista y no histórica, así como construir una imagen de las culturas subalternas como inmutables, conservando su «pureza» frente a la modernidad. Desde esta perspectiva, las subjetividades actuales ya están atravesadas por la modernidad, colonialidad y el capitalismo.

Es factible considerar que la salida no puede ser nunca la «pureza» de una subjetividad, sino el procesamiento por el cual emerge un sujeto político que posee un proyecto propio, pero recuperando también la libertad y la igualdad como operadores de la diferencia. Por ello, Castro-Gómez no solo abandona los rastros esencialistas de la teoría decolonial y las propuestas asociadas a lo que él llama «abyayalismo» sino también el de Dussel. Mientras que para el último hay un núcleo ético en todas las culturas colonizadas, para el primero allí no hay nada más que la operación política por la cual se pone en juego la igualdad, que junto con la libertad no serían núcleos éticos sostenidos en todo grupo oprimido, sino valores o universales históricos inaugurados por la modernidad que permite generar estrategias políticas que habilitan su puesta en práctica.

Como señalaré a continuación, esta propuesta no está exenta de tensiones asociadas al alcance de las luchas.

Conclusiones: identidades coloniales versus proyecto decolonial y sujetos decoloniales políticos

Si bien el giro decolonial no es tan novedoso como algunos/as críticos/as lo presentan (Zapata, 2018), sí ha tenido la virtud de poner en el centro del debate académico las tensiones de la modernidad y el capitalismo, en particular los aspectos asociados a la producción de grupos poblacionales a partir de la jerarquización racial, de género, sin descartar otras clasificaciones como las de clase.¹⁰ Su impronta novedosa no necesariamente reside en su rechazo a la modernidad «eurocéntrica». Tal vez su potencia radica en revitalizar el debate en torno a la cuestión de la emancipación y la política, así como en reponer la discusión en torno al capitalismo y los proyectos globalizadores (ya sean asociados al dominio como a la emancipación).¹¹ En ese

¹⁰ No tan extrañamente, esto encaja con un conjunto de autores como Olgivié y Balibar que son europeos, aunque muy asociados a la experiencia argelina, que vienen pensando en cómo se producen hombres (y mujeres) «desechables» que son desterrados/as de la política, de la economía y del mundo simbólico con valor cultural; y cómo es posible pensar teórica y metodológicamente la emergencia de sujetos políticos en este contexto.

¹¹ La cantidad de artículos, programas de investigación, programas de posgrado, pero también espacios de encuentros y discusiones con las comunidades y organizaciones sociales y políticas evidencian esa intensidad.

sentido, frente a los análisis cada vez más fragmentarios de los procesos tanto de estructuración socioeconómica como los análisis políticos y las estrategias de cambio, es interesante recuperar una explicación y una propuesta global.¹²

A diferencia de las concepciones de emancipación ancladas en universales abstractos, la teoría decolonial habilita el avance hacia una construcción del sujeto político que solo puede constituirse como tal a partir de sus propias condiciones de existencia, exclusión y negación. De esa manera la estructuración social histórica está presente en las formas de desestructuración política. Además, al contrario de las formulaciones típicas teóricas en torno a los antagonismos, la postura decolonial nos enseña que no se trata de relaciones entre dos «sujetos», sino entre el pleno desconocimiento de una de las partes. La jerarquía y la eliminación son la modalidad de la relación y solo desde allí es necesario pensar la emergencia de los sujetos políticos.¹³

No se trata de un campo homogéneo de estudios en tanto que, como se observa, hay muchas posturas. No obstante, en este espacio hemos rescatado los intentos de pensar una solución al rechazo eurocentrista que puede devenir en un pensamiento impotente si solo se dedica a la denuncia social.

Un primer acercamiento al tema es que existen diferentes posturas asociadas a las estrategias políticas de transformación social. Como se dijo hay posturas asociadas a la mera defensa de la identidad y al rechazo indiscriminado de todo aquello que venga de Europa, aunque me he centrado en gran parte en trabajos que sostienen que la emergencia de un sujeto político no puede reducirse a ello. La posición construida del colonizado no puede entenderse fuera de una relación con un «otro» ni del proyecto moderno, colonial, capitalista, por lo que es imposible pensar solo en la reivindicación de lo propio.

Como se analizó previamente, aquí hay dos propuestas, la primera es la de la diferencia colonial y la otra de la transmodernidad. En la primera, la resistencia es problematizada desde las historias locales, por lo que no queda muy en claro si esas prácticas resistentes tienen la capacidad de interrumpir el curso de las acciones sistémicas o sencillamente las del área específica desde donde se genera la resistencia. Lo que sí queda claro en esta propuesta es que la resistencia es definida a través de la oposición en las experiencias diversas a las formas jerarquización, deshumanización y eliminación. Pero esto no alcanza para trazar una estrategia asociada a la supresión del sistema que genera esas prácticas. Se trata más bien de

¹² En este sentido, se observa como heredera de las viejas discusiones asociadas a la teoría de la dependencia propias de las décadas de los 60, el problema del centro-periferia, así como la emergencia de las discusiones poscoloniales y subalternistas. Todas ellas fueron muy productivas para la teoría social y política latinoamericana con impacto más allá de la región y tanto en lo académico como en la vida política de las naciones.

¹³ Algo que la teoría postfundacional y posestructuralista europea no tematizó lo suficiente.

un análisis en torno a la formación de subjetividades resistentes que no se orienta a repensar el Estado y las instituciones sociales, políticas y económicas. En este sentido, esta postura opta abiertamente por no confrontar con la articulación C/M/C/P en su totalidad, sino en rincones de sus relaciones.

La transmodernidad se orienta a construir universales diferentes con la intención de cambiar las relaciones que hacen al sistema C/M/C/P. Como se ha desarrollado anteriormente, la propuesta primera no es menos política que la segunda, solo que se trata de una estrategia diferente a la que se le puede cuestionar su efectividad en materia de combate sistémico. A su vez, se observó que entre lo expuesto por Castro-Gómez y Dussel también hay diferencias. Mientras que para este último el objetivo es construir «otra civilización» futura (similar a la postura de Mignolo), para el primero se asiste permanentemente a luchas decoloniales.

Aquí es donde surge una tensión que es pertinente señalar, aunque eso no implique necesariamente su resolución. Una crítica que hace Castro-Gómez directamente a los decoloniales «abyayalistas» radica en su reivindicación esencialista por la identidad y su anti universalismo, que los vuelve conservadores y antipolíticos. Los universales concretos, en cambio, recuperan los principios de igualdad y libertad (propios de la modernidad) como operadores políticos con el fin de poner en cuestión las formas de jerarquización y eliminación desde las experiencias concretas. A la universalidad concreta hay que sumarle la universalización de los intereses, la cual supone la construcción de una voluntad común, una articulación de intereses que defienda un Estado social de derecho, una democracia participativa.

Ahora bien, volvemos a la misma pregunta, ¿cuál es el alcance de estas luchas? ¿Qué se desestructura y vuelve a estructurar? ¿La estrategia de los universales concretos pone siempre en cuestión el capitalismo, el colonialismo, el patriarcado o el racismo, o simplemente construye espacios de relaciones diferentes que los limitan?

En las críticas que Castro-Gómez realiza a Dussel y Mignolo, en cuanto a pensar la transmodernidad como una edad futura (que superaría la relación modernidad, colonialismo, capitalismo y patriarcado), sostiene dos aspectos críticos. Primero, que las luchas presentes son de por sí ya transmodernas y, en segunda instancia, que tampoco es deseable (políticamente), ni posible (desde el punto de vista de la perspectiva teórica ontológica) una totalización en la que todos los antagonismos desaparezcan y las sociedades se encuentren «reconciliadas».

En este punto adherimos a la idea de Castro-Gómez, pero sigue en pie la pregunta de si estas luchas son antisistémicas o simplemente producen regiones sociales o conjuntos de relaciones ordenadas por otro tipo de patrón diferente al C/M/C/P, pero que no logra poner en cuestión al sistema.

Pensemos en lo siguiente: si una experiencia particular tiene éxito en devolverle la propiedad comunitaria y reconocer prácticas jurídicas a determinados pueblos originarios campesinos en un país, ¿podrá eliminar el racismo capitalista o simplemente transformará esta área particular de relaciones sociales? Si bien esto constituiría una conquista notoria, una primera intuición nos llevaría a pensar que simplemente se trata de construir rincones de resistencia en los márgenes políticos de una hegemonía racial, algo muy similar a la estrategia de la diferencia decolonial.

En el caso de las propuestas de la transmodernidad, la pretensión sí consiste en cuestionar el sistema. No obstante, hay que distinguir luchas que también logran algunos avances regionales de aquellas que superan cierto universo de relaciones sociales. Dicho de otra manera, si la puesta en cuestión es a través de batallas particulares que se articulan a partir de la negación de la igualdad, el riesgo sería que (en caso de que la lucha fuera exitosa) simplemente quedara en un cambio muy regional y en la mera tramitación de las demandas, sin afectar el conjunto del sistema. Es necesario aclarar que esto no significa que la lucha sea menos significativa y que pueda mejorar las condiciones de existencia y bienestar de un conjunto de la población, pero sí es necesario ubicar sus alcances.

Si, como sostienen algunos/as autores/as una parte del giro decolonial propone estrategias que no alcanzan a transformar las relaciones sistémicas (y, por tanto, se asocia a una vertiente conservadora), es lógico preguntarse por el alcance del sistema que se quiere transformar y, en ese sentido, por el tipo de universalismo al que se está haciendo referencia.

Aquí puede servir señalar con mayor detalle el punto de partida de análisis: no es lo mismo lo que es esperable de las luchas (como eliminar las relaciones sistémicas raciales, patriarcales, de explotación capitalista) que el análisis de la forma en que estas luchas están estructuradas. Aquello no significa la exclusión de una mirada ético política, pero está claro que los tipos de categorías son diferentes en cada una de las investigaciones.

En conclusión, si bien es necesario reflexionar en torno a las posibles estrategias políticas para «decolonizar», los procesos sociales tienen curso más allá de los diseños intelectuales que se realicen. Aunque es cierto que es factible influir sobre estos, no se puede planificarlos. Si esto es así, ningún proceso será puramente «transmodernizador», «decolonizador», etc. Sostener una posición política a favor o en contra de determinados procesos a partir de modelos que se mantengan desde una pureza conceptual ético política se vuelve, al menos, complicado (por ejemplo, cuestionándolos por «modernizadores» o defendiéndolos por «transmodernizadores»).

En segundo lugar, si la voluntad es hacer una evaluación específica de las luchas (es decir, ir más allá del análisis del diagnóstico crítico estructural y realizar uno centrado en las estrategias presentes de estas) es necesario incorporar algunas categorías de análisis como, por ejemplo, qué tipo de antagonismo se establece, qué demandas articulan, qué proyecto societal es el que buscan construir (si es que hubiera).

Por último, si bien es convincente el argumento que defiende la recuperación de la igualdad como operador de la lucha política (universales concretos) así como la construcción de voluntades populares (universalización de los intereses) es importante señalar que esto es un punto de partida, pero no un punto de llegada para pensar en la eliminación de la raza, el género y las clases sociales. De hecho, estos han convivido durante las últimas centenas. Aquí, entonces, deben abrirse preguntas asociadas a si es posible crear otro tipo de sociedades que, si bien no eliminan las relaciones de poder y fuerza, no necesariamente tienen que asumir el formato racial, patriarcal y capitalista. Este artículo abrió todas las preguntas en relación con ello, aunque las respuestas, serán motivo de otro trabajo.

Referencias

- Castro-Gómez, S. (2019). *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2017). ¿Qué hacer con los universalismos occidentales? Observaciones en torno al «giro decolonial». *Analecta Política*, 7(13), 249-272.
- Curiel, O. (2012). Género, raza, clase y sexualidad: debates contemporáneos. Conferencia presentada en la Universidad Javeriana.
- Dussel, E. (2016). Transmodernidad e interculturalidad. *Astrágalo: Cultura de la Arquitectura y la Ciudad*, 21, 31-54.
- Dussel, E. (2005). Transmodernidad e interculturalidad: interpretación desde la filosofía de la liberación. En E. Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Unesco, Ciccus, Clacso.
- Dussel, E. & Del Valle Orellana, N. (2018) Crítica desde América Latina: filosofía, política y modernidad. *Pléyade*, 21, 163-181.
- Espinosa Miñoso, Y. (2016). De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. *Solar*, 12(1), 141-171.
- Grosfoguel, R. (2018). La compleja relación entre modernidad y capitalismo: una visión descolonial. *Pléyade*, 21, 29-47.

- Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*, 4, 17-48. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600402>
- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, 6(2), 105-119.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial. En W. Mignolo (comp.). *Género y descolonialidad* (pp. 13-25). Del Signo.
- Mendoza, B. (2010). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Y. Espinosa Miñoso (coord.). *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano* (pp. 19-38). En la frontera.
- Quijano, A. (2011). Colonialidad del poder y clasificación social. *Contextualizaciones Latinoamericanas*, 2(5). <http://contexlatin.cucsh.udg.mx/index.php/CL/article/view/2836>
- Quijano, A. (2000). Colonialidad y clasificación social. *Journal of World Systems Research*, VI(2), 342-388.
- Restrepo, E. & Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Editorial Universidad del Cauca.
- Vieira, M. (2019). The decolonial subject and the problem of non-Western authenticity. *Postcolonial Studies*, 22(2), 150-167.
- Wallerstein, I. (2016). *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Siglo XXI.
- Walsh, C. (2017). *Entretejiendo lo pedagógico y lo decolonial: luchas, caminos y siembras de reflexión-acción para resistir, (re) existir y (re) vivir*. Alter/nativas.
- Walsh, C. (2021). Decolonial Praxis: Sowing existence-life in times of dehumanities. *International Academy of Practical Theology, Conference Series*, 2, 4-12.
- Walsh, C. (2020). ¿Interculturalidad y (de)colonialidad? Gritos, grietas y siembras desde Abya Yala. En J. Romero Losacco (comp.). *Pensar distinto, pensar de(s)colonial* (pp. 139-179). Fundación Editorial El perro y la rana.
- Zapata, C. (2018). El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina. *Pléyade*, 21, 49-71. https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0719-36962018000100049
- Zibechi, R. (2017). Los movimientos en la crisis del progresismo. En C. Walsh (ed.). *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir* (Tomo II), (pp. 105-116). Editorial Abya-Yala.